الحرب المقدّسة

الحملات الصليبيّة
وأثرها على العالم اليوم

كارين آرمسترونغ

ترجمة
سامي الكعكي

دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

الحرب
المقدّسة

الحرب المقدّسة

الحملات الصليبيّة
وأثرها على العالم اليوم

كارين آرمسترونغ

ترجمة
سامي الكعكي

الناشر
دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

Holy War: The Crusades and their Impact on Today's World

الحرب المقدسة: الحملات الصليبية وأثرها على العالم اليوم

ISBN: 9953-27-156-9

Dar Al Kitab Al Arabi دار الكتاب العربي

P.O.Box 11-5769 ص.ب.
Beirut 1107 2200 Lebanon بيروت، 1107 2200 لبنان
Tel (961 1) 800811-862905 هاتف
Fax (961 1) 805478 فاكس
E-mail academia@dm.net.lb بريد إلكتروني
Our Web site **dar-alkitab-alarabi.com** موقعنا على الوب
academiainternational.com

المحتويات

القسم الثالث

الروح الصيبية والهوية الغربية

الإهداء

إلى أصدقائي الأعزاء،
ـ عبد الحليم الزعبي من الناصرة، وزوجته اليهودية ـ الإسرائيلية
عانات،
ـ وولديهما: صلاح آدم ونزار عمير،
الذين بقبولهم لي فرداً في عائلتهم،
كان لهم أكبر الأثر في تطويري
«الرؤية الثلاثية»...
التي أحاول بسطها وتبيانها في ثنايا هذا الكتاب.

كارين آرمسترونغ

توطئة

في 11 أيلول/سبتمبر 2001، وفي هجوم غيَّر وجه العالم إلى الأبد، دمَّر متشدّدون إسلاميون مركز التجارة الدولي في نيويورك، وتسبَّبوا بانهيار جناحٍ في مبنى البنتاغون (مقرّ وزارة الدفاع الأميركية). وقد شرح الرئيس جورج دبليو بوش، وهو يعدّ العدّة لإطلاق حملة جديدة ضد الإرهاب الدولي، أن ذلك لا يعني بأي حال حرباً على الإسلام. إن الرئيس يأمل في الحصول على دعم دول إسلامية كإيران ومصر وسورية فعلاً، لكن ربما كان من غير المناسب على الإطلاق أن يُسمّي إجراءه الانتقامي هذا «حملة صليبية» Crusade، لأنه ما كان ليختار لفظة أدعى إلى إثارة حفيظة إنْ لم نقلْ كراهية حلفائه المحتملين من هذه اللفظة. ولكي نعي أسباب ذلك، علينا أن نفكّر مجدّداً في تلك الحروب الدينية التي دارت رحاها في القرون الوسطى، ذلك على الأقلّ لوجود إدراك يتيح لنا أن نعود بجذور النزاع الحالي إلى 25 تشرين الثاني/نوفمبر 1095، يوم دعا البابا أوربان الثاني إلى الحملة العسكرية التي ستُعرف فيما بعد بالحملة الصليبية الأولى.

نُشر «الحرب المقدسة» أول ما نُشر في بريطانيا عام 1988. وقد أمضيت في الآونة الأخيرة مدة لا بأس بها في ربوع الشرق الأوسط أعمل على إخراج سلسلة من الحلقات التلفزيونية عن الصليبيين. وما أثار اهتمامي وفضولي التناظرات والتوازيات العديدة التي نلمسها ما بين تلك الحروب المقدسة القَرْوَسطية والنزاعات الراهنة في المنطقة. قد تكون الحروب الحديثة قد بدأت بروح علمانية، لكنها تكتسب، على ما يظهر، زخماً دينياً متعاظماً. ومنذ ذلك الحين، وضعتُ كتابين آخرين حول مواضيع وثيقة الصلة بالموضوع: «القدس: مدينة واحدة، ثلاث ديانات»، و «المعركة في سبيل الله»... وفيهما عملت على تطوير وتوسيع بعض الموضوعات المبحوثة في كتابي هذا. إنما ما زلتُ أعتقد بأهمية أن ينظر الناس في الغرب إلى الحروب المقدسة المعاصرة على ضوء ارتباطها بالحملات الصليبية، لأنها تذكّرنا بزرعنا نحن، وتورّطنا نحن، وتبعاتنا نحن.

لقد شهدنا منذ عام 1988 تغيُّرات وتحوّلات استثنائية في الشرق الأوسط ما كنتُ لأتوقع حدوثَ بعضها قط. فقد شُن هجومان بقيادة الغرب على نظام صدّام حسين في العراق؛ وما له دلالة هنا، أنه ما أن أُسقطت أولى القنابل على بغداد، حتى أُدين الهجوم في العالم العربي بوصفه «حرباً صليبية» جديدة.

إن ذكريات الحروب المقدسة القروسطية التي شنَّها الغرب، عادت وأنعشتها مجدداً الاضطرابات الراهنة التي تعصف بالشرق الأوسط. إن دراسة الحملات الصليبية ليست بالتأكيد فرعاً سرياً من فروع المعرفة سواء في إسرائيل أو في العالم الإسلامي. وفي المناطق التي احتلتها إسرائيل في عام 1967، اندلعت هبّة شعبية عُرفت بـ «الانتفاضة» عام 1987. وكان قادة الانتفاضة من الأوساط العلمانية وكذلك أيديولوجيتها. لكن ظهور الجماعة «الجهادية» الإسلامية «حماس»، أضفى ولأول مرة بُعداً دينياً على المقاومة الفلسطينية. كانت الانتفاضة بمثابة حد فاصل: فقد أقنعت إسحاق رابين، رئيس وزراء إسرائيل، بأن السلام هو الخيار الوحيد المتاح أمامه. وأشاع توقيع اتفاقيات أوسلو عام 1993 الأمل بإيجاد حلٍ للنزاع العربي ـ الإسرائيلي. غير أن اغتيال رابين على يد أصولي يهودي شاب عام 1995، أظهر أن الدين، بدل أن يكون قوة مسالمة في المنطقة، يعمل سلاحاً فعّالاً في الصراع. فالمتطرفون الدينيون يُناهضون السلم مثلما فعلوا عام 1981 حين أقدم أصولي مسلم شاب على اغتيال الرئيس أنور السادات لتوقيعه «اتفاقية كامب ديفيد».

وفيما أنا أدوِّن هذه التوطئة الجديدة لكتابي في خريف 2001، تبدو عملية السلام في الشرق الأوسط سائرة حثيثاً نحو الفشل، ويقف الإسرائيليون والفلسطينيون فيما يظهر على شفا حرب شاملة محتملة ستكون لها عواقب كارثية حتماً.

إن القادة على الجانبين علمانيون، لكنهم يُواجهون معارضة مميتة محتملة من طرف المتعصبين الدينيين، كلٌ داخل معسكره بالذات. فانتحاريو «حماس» يعتقدون بأنهم إنما يخوضون «جهاداً» دفاعاً عن النفس وبروح صلاح الدين، التي تناولتها بالبحث المستفيض في هذا الكتاب. وعلى الجانب الإسرائيلي، تُحرِّك المستوطنين اليهود في الضفة الغربية، والعديد منهم قدموا من الولايات المتحدة الأمريكية، صهيونية دينية تُذكِّرنا، لجهة التصاقها العاطفي الشديد بالأراضي المقدسة، بالروح الصليبية.

والجدير بالملاحظة أيضاً، أن الأماكن المقدسة، سواء أكانت السور الغربي (حائط المبكى) أو الحرم القدسي الشريف، غالباً ما تُشكّل هي الأخرى نقاط اشتعال في الصراع. فقد اندلعت «انتفاضة» ثانية في خريف عام 2000 عندما اقتحم الجنرال الإسرائيلي السابق أرييل شارون الحرم القدسي بصحبة بطانة ضخمة من المؤيدين اليمينيين، وعلى نحو بدا للفلسطينيين وللعالم الإسلامي بأسره اقتحاماً عدوانياً واستفزازياً. وفي صيف عام 2001، أقدم الفلسطينيون على رشق المصلّين الإسرائيليين عند السور الغربي (حائط المبكى) بالحجارة، بعدما حاول أصولي يهودي وضع حجر الأساس للهيكل اليهودي الثالث ليحلّ

محل المزارات والمعابد الإسلامية القائمة ضمن الحرم، ثالث أقدس موقع عند المسلمين أجمعين.

كثيراً ما يُخيَّل إلينا أننا قد هجرنا إلى الأبد، في عالمنا العلمي والعلماني السائد، حماسات وعصبيات دينية غابرة، من قبيل التعلّق الشديد بالفضاء المقدس. لكن يبدو أن الولع الملتهب بالأماكن المقدسة ما زال بوسعه أن يحمل الناس على ممارسة العدوان والعنف، تماماً مثلما كان يفعل فيهم زمن الحملات الصليبية.

قبل أن يصل الصليبيون إلى القدس في تموز/يوليو 1099 ويذبحوا بوحشية وهمجيّة قرابة 40 ألفاً من سكانها اليهود والمسلمين، كان المسيحيون والمسلمون يعيشون معاً في انسجام وتآلف نسبيين في ظل الحكم الإسلامي لمدة 460 سنة، أي لنصف ألفية تقريباً. وقد فتح صلاح الدين مدينة القدس ثانيةً وأعادها إلى حظيرة الإسلام عام 1187، إلا أن العلاقات بين الديانات الإبراهيمة الثلاث في المدينة لم تعد إلى سابق عهدها قطّ من الطيبة والوئام. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، دأب أبناء كل ديانة من هذه الديانات الثلاث ينظر إلى الآخرين بحذر وارتياب، تنتابهم باستمرار الخشية من أن تتعرض مزاراتهم أو منازلهم للاعتداء أو للمصادرة. لقد تسبّب الصليبيون بإحداث تبدّل مأساوي هائل في القدس، حيث التعايش الذي ساد ذات يوم، يبدو الآن أشبه ما يكون بالحُلم المستحيل.

كذلك كانت الحملات الصليبية حدثاً فاصلاً في الغرب أيضاً. فقد جعلت من كراهية اليهود داءً لا دواء له في أوروبا. وسيُنظر منذئذٍ إلى الإسلام على أنه العدو اللدود للحضارة الغربية. وما من شك في أن هذه التحاملات الغربية على الإسلام قد لعبت وما زالت تلعب دوراً لا يُستهان به في النزاع الحالي، وهي ما برحت تؤثّر في الطريقة التي يرى فيها الغربيون الشرق الأوسط اليوم، وبأشكال هي غاية في التعقيد.

في «الحرب المقدسة»، الذي بين أيديكم، حاولت أن أبيّن أن الحملات الصليبية لم تكن مجرد حركة هامشية في العصور الوسطى، بل كانت حركة محورية بالنسبة للهوية الغربية التي كانت قيد التبلور في ذلك الحين، وهي ما فتئت مستمرة إلى يومنا هذا، ناهيك عن أنها أظهرت الدين في أشنع صوره!

بعد صدور كتابي «الحرب المقدسة» هذا، استبدّ بي الغمّ الشديد لما أراه من نزاع وتطاحن بين الديانات الإبراهيمية الثلاث، حتى إنني قررت الشروع فوراً في إجراء الأبحاث التمهيدية اللازمة لكتابي الآخر: «تاريخ الأديان السماوية (A History of God)». كنتُ أودّ أن أعرض للمُثُل العليا وللرؤى القوية والإيجابية التي يتشارك فيها اليهود والمسيحيون والمسلمون. لقد انصرمت الآن ما يربو على ألف سنة منذ أن دعا البابا أوربان الثاني إلى

الحملة الصليبية الأولى عام 1095. بيد أن مشاعر الريبة والضغينة التي أطلقتها تلك الحملة من عقالها ما فتئت تعتمل في النفوس وبأصداء مدوّية، ربما لم تكن أشدّ دويّاً منها في 11 أيلول/سبتمبر 2001، والأيام المروّعة التي تلته. إنه لأمر مفجع حقاً أن تتواصل حروبنا المقدسة. لكن لهذا السبب، ولهذا السبب بالذات، يتعين علينا أن نسعى جاهدين إلى تفاهم متبادل فيما بيننا، وإلى ما دعوته أنا على متن هذه الصفحات بـ «الرؤية الثلاثية».

المقدمة

جرت العادة، عندنا في إنكلترا، أن نتعرّف على العصور الوسطى عندما نكون بعد أطفالاً صغاراً، وتبدو لنا تلك العصور كما لو كانت زمناً موغلاً في السحر. فهم يُطلعوننا على اللحظات الكبرى في تاريخنا (معركة هاستنغز عام 1066، وتوقيع معاهدة «الماغنا كارتا» عام 1215)، علاوة على بعض الأحداث المهمّة في تاريخ أوروبا. فنتعلّم أن تلك الأزمنة كانت عصراً عظيماً من الإيمان الديني، وحقبةً من الأديرة ومن القديس فرنسيس الأسّيزي... عصراً بُنيت فيه الكاتدرائيات الضخمة من أجل مجد الرب، وسُلِّطت فيه الأضواء على مخطوطات رائعة... عصراً تصدى فيه أبطال من أمثال ريتشارد قلب الأسد لأشرار لا لبس فيهم على شاكلة أخيه الملك جون. وكل ذلك يتراءى فاتناً ساحراً إلى حد ما وأبعد ما يكون في روحه عن عصرنا الحاضر، حتى لتبدو الأحداث والوقائع مُحاطة بهالة من الأسطورة. ذلك هو الزمن الذي نسمع فيه أول ما نسمع عن الحملات الصليبية، وهو يبدو لنا سحرياً وشاعرياً إلى حد غير عملي بتاتاً، مثله مثل سائر أجزاء الحقبة المذكورة: فلمدة تربو على مئتي سنة، جعل الصليبيون البواسل يخيطون صلباناً حُمراً على أرديتهم ويسيرون إلى أورشليم لإنقاذ قبر السيد المسيح من الأوغاد (قومٌ يُعرفون فيما يُشبه الغموض بـ «الكفّار» أو «السراسنة»(*)). وما لم يتجه البريطانيون إلى التخصّص في تاريخ القرون الوسطى عندما يكبرون، فإن معظمهم سيحتفظ على الأرجح بانطباع ملتبس وفكرة غامضة عن الحملات الصليبية. فيبقى لتلك الحملات سحرها القديم في نفسه، الذي قد يتعاظم أكثر فأكثر بقراءة أعمال كتّاب من أمثال مالوري، والسير والتر سكوت، واللورد تنيسون وما قبل الرافائيليين. فتختلط الحكايات غير العادية عن الحملات الصليبية بالأساطير والخرافات القروسطية عن الملك آرثر، والكأس المقدسة(**)، وروبن هود. من جهة أخرى، ما أن نتقدم في السنّ حتى نعي أن انطباعاتنا الطفولية الأولى عن العصور

(*) انظر ما جاء عن هذه اللفظة في المسرد الألفبائي في نهاية الكتاب. ونحن هنا نستعمل كلمة «السراسنة» بدلاً من كلمة «عرب» أو «مسلمين»، حفاظاً على ما تعنيه لدى الغربيين؛ ولأن تعريبها بكلمة «مسلمين» (أو عرب) لا يؤدي معناها الحقيقي النفسي لديهم، بما كانت تثيره في نفوسهم من مشاعر النفور والفزع. (م).

(**) الكأس التي يُقال إن السيد المسيح شرب منها في العشاء الأخير (قبل الصلب) والتي راح المسيحيون يجدّون في البحث عنها، وكُتب حولها الأساطير. (م).

الوسطى كانت مفرطة جداً في تبسيطيتها: فنُدرك أن الملك جون كان على ما يبدو ملكاً أفضل من أخيه الأكثر رومانسية: ريتشارد قلب الأسد. كذلك نعي أن الصليبيين الشجعان والنبلاء المقدامين لم يتورعوا، في الحقيقة، عن ذبح الآلاف المؤلّفة من «الكفّار» إبّان حروبهم المقدسة.

إلى زمن قريب نسبياً، كُنتُ أنا نفسي مشوشة الذهن فيما خصّ الحملات الصليبية. فالتداعيات الفاتنة القديمة إياها كانت بعدُ متلبثة في راسي؛ وكانت لا تزال تتراءى لي أحداثاً جارفة بحيث كانت أكبر حجماً من واقعها. إنما كُنتُ أيضاً على بيّنة من أنّ الصليبيين ارتكبوا فظائع بربرية بحق عدد لا يُحصى من المسلمين واليهود الأبرياء. وهذا ما بدا لي عملاً شريراً وضالاً. مع ذلك، فقد استرعى انتباهي مدى التواتر الذي نستخدم به لفظة «الصليبية» في سياق إيجابي. فغالباً ما نتكلم عن «حملات صليبية» ضد الفقر أو الظلم، ونمدح «صحفياً صليبياً» لإماطته اللثام على نحو لا يعرف الوجل عن بعض الحقائق المفيدة. إننا لا نتورع عن إدانة وحشية الصليبيين المنفلتة من عقالها؛ لكننا، وفيما يُشبه التناقض الظاهري، نُطلق على أية حملة مبدئية تسمية «الحملة الصليبية» دونما تردد. فهل معنى ذلك أن فكرة الصليبية، وعلى مستوى معيّن، تجد لنفسها قبولاً قوياً ضد كل أشكال المنطق والعقل ؟

خلال العام 1983، أمضيت بعض الوقت في إسرائيل لإجراء أبحاث وإعداد سلسلة تلفزيونية عن المسيحية المبكرة للقناة البريطانية الرابعة. وأثناء وجودي هناك، وجدت نفسي المرة تلو المرة وجهاً لوجه مع الحملات الصليبية. وأنتَ في إنكلترا، قد تمر بضعة شهور من غير أن تتبادر إلى ذهنك الحملات الصليبية حتى ولو مرة واحدة؛ لكن ذلك مستحيل ببساطة وأنت موجود في إسرائيل. ففيها تطالعك باستمرار كنائس وقلاع ومدن بأكملها بناها الصليبيون. ولأول مرة، أصبحت الروح الصليبية حقيقة تاريخة ملموسة بالنسبة لي، فقلت لنفسي: هذه ليست أساطير غامضة. فإلى ما يقرب من ألف عام، حين كانت أوروبا لا تزال ترتع في الهمجية وأبعد ما تكون عن التمدن، شقّ آلاف المسيحيين طريقهم بجهد جهيد نحو الشرق الأوسط؛ وأنشأوا دولاً وممالك هناك، وكانت تلك أولى مستعمراتنا. ومجرد حدوث ذلك ليبدو للمرء أمراً غير عادي البتة. ولعل ما سحرني بنوع خاص، قلاعُ الصليبيين وحصونهم الضخمة، واكتشافي أنها بُنيت على امتداد حدود دويلاتهم. فثمة سلسلة من القلاع الصليبية في إسرائيل، ولبنان، وسوريا، والاردن. ولا عجب إذن أن يكون الإسرائيليون والفلسطينيون كلاهما على معرفة جيدة بالحملات الصليبية بأدقّ تفاصيلها. فالإسرائيليون لا يخفون أن مشاريع الاستيطان الضخمة التي

ينفذّونها على التلال المحيطة بمدينة القدس إنما تشبه الحصون الصليبية شبهاً بيِّناً: فالناس الذين يقطنون تلك المجمعات السكنية يرون أنفسهم حُماة لأورشليم اليهودية من العرب. فلكي يهاجم القدس، سيجد الجيش العربي الغازي أنه مضطر إلى شق طريقه عبر تلك المستوطنات المدنية الكثيفة السكان في خط النار. كما اكتشفتُ أن الدراسات الصليبية مزدهرة في الجامعة العبرية بالقدس. وهذا ما لم يُفاجئني أبداً. فأطلال وأوابد القلاع الصليبية قمينةٌ بتذكير المرء بأن ثمة دولة غربية أخرى قد زرعت نفسها في عالمٍ إسلامي معادٍ لها، وأنها كانت قلقة، على ما يبدو، بشأن أمنها القومي، تماماً كقلق دولةِ إسرائيل اليوم. ولم يكن قد خطر لي في السابق قطّ أن أقرن المشروع الصليبي الغريب، والملتبس جداً في القرون الوسطى، بالنزاع القائم حالياً في الشرق الأوسط، لكن سرعان ما بدا الأمر غاية في السهولة حين كنتُ في إسرائيل.

كذلك كانت زيارتي لإسرائيل عام 1983 موعداً مع تحوّل النزاع العربي ـ الإسرائيلي إلى حقيقة واقعة بالنسبة لي. فحتى ذلك الحين، كانت أفكاري بصدده غامضة ومشتّتة شأنها شأن أفكاري بصدد الحملات الصليبية نفسها. صحيح أنني صُدمت بالإرهاب الفلسطيني وبالوحشية الإسرائيلية في لبنان، إنما لم أتصوّر أن العُنف الفاجع له علاقة بي شخصياً. كنتُ أعلم، بالطبع، أن بريطانيا لعبت دوراً مهمًّا في خلق دولة إسرائيل؛ كذلك لمستُ أثناء زيارتي الأولى لتلك البلاد كم خلّف البريطانيون وراءهم من استياء وسخط شديدين. لم تكن تلك فكرة جديدة عليّ، إذ كنتُ أعرف جيداً مقدار الألم الذي تسبّبت به السياسة الاستعمارية البريطانية في أماكن كإفريقيا والهند مثلاً. لكن في إسرائيل، أضحى ذلك حقيقة ذات أبعاد شخصية بالنسبة لي: إنّ أحداً لم يدخل معي في نقاشٍ مسهب في الأحداث التي أفضت إلى عام 1948. لكن بالرغم من أن الجميع كانوا شديدي الدفء وبالغي الترحاب بي، فقد كنتُ أجد نفسي باستمرار مُجبرة على سماع النقد اللاذع الموجَّه إلى الشخصية القومية البريطانية من جانب أصدقائي الجُدد، الإسرائيليين منهم والعرب على حد سواء. كان ذلك مبعث إزعاج وضيق شديدين لي. كان بوسعي أن أرى في هذه الصورة للبريطاني كشخص راضٍ عن نفسه، محبّ للنفاق، وشديد الاحتفاء بالشكليات التي عفا عليها الزمن، صورة مبالغاً فيها، وبالتالي صورة منمذجة ومشوّهة. لكن عندما حاولت أن أحاججهم في ذلك، لم يشأ لا العرب ولا الإسرائيليون الاستماع إلى محاججتي. لقد كانوا، فيما يظهر، بأمسّ الحاجة إلى التفكير بالبريطانيين على ذلك النحو. إذْ كان ذلك جزءاً أساسياً من نظرتهم العامة إلى العالم، وكانوا ضنينين بالاحتفاظ به بأي ثمن. وهذا ما وفّر لي مادة وفيرة للتفكير. لقد انقضت سنوات طويلة على قيام بريطانيا بلعب دور نشيط في

الشرق الأوسط، لكن من الواضح أننا قد آذينا مشاعر العرب واليهود على حد سواء وفي موضوع جوهري إلى أبعد حد، وأننا ما انفككنا مقيدين بهم نوعاً ما بعلاقة أليمة مثلثة الأبعاد. زد على ذلك، أنني حين كنتُ أستمع إلى الإسرائيليين والعرب يُدافعون كلٌ عن قضيته في النزاع ضد قضية «الطرف» الآخر، غالباً ما كنتُ أجد نفسي وقد تورطتُ في الموضوع، وبتُّ واعية لأول مرة كم هي المسائل المطروحة معقدة، وكم هي أليمة!

وما أثار استغرابي الشديد كذلك، مدى قوة الاستجابة من جانبي للبلاد التي رُبّيت على تسميتها بـ «الأراضي المقدسة». فمع أنني لم أعد مسيحية، لا في الإيمان ولا في الممارسة، إلا أنني وجدت نفسي مستثارةً غاية الاستثارة أن أقيم وأعمل في القدس، المدينة التي طالما كانت حاضرة لديّ، خيالياً وعاطفياً، منذ أن كنتُ بعد طفلة صغيرة. إن الفيلم الذي كنا بصدد إنتاجه، يستنطق الجذور اليهودية للإيمان المسيحي، فكان من الطبيعي أن نمضي بعض الوقت في تصوير «حائط المبكى»، آخر أثر متبقٍ من الهيكل اليهودي البائد. وهناك غدت الديانة اليهودية، هي الأخرى، حقيقة واقعة بالنسبة لي للمرة الأولى. فقد أثّرت فيّ شدّةُ الوجد والشغف اللذين يقبّل بهما الحجّاج اليهود حجارة حائط المبكى؛ ودُهشت لرؤية الجنود الإسرائيليين الشباب الأشدّاء، وقد ربطوا تفليناتهم(*) على جباههم وتدلّت رُشيشاتهم من أكتافهم، وهم يتأرجحون برؤوسهم مستغرقين بخشوع في الصلاة. لقد نشأتُ على اعتبار اليهودية ديانة منسوخة بأخرى. ولئن أدركت فيما بعد أن ذلك لا يعدو كونه تشويهاً مسيحياً، فلم يحدث أن نظرتُ إليها إلاّ على أنها مجرد تمهيد أو توطئة للمسيحية. لكنني أصبحت الآن أرى طاقتها الوجدانية الهائلة، وأنظر إليها كشيء مستقلّ تماماً عن رؤيتي المسيحية للعالم. وفوق ذلك، ما كنتُ لأتخيّل قط جندياً بريطانياً يصلّي بمثل هذا الخشوع والعلانية. لكن في القدس، بدا لي الدين كما لو أنه يتخلل الهواء نفسه، ويسكن الحجارة ذاتها.

على أية حال، كانت ثمة حقيقة أخرى لا بد من استيعابها. فحين رفعتُ نظري إلى ما فوق حائط المبكي، شاهدتُ قبة الصخرة والمسجد الأقصى، وقيل لي إن القدس هي ثالث أقدس مدينة في العالم الإسلامي. كنت أعرف طبعاً أن الإسلام واحدة من ديانات العالم الكبرى، لكن تحقّقتُ الآن فقط، ويا لخجلي!، من أن معرفتي به تكاد تكون صفراً. فأفكاري بخصوص المسلمين لم تخرج إلاّ قليلاً عن نطاق مفاهيمي الغامضة الأولى حول «الكفّار» و «السراسنة» المستمدة من أولى دروس التاريخ عن العصور الوسطى. فجعلتُ أزور في أوقات فراغي المساجد والجوامع، وذُهلتُ مجدداً بالحماسة التي يؤدي بها المسلمون

(*) انظرها في المسرد الألفبائي الملحق بالكتاب. (م).

صلواتهم فيها. وراعني أن أجد نفسي منجذبةً بقوة إلى السكينة والروحانية اللتين تخيمان على المسجد الأقصى بفضائه الرحب وهدوئه المطبق، بعيداً بُعد الكواكب عن تلك النظرة الشعبية والصحفية إلى الإسلام كدين سيف وعنف. بيد أنني شاهدت في مسجد قبة الصخرة الحجر الذي يُعتقد أنّ إبراهيم قيّد إليه إسحاق كي يُقدمه قُرباناً للرب(*). وعلمت أن المسلمين، شأن اليهود والمسيحيين، يعتبرون أنفسهم من ذرية إبراهيم، وتذكرتُ أن اليهود قد بنوا هيكلهم عن قصد في الموضع نفسه حيث أُمر إبراهيم بأن يضحّي بابنه. والتقيتُ بإبراهيم ثالثةً عندما زرتُ في وقت لاحق كنيسة القيامة حيث طالعتني لوحة فسيفسائية كبيرة تصوّر التضحية بإسحاق في نفس البقعة التي قيل إن يسوع المسيح مات عندها ليفتدي بنفسه العالم. وعلى الجدار المقابل، كانت ثمة صورة ضخمة تمثّل صلب المسيح: فالرب، مثله مثل إبراهيم، كان مستعداً للتضحية هو الآخر بابنه! بدا لي أن في الديانات الإبراهيمية الثلاث جميعاً، تلوح صورة جوهرية للتطرف، لخطر عظيم مهلك. وهذا ما أبرزته حقيقة أن كنيسة القيامة الحالية شيّدها الصليبيون القروسطيون الذين لم يتورعوا عن قتل العديد من المسلمين إبّان فتحهم القدس، حتى بلغت الدماء مهامز الخيل على ما تذكر الروايات.

لقد بدا لي الموضوع الصليبي وثيق الصلة إلى حد ما بالنزاع الراهن في المنطقة، وبالعلاقة القلقة التي نشأت عبر الزمن بين الديانات الإبراهيمية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام. وعندما شرعتُ بإجراء أبحاثي حول الموضوع، توقعتُ أن أجد بعض التناظرات والتوازيات بين النزاع القروسطي والنزاع الراهن، إنما اكتشفتُ مع الوقت أن الترابطات بينهما هي أعمق مما تبدو في الظاهر. وقد توصلتُ الآن إلى الاعتقاد الجازم بأن الحملات الصليبية هي أحد الأسباب المباشرة للنزاع القائم في الشرق الأوسط اليوم. أعرف أن إعلاني هذا قد يبعث على الدهشة والإجفال، إنما لا يسعني إلاّ أن أغتنم هذه الفرصة لكي أمعن النظر فيه وفي العمق.

وحتى يتأتى لي ذلك، سأحاول أن أقيم عُرفاً أُطلق عليه اسم «الرؤية الثلاثية». فعندما نسعى إلى أن نكون موضوعيين، عادةً ما نقول إننا نريد أن نرى وجهي المسألة «كليهما». لكن في الصراع الطويل هذا بين الديانات الثلاث، هناك ثلاثة وجوه وليس وجهين فقط. وعند كل نقطة سأحاول أن أتناول موقف ووجهة نظر اليهود والمسيحيين والمسلمين. فمنذ الحملات الصليبية وإلى يومنا هذا، تورطت الديانات الثلاث جميعاً، بشكل

(*) هذا ما يقوله اليهود، وعندنا نحن المسلمين أن إبراهيم إنما أراد التضحية ببكره إسماعيل. والحديث عن صلب المسيح وكونه ابن الرب إن هو إلا اعتقاد المسيحيين فاقتضى التنويه (الناشر).

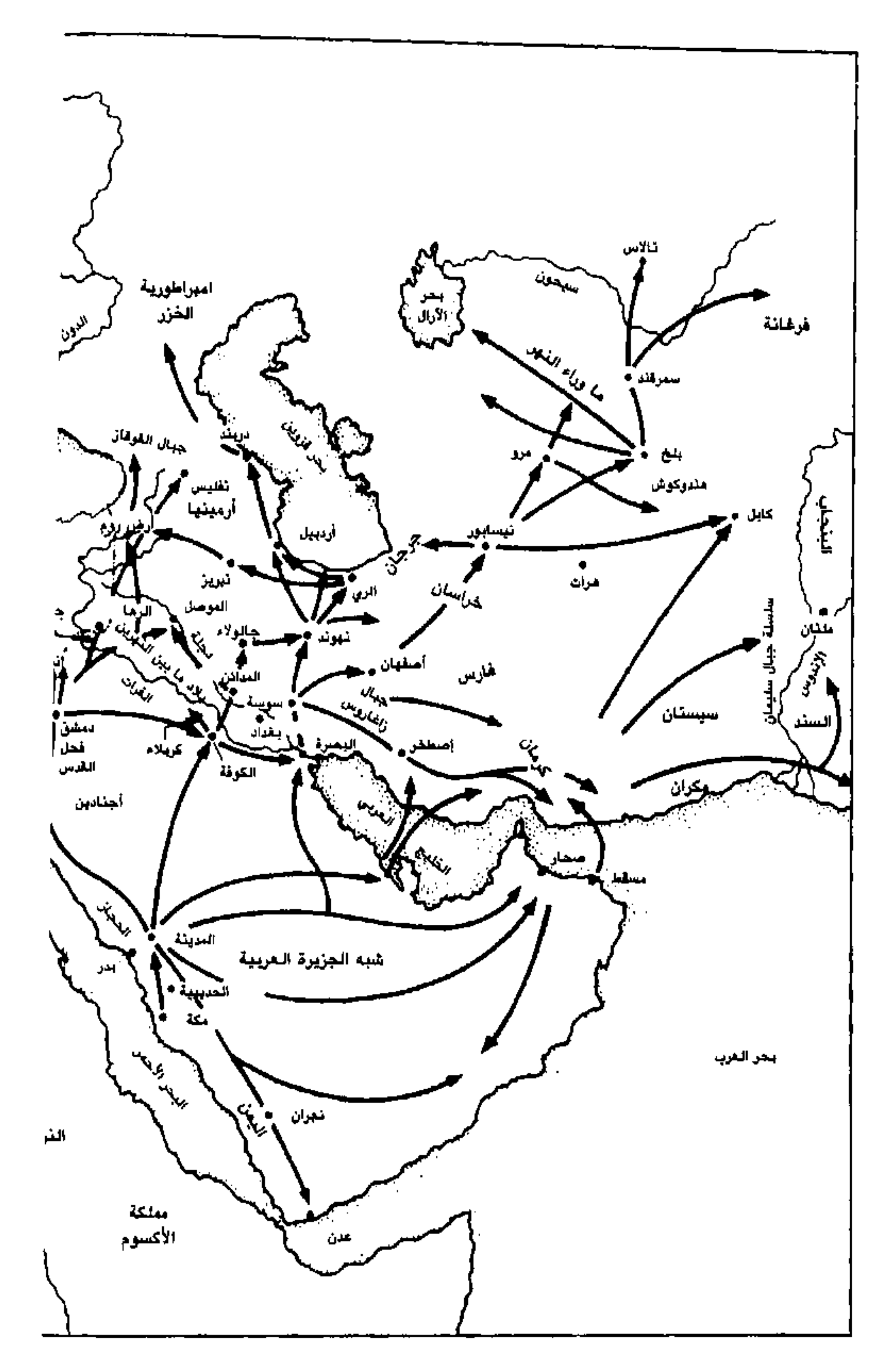
أو بآخر، في حروب مقدسة ضد بعضها بعضاً. وأن العلاقة الأصلية التي شدّت الواحدة منها إلى الأُخريين لطالما تخلّلتها على امتدادها وقائع القسوة والمعاناة. وقد وقعت أعظم المآسي عندما سعت ديانة منها إلى إلغاء الديانتين الباقيتين، أو حين ضافرت اثنتان منها قواهما معاً وتجاهلتا الثالثة تجاهلاً تاماً. وإذ يكون المرء في الشرق الأوسط، ليعي بشكل حادّ ذلك الترابط القوي ما بين الديانات الثلاث. ولربما لهذا السبب بالذات، يقف أيضاً على مدى اغتراب الواحدة منها على الأُخريين. أحسب أن فكرتي هذه معقدة نوعاً ما. لكن يحدوني الأمل في أن القارىء سيتحمّلني لأنني وجدتُ أن الواحد منا ما إن يعتاد على رؤية الأمور بمنظار «الرؤية الثلاثية» حتى لا يعود يراها بالطريقة ذاتها بعد ذلك. لقد غيّرت الرؤية الثلاثية صورة الشرق الأوسط لديّ تغييراً جذرياً، وقد سلّحتني بتقييم جديد لعمل أواليات التحامل والافتئات.

إنها هي الرؤية الثلاثية ما يجعل هذا الكتاب مختلفاً نوعاً ما عن سائر الكتب التي تتحدث عن الحملات الصليبية. إنني لستُ مؤرِّخة محترفة، ولستُ يقيناً في صدد منافسة أو مزاحمة علماء القروسطيات ممن أفنوا حياتهم في دراسة الحملات الصليبية. على العكس تماماً، إنني مَدِينةٌ لهم كل الدّين، وإنني لأقرّ بمديونيتي للسير ستيفن رانسيمان، أبي الدراسات الصليبية في بريطانيا؛ وكذلك لبصيرة البروفسور جوناثان ريلي - سميث الثاقبة. كما أنني مَدِينةٌ لنورمان دانيل، وفرانسيسكو غابريلّي، وأمين معلوف، لجهة عملهم على الرؤية الإسلامية للحملات الصليبية؛ ولشلومو إيدلبرغ وإليعيزر شفايد في استطلاعاتهما لها من الزاوية اليهودية. وقد حاولت هنا أن أجمع أعمال هؤلاء الباحثين معاً، بحيث يتسنى لنا أن نرى صورة ثلاثية الأبعاد للمسيحيين والمسلمين واليهود وهم متورطون في نزاع مهلك فيما بينهم. وحيث إنه لدينا في الوقت الحاضر كذلك ثمة استقطاب للمصالح لا مندوحة عنه، فليس لي أن آمل بمنافسة رواية عاموس إيلون الأسرة عن التاريخ الغريب والمعضلات العميقة للصهيونية ولدولة إسرائيل. كما انني لا أُجاري إدوارد سعيد في معرفته الواسعة والمتقدة عاطفةً المتضمنة في كتابه الشهير: «الاستشراق»، الذي تتبّع فيه آثار تاريخ العداء الغربي للشرق. لقد كنتُ بحاجة إلى تبصّر هؤلاء الكتّاب والباحثين وغيرهم كثيرين. ومرة أخرى، حاولت أن انعم النظر في الحجّة اليهودية على خط موازٍ مع الحجة العربية والإسلامية.. وأهمّ من ذلك، أن أُدرج هنا مساهمة الغرب المسيحي في حيثيات النزاع الراهن. فمن أجل تكوين معرفة جليّة بأي دين أو مأثور، من المهمّ قطعاً أن يعزل الدارسون الأمور عن بعضها ويتناولوا كلاً منها على حدة. لكن من الأهمية بمكان، في بعض الأحيان، أن يُعاد جمعها معاً من جديد.

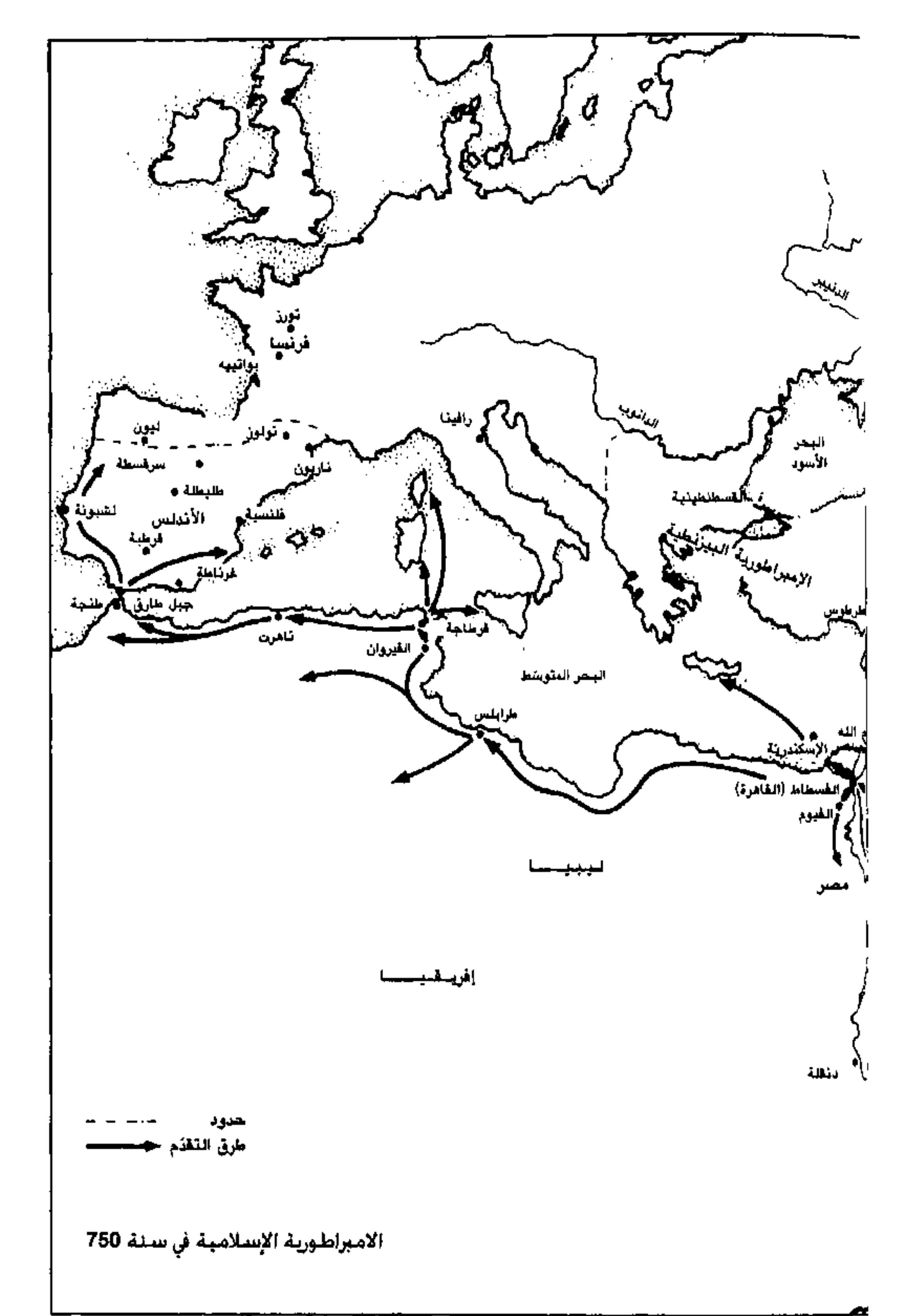
إن الأدب واللاهوت هما مجال اختصاصي. وهذا يعني أن كتابي عن الحملات الصليبية لا بد وأن يكون مختلفاً عن كتابٍ يضعه مؤرِّخ محترف. مع ذلك، أرى أن مجالَيْ اختصاصي بالذات مناسبان بنوع خاص للموضوع المبحوث هنا. فاللاهوت والأدب كلاهما يعلِّمان المرء أن يقرن النظير بالمتخالف، والشبيه بغير الشبيه؛ فيتسنى استخلاص حقيقة جديدة من خلال ذلك. فكلا الاختصاصين يُوفِّران بديلاً عن النظرة العقلانية البحتة إلى العالم، وكلاهما يعيران التفاتاً إلى الميثولوجيا، لكونهما يأخذان الخيال مأخذ الجدّ فعلاً. والأدب بالخصوص يُعرِّفنا على قوة العاطفة كقوة لا يُستهان بها في هذا العالم، ويُرينا أن أفكارنا ليست محض دماغية على الإطلاق. فالحملات الصليبية، نظير النزاع الراهن تماماً، لم تكن حركات عقلانية بالتمام بحيث يُمكن تفسيرها أو تعليلها بأطماع محض اقتصادية أو إقليمية، أو بصدام الحقوق والمصالح. لقد أجَّجتها، ولدى كل الأطراف دونما استثناء، الأساطير والعواطف والأهواء التي كانت أفعل بكثير في حضّ الناس على الفعل من أي دافع سياسي خالص. ثم إن الحروب المقدسة القروسطية في الشرق الأوسط، ما كانت لتحلّ بالمعاهدات العقلانية أو بواسطة التسويات الإقليمية الخالصة. ففي صلب المشكلة، كانت هناك عواطف جوهرية تمسّ هوية المسيحيين والمسلمين واليهود، وكانت على درجة من القداسة بالنسبة لهوية كلٍ من هؤلاء، وهي لم تتبدل كثيراً في الحروب المقدسة الحالية.

لن أتطرق إلى الأسلحة المستعملة في الحروب المقدسة، قديماً وحديثاً، ولا إلى جوانبها الاقتصادية أو العسكرية. فتاريخها هو تاريخ الأساطير والعواطف والأهواء الدينية التي ارتبطت بسياسات عنفيّة وذرائعية. ولأنني أود أن أطوِّر هذه الرؤية الثلاثية، حرصت على ألا أتناول في الكتاب الحروب المقدسة التي تشهدها إيرلندا الشمالية أو أميركا الجنوبية هذه الأيام. بل سأركِّز بحثي على الصراع الطويل بين اليهود والمسيحيين والمسلمين الذي بدأ قبل ما يربو على ألف سنة، وأدى إلى أحداث مأساوية وكارثية في قرننا هذا.

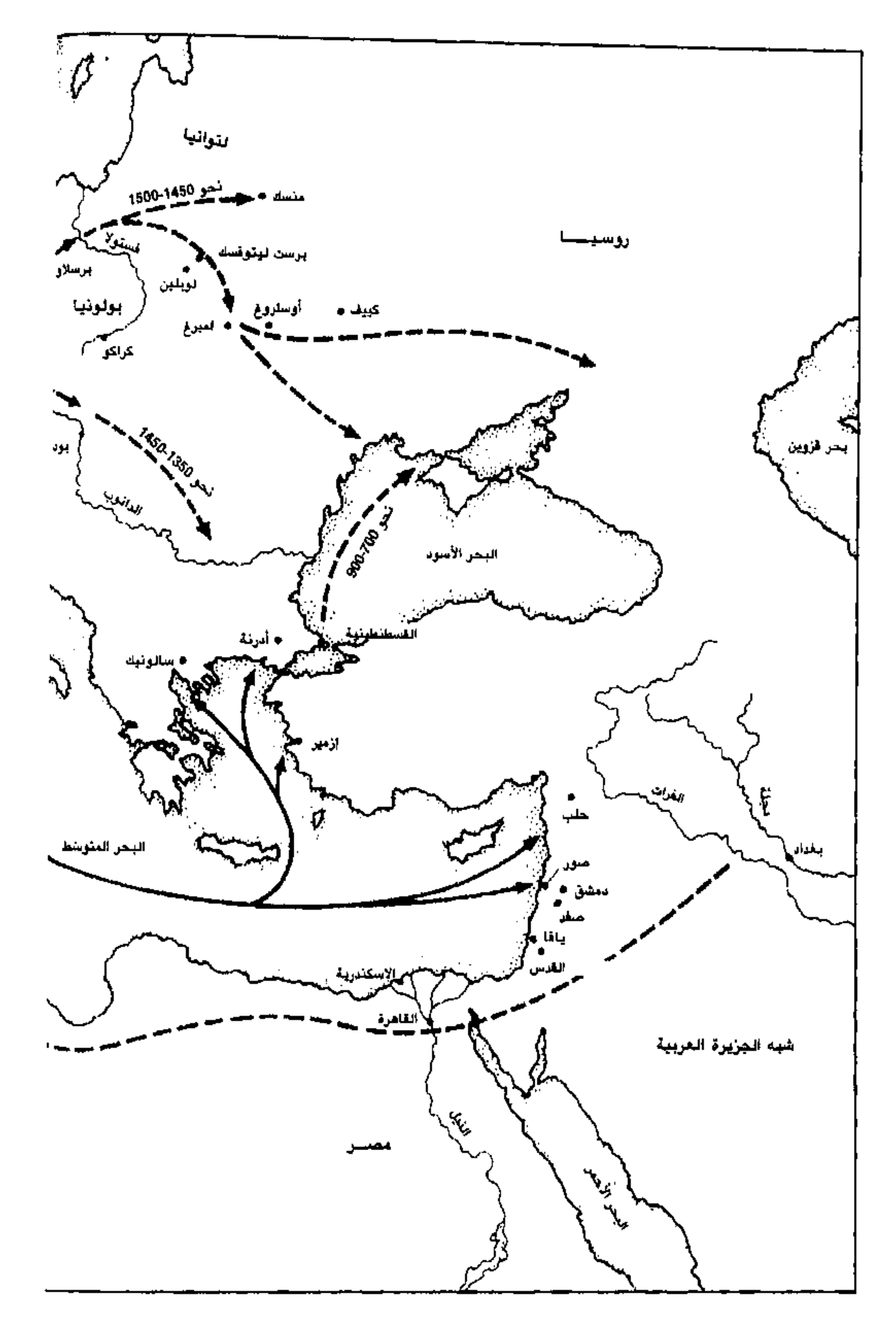
ليس من السهل أبداً أن يرى المرء تحاملاته وتحيّزاته القديمة تتحطم أمام ناظريه؛ وإنه لمما يؤلم حقاً أن يُعاين المرء بأمّ العين ما ارتكبته ثقافته هو من خطايا وآثام. ومن العسير، بنوع خاص، الدخول في ثقافة الآخر، إنْ لم يكن مستحيلاً. لقد حاولتُ بالتأكيد أن أدخل إلى أذهان الصليبيين حتى نُدرك ماذا كان يجول في خاطرهم حقاً عندما ذبحوا المسلمين واليهود تدليلاً على محبتهم لله. كذلك حاولت أن أصل إلى فهم أعمق لليهودية وللإسلام. وقد كان صعباً عليّ أن أنفض عني مفاهيمي ذات التكوين المسيحي فيما خصّ الدين. وكُلّي أمل في أن يغفر لي اليهود والمسلمون أية أخطاء أو عثرات قد أكون وقعت فيها فيما يلي من صفحات. فالرحلة إلى التفاهم والسلام ستستغرق منا جميعاً زمناً طويلاً.



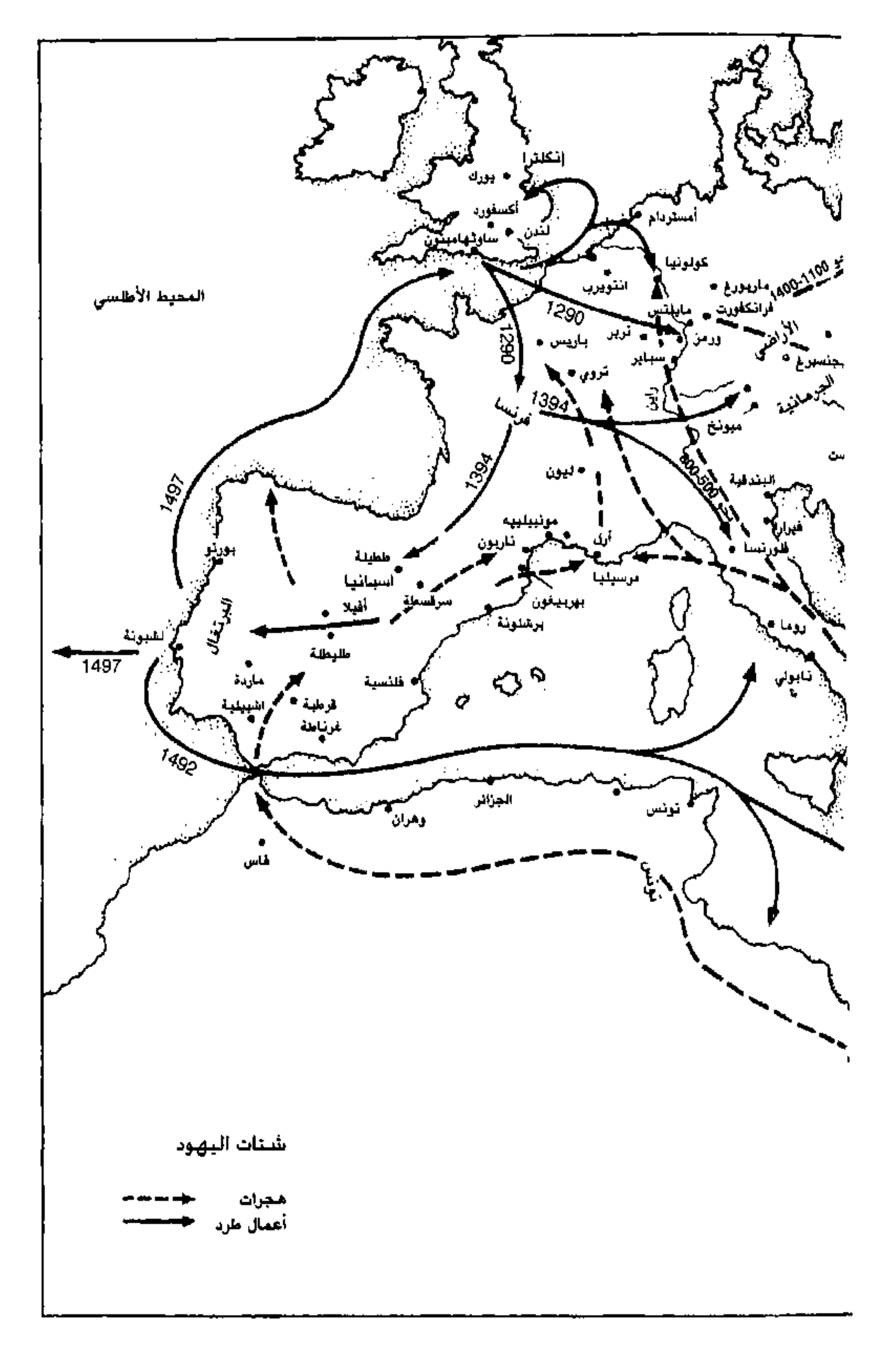
امبراطورية
الخزر
الدون
بحر
الآرال
سيحون
تالاس
فرغانة
ما وراء النهر
سمرقند
بلخ
مرو
هندوكوش
كابل
نيسابور
هراة
جرجان
خراسان
جبال القوقاز
تفليس
أرمينيا
دربند
بحر قزوين
أردبيل
تبريز
الري
الموصل
الرها
جالولاء
نهاوند
أصفهان
فارس
سوسة
بغداد
المدائن
دجلة
الفرات
البصرة
الكوفة
كربلاء
دمشق
فحل
القدس
أجنادين
إصطخر
جبال زاغاروس
كرمان
سيستان
سلسلة جبال سليمان
ملتان
السند
الإندوس
البنجاب
مكران
الخليج العربي
صحار
مسقط
المدينة
الحجاز
بدر
الحديبية
مكة
شبه الجزيرة العربية
البحر الأحمر
نجران
اليمن
عدن
مملكة
الأكسوم
بحر العرب



الامبراطورية الإسلامية في سنة 750



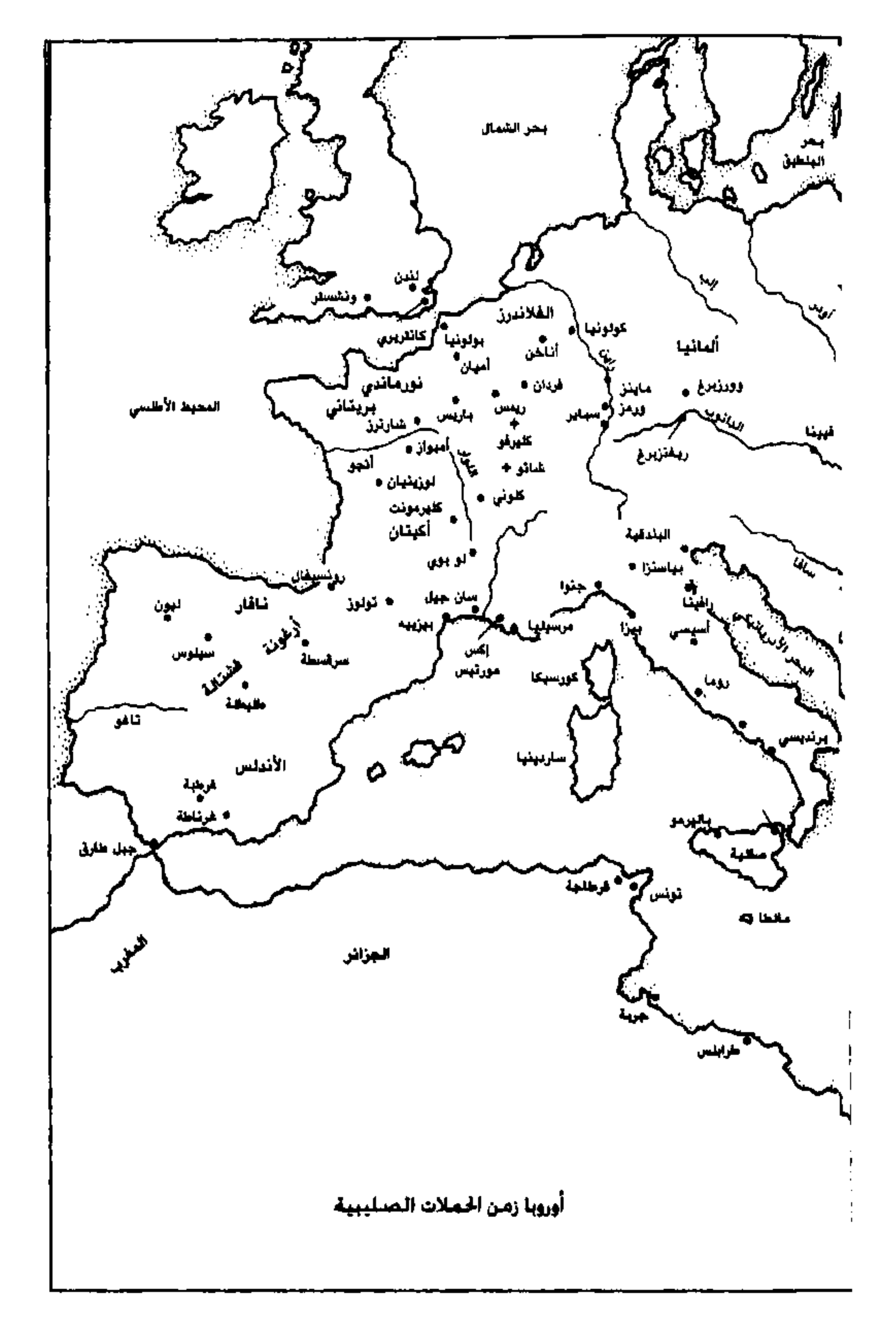
لتوانيا
نحو 1450-1500
منسك
روسيـــا
فستولا
برست ليتوفسك
برسلاو
لوبلين
بولونيا
أوسلروغ
كييف
لمبرغ
كراكو
بود
نحو 1350-1450
الدانوب
نحو 700-900
البحر الأسود
بحر قزوين
القسطنطينية
أدرنة
سالونيك
ازمير
حلب
الفرات
بغداد
البحر المتوسط
صور
دمشق
صفد
يافا
القدس
الإسكندرية
القاهرة
شبه الجزيرة العربية
مصـــر
النيل
البحر الأحمر



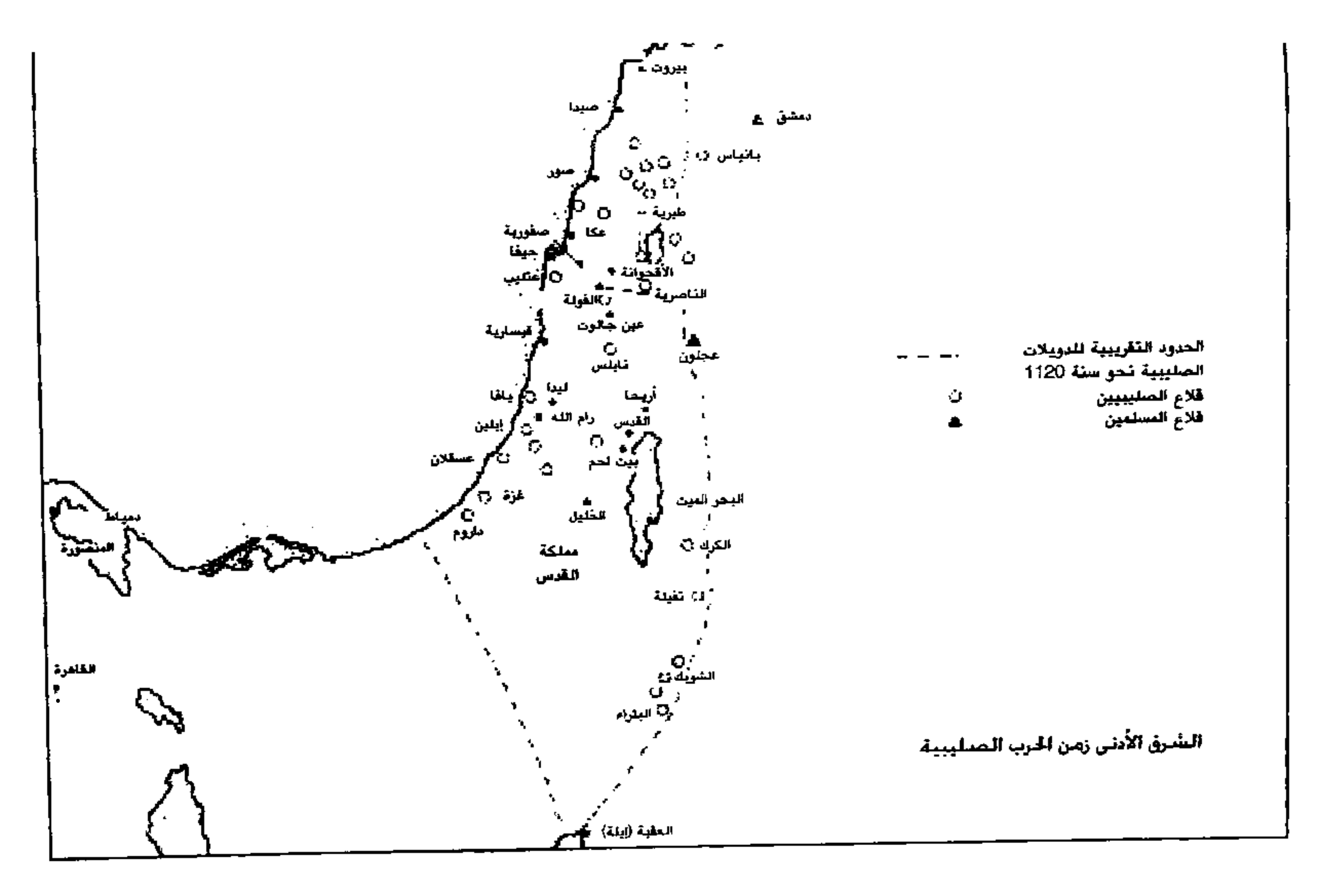
إنكلترا
يورك
أكسفورد
لندن
ساوثهامبتون
أمستردام
كولونيا
انتويرب
ماربورغ
فرانكفورت
ماينتس
ورمز
تريير
سباير
باريس
تروي
فرنسا
الأراضي الجرمانية
ميونخ
ليون
البندقية
فيرارا
فلورنسا
مونبلييه
ناربون
آرل
مرسيليا
بربينيون
برشلونة
سرقسطة
اسبانيا
أفيلا
طليطلة
ماردة
اشبيلية
قرطبة
غرناطة
فلنسية
البرتغال
بورتو
لشبونة
المحيط الأطلسي
روما
نابولي
الجزائر
وهران
تونس
فاس
1290
1290
1394
1394
1497
1497
1492
1400-1100
800-500
شتات اليهود
هجرات
أعمال طرد



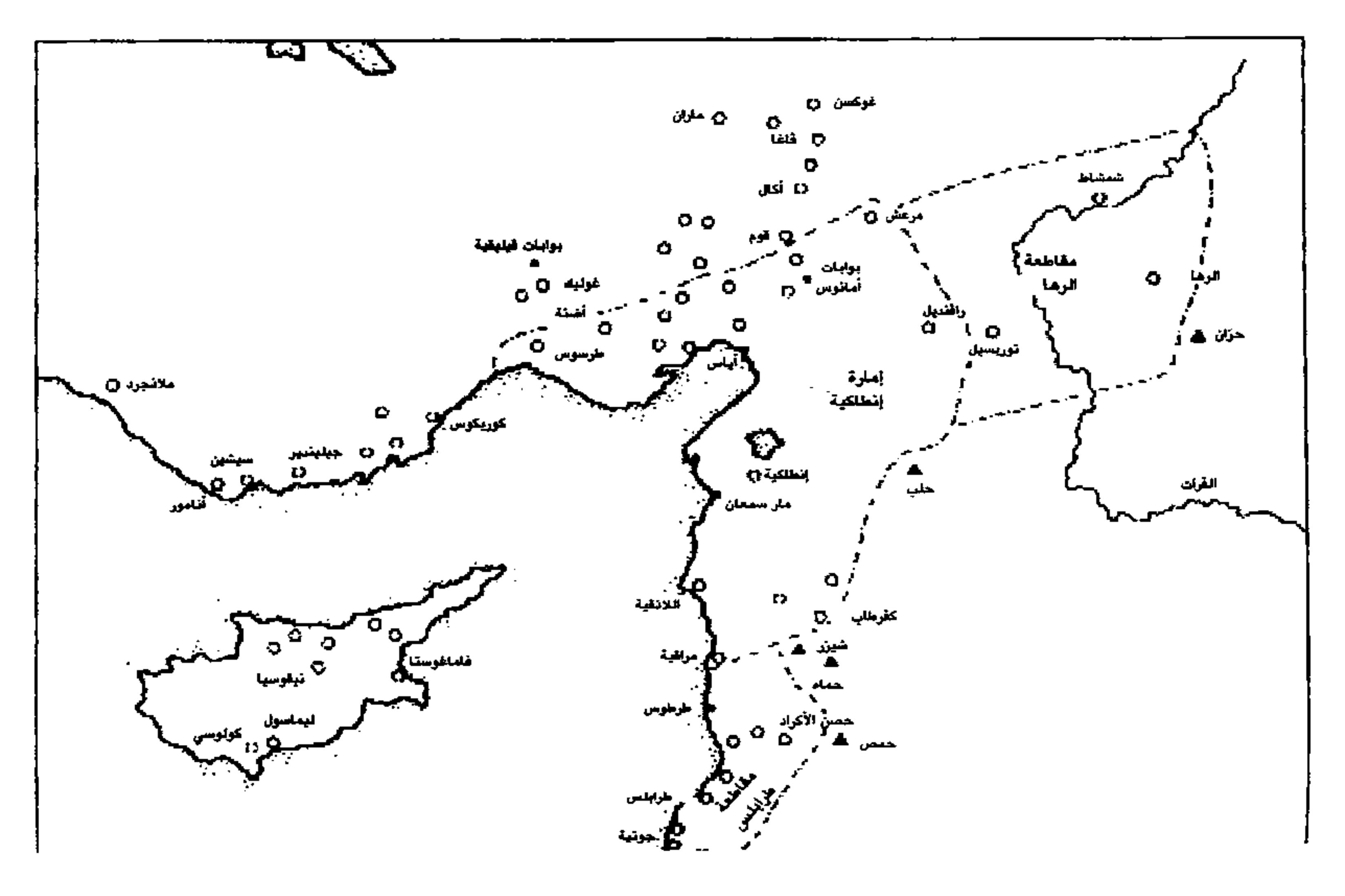
روسيا
بحر قزوين
هنغاريا
بودابست
بلغراد
بلغاريا
الدانوب
البحر الأسود
نيش
صوفيا
القسطنطينية
بيرا
البوسفور
أدريانوبل
سيفيتوت
نيكويا
قيصرية
دوريليوم
كوبادوسيا
بحر إيجه
إزمير
إفسس
أثينا
لوديسيا
أنطاليا
بودروم
رودس
سيس
طرسوس
حلب
إنطاكية
اللاذقية
الرها
الموصل
فارس
دجلة
بغداد
بلاد ما بين النهرين
قبرص
طرابلس
بيروت
صيدا
صور
عكا
يافا
كريت
البحر المتوسط
الأمبراطورية السلجوقية
البحر الميت
الكرك
الإسكندرية
دمياط
المنصورة
القاهرة
مصر
النيل
البحر الأحمر



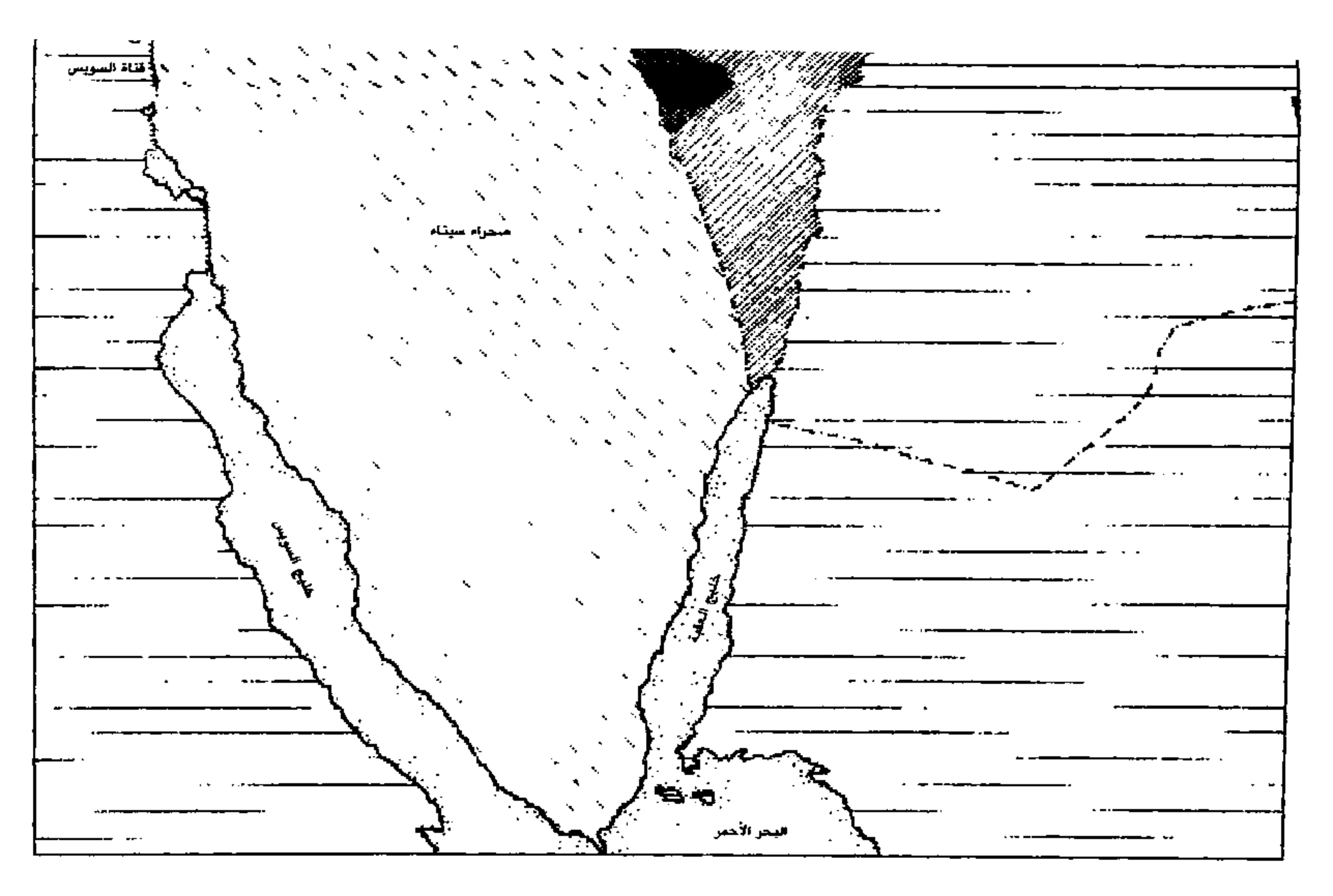
أوروبا زمن الحملات الصليبية

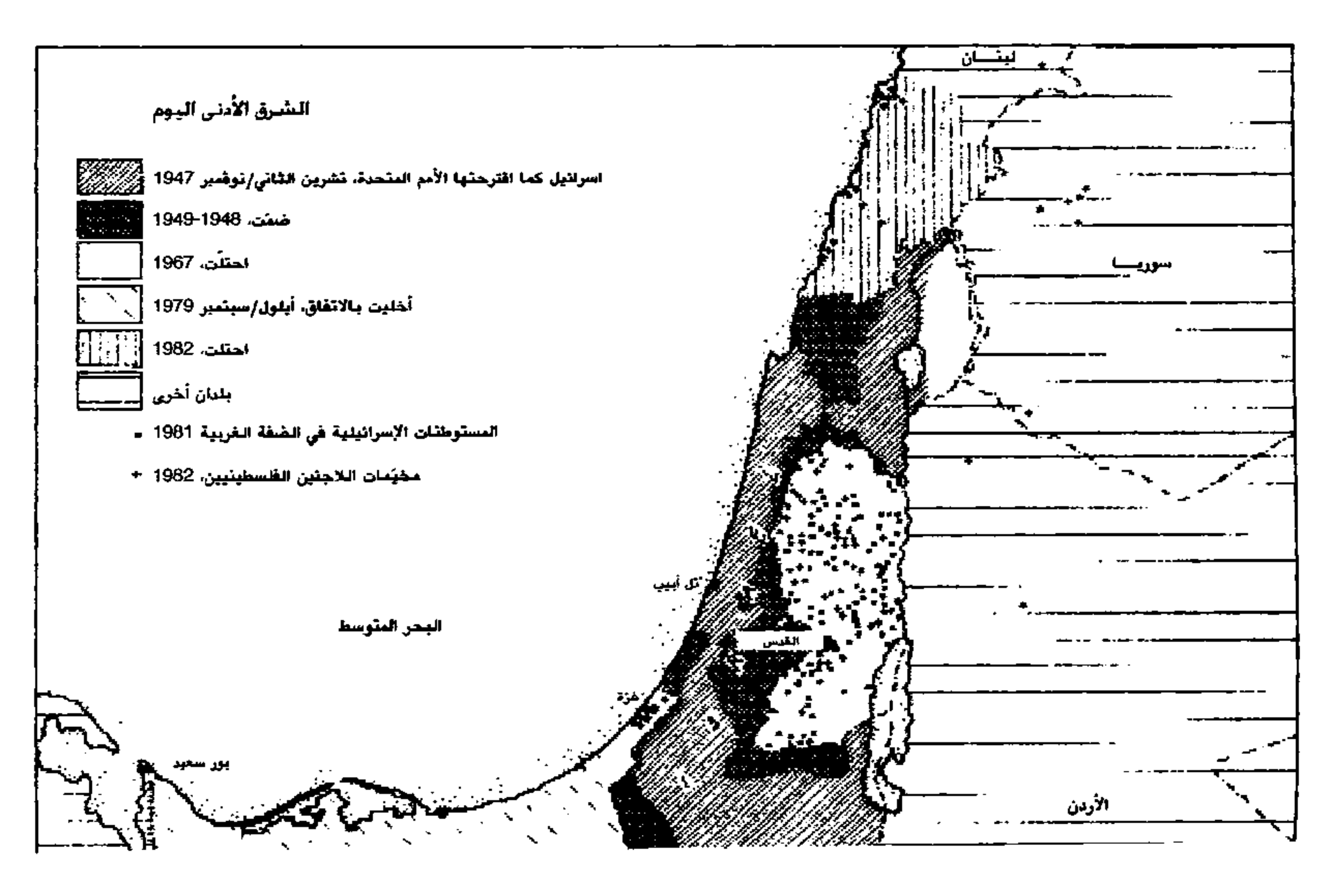


الشرق الأدنى زمن الحرب الصليبية

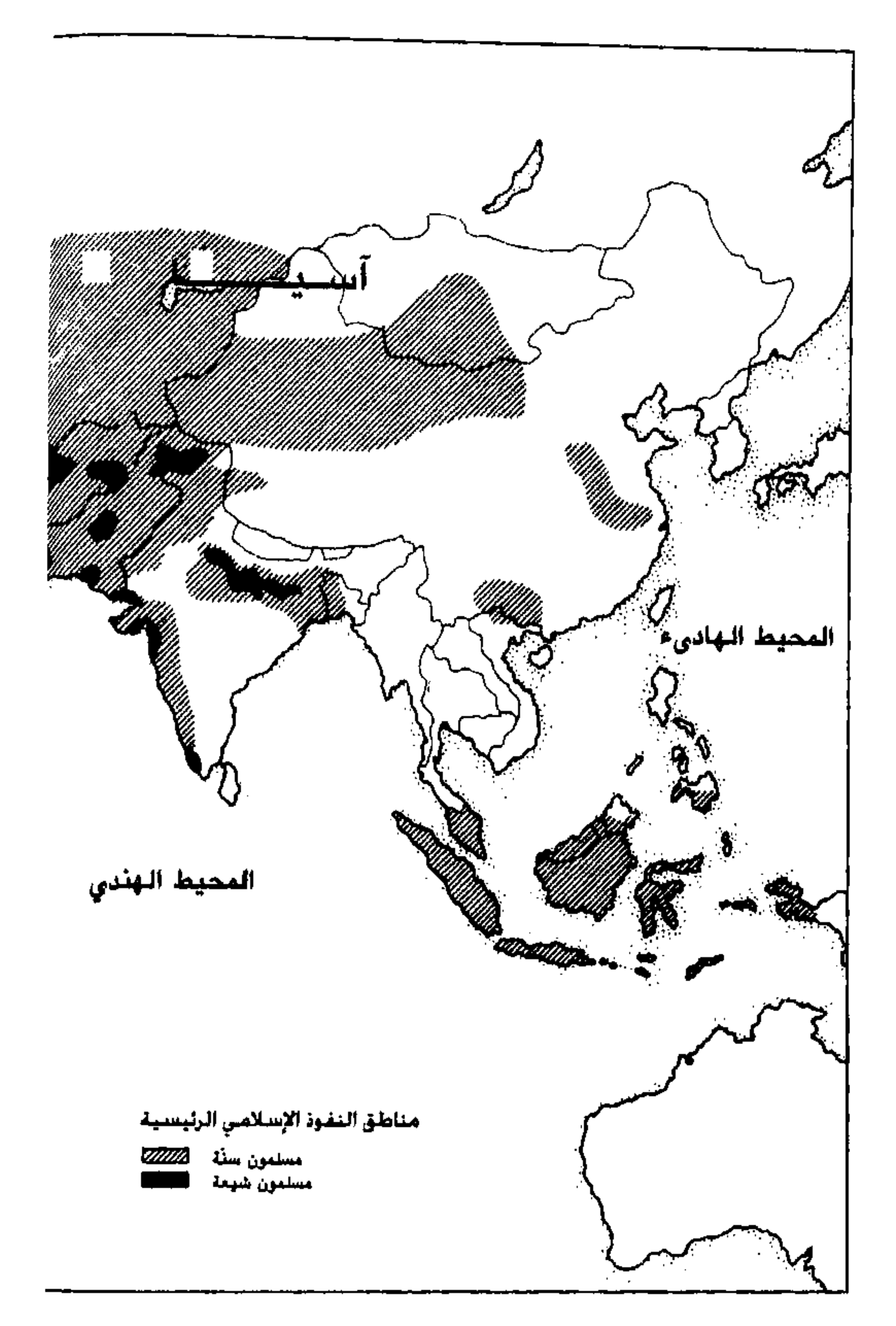


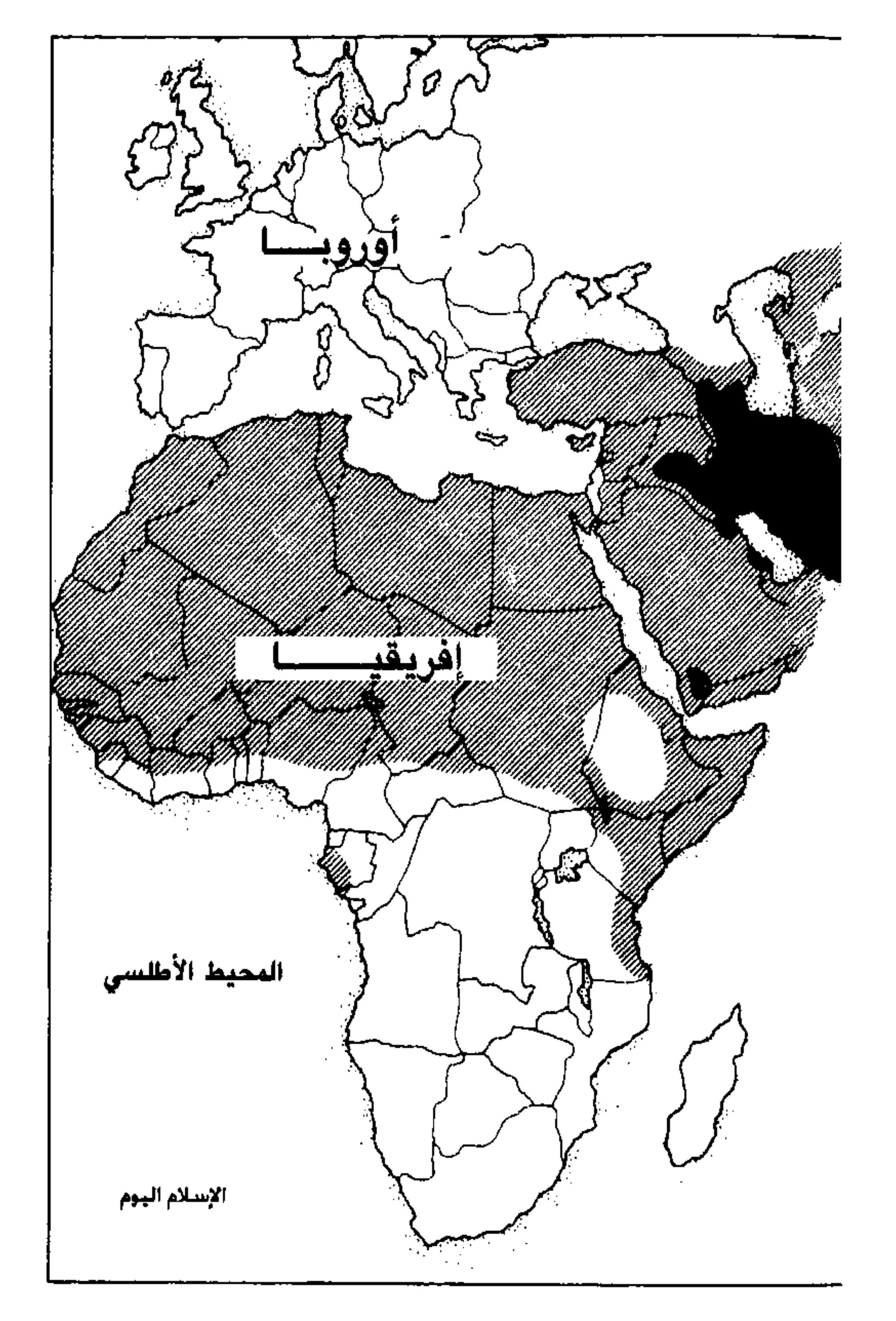
غوكسن
ماران
مرعش
بوابات قيليقية
بوابات
أمانوس
طرسوس
آياس
كوريكوس
أنامور
إمارة
إنطاكية
إنطاكية
مار سمعان
حلب
القرات
مقاطعة
الرها
الرها
حرّان
شمشاط
توربسيل
اللاذقية
كفرطاب
شيزر
حماه
مراقية
طرطوس
حصن الأكراد
حمص
طرابلس
مقاطعة
طرابلس
فاماغوستا
نيقوسيا
ليماسول
كولوسي


قناة السويس
صحراء سيناء
خليج السويس
خليج العقبة
البحر الأحمر



الشرق الأدنى اليوم
اسرائيل كما اقترحتها الأمم المتحدة، تشرين الثاني/نوفمبر 1947
ضمت، 1948-1949
احتلت، 1967
أخليت بالاتفاق، أيلول/سبتمبر 1979
احتلت، 1982
بلدان أخرى
المستوطنات الإسرائيلية في الضفة الغربية 1981
مخيّمات اللاجئين الفلسطينيين، 1982
لبنان
سوريا
تل أبيب
القدس
غزة
الأردن
البحر المتوسط
بور سعيد


آسيا
المحيط الهادىء
المحيط الهندي
مناطق النفوذ الإسلامي الرئيسية
مسلمون سنة
مسلمون شيعة


أوروبا
إفريقيا
المحيط الأطلسي
الإسلام اليوم

القسم الأول

رحلةٌ إلى ذاتٍ جديدة

الفصل الأول

في البدء، كانت الحرب المقدسة.. لماذا؟

في 25 تشرين الثاني/نوفمبر 1095، وأمام مجمع عُقد في كليرمون، دعا البابا أوربان الثاني إلى إطلاق الحملة الصليبية الأولى. بالنسبة لأوروبا الغربية، كانت الحملة حدثاً حاسماً وتكوينياً، وما زالت له آثاره وذيوله في الشرق الأوسط حتى يومنا هذا. فقد دعا أوربان، وهو يخطب في حشد غفير من الكهنة والفرسان والفقراء، إلى شنّ «حرب مقدسة» على الإسلام. وشرح ذلك قائلاً إن الأتراك السلاجقة، ذلك العرق البربري القادم من وسط آسيا، والحديث العهد بالإسلام، قد اكتسح بلاد الأناضول في آسيا الصغرى (تركيا الحالية) واستولى على تلك المناطق من أمبراطورية بيزنطة المسيحية. وحثّ البابا فرسان أوروبا على أن يُوقفوا التقاتل فيما بينهم، وينضووا تحت لواء قضية مشتركة ضد أعداء الله هؤلاء. وصاح بالحاضرين: إن الأتراك «عرقٌ ملعون، عرقٌ غريب تماماً عن الله، وهم حقاً جيلٌ لم يتوجه بقلبه أو يعهد بروحه إلى الله»[1]. إن قتل هؤلاء الوحوش الكفرة عمل مقدس. فالواجب المسيحي يقضي «باستئصال هذا العرق الفاسد من أراضينا»[2]. وبعد أن يطهّروا آسيا الصغرى من رجس المسلمين، يتعيّن على الفرسان أن ينخرطوا في مهمة أكثر قُدسيةً بعد؛ ألا وهي الزحف على مدينة أورشليم المقدسة وتحريرها من الكفّار. فمن العار أن يكون قبر المسيح في أيدي المسلمين!

لقي نداء أوربان استجابةً فائقة. فقام الوعّاظ الشعبيون، من أمثال بطرس الناسك، بنشر أنباء الحملة الصليبية على الملأ؛ وفي ربيع 1096، انطلقت باتجاه الشرق خمسة جيوش قوامها زهاء 60 ألف مقاتل، يصحبهم جمهور من الحجّاج غير المقاتلين ومعهم زوجاتهم وعائلاتهم. تبعتهم في خريف العام نفسه خمسة جيوش أخرى قوامها 100 ألف رجل، وحشد من الكهنة والحجّاج كذلك. كانت الأرقام مذهلة بمقاييس ذلك العصر[3]. وحين اقتربت الجيوش الأولى من العاصمة القسطنطينية، بدا للأميرة المذعورة والمذهولة

معاً، آنا كومنين، كما لو أن «الغرب برمّته، وكل الأرض الممتدة من وراء البحر الأدرياتيكي إلى عمودي هرقل (جبل طارق)، تُبدِّل موقعها وتنزاح إلى داخل آسيا في كتلة متراصّة، حاملة معها كل ما تملك»[4]. بدا ذلك للبيزنطيين المحنّكين كما لو أنه غزو همجي هائل، كذاك الغزو الذي دمّر الامبراطورية الرومانية في أوروبا. كان الغرب يغزو الشرق لأول مرة في العصر الحديث، وهو مفعم بالتديُّن العدواني للحرب المقدسة؛ هذا التديُّن الذي سيطبع بطابعه كل أوجه تعامل الغرب مع الشرق في المستقبل. كانت الحملة الصليبية هذه أول عمل تعاوني لأوروبا الجديدة وهي تحبو خارجةً من عصور الظلام[*]. وقد راقت الحملة لطبقات المجتمع وفئاته كافة: البابوات، والفرسان، والنبلاء، والكهنة، والجنود والفلاحون. فباع الناس كل ما يملكون لكي يُجهِّزوا أنفسهم لهذه الحملة الطويلة المحفوفة بالمخاطر. لم يكونوا بوجه عام مدفوعين بالشهوة للكسب المادي، بل كانت تتملّكهم عاطفة دينية قوية. فخاطوا الصلبان على ملابسهم، ومشوا قاصدين الأرض التي مات فيها يسوع المسيح ليفتدي العالم. لقد كان حجًّا تعبّدياً، وفي الوقت ذاته حرباً استئصالية.

من الواضح أن الحرب الصليبية جاءت استجابة لحاجة عميقة في نفوس مسيحيي أوروبا. ومع ذلك، فإننا في معظمنا لا نتردد اليوم في شجب الحملات الصليبية بأنها شريرة وتتنافى مع الروح المسيحية. فبرغم كل شيء، لقد دعا يسوع أتباعه إلى أن يحبّوا أعداءهم، لا إلى استئصالهم، إذْ كان مُسالماً، وما يجمعه بغاندي ربما كان أكبر من كل ما يجمعه بالبابا أوربان. ومع ذلك، فإنني أرى أن الحرب المقدسة هي عمل مسيحي في العمق. فعلى غرار اليهودية والإسلام، ثمة ميل متأصل في المسيحية إلى العنف، على الرغم من كل المسالمة المأثورة عن المسيح. إن الديانات الثلاث وثيقة الصلة ببعضها من الناحيتين التاريخية واللاهوتية، وأتباعها جميعاً يعبدون الربّ نفسه، وتعاليم الديانات الثلاث كافة مكرّسة بطريقة أو بأخرى للحب والخير. مهما يكن، فقد طوَّرت الديانات الثلاث، دونما استثناء، نمطاً من الحرب المقدسة والعنف متماثلاً إلى حد بعيد. ويبدو أنه ناشىء من إكراه عميق متأصل في ناموس التوحيد، ألا وهو عبادة ربٍّ واحدٍ أحد. وهذا النمط منتظم مثل النموذج اليونغي الأصلي[**]. لقد حاول المسيحيون الأوروبيون على مدى أكثر من ألف سنة أن يصمدوا في وجه نزعة العنف هذه، وأن يُبقوا المسيحية ديناً

(*) عصر الظلام، أو العصور المظلمة Dark Ages، هي الفترة الممتدة من حوالى 476 إلى حوالى 1000 ب.م، وتوسعاً تحيل إلى القرون الوسطى. (م).

(**) Jungian archetype: نسبة إلى عالِم النفس السويسري كارل غوستاف يونغ (1875-1961)، الذي استنبط نظامين في اللاوعي: اللاوعي الشخصي، واللاوعي الجمعي. وهذا الأخير هو الذي تقصده المؤلِّفة أعلاه، بما هو يتضمن كل النماذج الأصلية للنزعات والميول الموروثة. (م).

للحب والسلام؛ لكن ما إن دعا البابا أوربان إلى حملته الصليبية حتى استجابوا لدعوته بتنهيدة ارتياح، وأعادوا إنتاج نمط الحرب المقدسة بدقة خارقة، لكأنهم شعروا بأنهم يقومون أخيراً بما يجري مجرى الطبيعة. لذلك، ولكي نفهم الحملات الصليبية والحروب المقدسة في أيامنا هذه، لا بد من تفحّص نمط العنف هذا، ومحاولة اكتشاف ما الذي حدا بكلٍ من الديانات الثلاث إلى الشعور بالحاجة إلى حرب مقدسة.

في حوالى 1850 ق.م، غادر رجل يُدعى أبرام داره في مدينة أور الكلدانية وارتحل إلى أرض كنعان، إسرائيل الحالية. وقد دعاه إلى الهجرة إله كشف له بأنه قرّر أن يكون الإله الخاص لأبرام وذريته من بعده. وتعيَّن على أبرام أن يُغيِّر اسمه إلى أبراهام (إبراهيم) كأمارة على مكانته الجديدة، وأن يعقد عهداً مع الإله الذي سيباركه وذريته في مقابل ذلك. ولسوف يصبح أبناء إبراهيم أمة عظيمة، وقد وعدهم الإله بأنه سوف يهبهم أرض كنعان. وهذا الحدث، كما رُويت قصته بعد ذلك بعدة قرون في «التوراة»[5]، غيَّر وجه العالم. وليس اليهود وحدهم، وهم أبناء إبراهيم من لحمه ودمه، من يرى ذلك الحدث على أنه بداية تاريخهم، بل يشاركهم في ذلك المسيحيون والمسلمون أيضاً، الذين يعتبرون أنفسهم من ذريّة إبراهيم، كما سنرى لاحقاً في هذا الفصل. لقد اضطهد المسيحيون والمسلمون اليهودَ، وشنّوا حروباً مقدسة عليهم في فترات متفرقة من تاريخهم. ومع ذلك، نجد أن كليهما يدّعيان أن الماضي اليهودي هو ماضيهما، ويريان أنهما معنيّان بالوعود التي قطعها الرب لليهود. كان هذا الوحي إلى إبراهيم بمثابة ثورة كبرى في تاريخ الأديان. وبدأ اليهود يدركون شيئاً فشيئاً أن إلههم ليس مجرد إله واحد بين آلهة عدّة، بل هو الإله الأوحد، وسائر الآلهة الأخرى هي مبتدعات بشرية ليس إلاّ. وكانت تلك فكرة غير مألوفة في العالم الوثني، حيث الناس يعبدون آلهة عديدة، وقد طوّروا بعض الديانات التي تمتاز بقوة وجمالٍ كبيرين حقاً. كان اليهود أنفسهم غير قادرين في كثير من الأحيان على الاعتقاد بأن هناك إلهاً واحداً فقط، وغالباً ما كانوا ينجرفون بشكل طبيعي وبكل يُسر نحو الوثنية. لكن التوحيد، أي عبادة الإله الواحد الأحد، رسّخ جذوره آخر الأمر في اليهودية، ثم لاحقاً في المسيحية والإسلام، هاتين الديانتين الوثيقتي الصلة باليهودية. إن هذه الديانات الثلاث ترتبط بعضها ببعض بصلات ووشائج متينة، ومع ذلك فقد قامت بينها في أزمنة مختلفة حروبٌ مقدسة شرسة. وعندي أن بذرة العديد من النزاعات القادمة موجودة في الوحي الأصلي إلى إبراهيم. فالكلمات الأولى التي تحدّث بها الإله في وحيه إلى إبراهيم كانت: «لذريتك سوف أُعطي هذه الأرض» (التكوين 7:12). ولإنجاز هذا الوعد، كان على المتحدرين من نسل إبراهيم أن يخوضوا غمار الحرب الأولى من سلسلة طويلة من

الحروب المقدسة الضارية من أجل هذه الأرض، التي ما فتيء كثير من اليهود اليوم يرونها ضرورة أساسية لوحدة وسلامة اليهودية. على كل حال، لقد أمضى الإله وهو يعد إبراهيم بإعطاء هذه الأرض إلى ذريته وقتاً أطول مما أولاه إلى تقديم المزيد من التنزيل اللاهوتي عن نفسه. وستكون الأراضي المقدسة عُنصراً مهماً وعاملاً أساسياً في قصتنا هذه.

يؤمن اليهود والمسيحيون والمسلمون جميعاً بأن الربّ قد كشف عن نفسه متدخلاً بشكل مباشر في أمور البشر من خلال أحداث غدت تاريخاً للخلاص. وكان أحد أهمّ هذه الأحداث هو «الخروج»، أي القصة الأسطورية لتحرّر اليهود من العبودية. كان بنو إسرائيل، أحفاد إبراهيم، قد هاجروا إلى مصر حوالى 1700 ق.م. وقد تدهورت مكانتهم كثيراً هناك لدرجة أنهم صاروا مجرد عبيد أرقاء بحدود 1250 ق.م. ثم تدخل الربُّ، فأبلغ نبيه موسى بأن عليه أن يعمل لإنقاذ شعبه: عليه أن يُجبر فرعون على ترك بني إسرائيل أحراراً، ومن ثم يقودهم إلى ديارهم، إلى أرض كنعان الموعودة. كان موسى متردداً جداً في القيام بما طُلب منه، لأن ذلك بدا له مهمة ميؤوساً منها. لكن الربّ وعده بأن يكون له معيناً. فروّع المصريين بأن أنزل بهم ألواناً رهيبة من البلاء والكوارث. ولمّا ظل فرعون مُصرًّا بعناد على رفضه إخلاء سبيل العبيد العبرانيين، أرسل عليه الربّ أشدَّ المهالك فتكاً على الإطلاق. فطاف ملاك الموت فوق بيوت اليهود، لكن ليقتل فقط الابن البكر لكل عائلة مصرية. لذلك، يحتفل اليهود كل عام بهذا الحدث الإنقاذي في عيدهم المُسمى بعيد الفصح، لأنه كان بياناً جلياً على مكانتهم كشعب الله المختار: فقد ميَّز الربّ بشكل قاطع بينهم وبين المصريين. وبعد هذه الكارثة، قرّر فرعون أن يدع بني إسرائيل يرحلون، وقاد موسى شعبه خارج مصر. لكن وقبل أن يبتعد اليهود كثيراً، غيَّر فرعون رأيه، فطاردهم بجيشه وأدركهم عند بحر القصب (يُترجم خطأً في العادة بالبحر الأحمر)[6]. بدا كما لو أنّ بني إسرائيل سوف يُساقون ثانيةً إلى العبودية أو حتى إلى الإبادة، غير أن الربّ تدخَّل مرة أخرى لصالحهم. فشقّ مياه البحر بحيث تمكّن موسى وشعبه من العبور دونما بلل، لكنه أغرق الجيش المصري برمته حين حاول اللحاق بهم. من الجليّ أن قصة المعجزات العنيفة هذه كانت نسخة أسطورية عن واقعة هروب العبرانيين من مصر، بيد أنّ الأسطورة كانت حاسمة في تشكيل نظرة اليهود إلى أنفسهم. وهي تُبيِّن ما تنطوي عليه نظرتهم إلى الخلاص: إنّ على شعب الله أن يعمل لإنقاذ نفسه، حتى ولو بدا وضعهم ميؤوساً منه ومُهدَّداً بأفدح المخاطر. ولسوف يهبّ الربّ إلى نجدتهم دوماً بالمعجزات التي تعطّل المجرى المعهود للطبيعة؛ وخلاص الشعب المختار يعني محق أعدائه كوجهين لعملة واحدة. إن الخلاص هو الفصل

العنيف بين ما هو عادل وما هو جائر. والمرحلة التالية من قصة الخروج تكشف النقاب عن المنظومة الإرشادية الأصلية التي ستتكرر في الديانات الثلاث، حين تنقلب رحلةٌ مقدسة أو هجرةٌ ما حرباً مقدسةً.

أصبح بنو إسرائيل الآن شعباً مستقلاً، لكن خلاصهم لم يكتمل بعدُ. كانوا لا يزالون بعدُ مجرد زمرة من القبائل غير معتادة على التحكّم بمصيرها، وكان عليهم أن يتعلموا كيف يحيون بوصفهم شعب الله المختار. لم يرتحلوا رأساً إلى «أرض الميعاد»، بل أمضوا أربعين سنة وهم يعيشون عيش البداوة في شبه جزيرة سيناء. كانت رحلة مقدسة اعتمدوا فيها تماماً، كما تخبرنا التوراة، على الربِّ الذي أطعمهم المنَّ، وسدّد خطاهم خطوةً خطوة. والأمر الذي يفوق غيره أهميةً ههنا، أن الله أعطى موسى فوق جبل سيناء الوصايا العشر، التي هي أساس التوراة أو الشريعة(7). لقد كانت هذه أعظم عطايا الربّ لشعبه، لأنها فرضت النظام الإلهي على العالم، وكانت تجلياً لإرادة الربّ. وباتباعهم الوصايا الـ 613 الواردة في التوراة والتي تحكم أدق تفاصيل الحياة اليومية، كان من الطبيعي أن يكتسب اليهود هوية مميّزة، هي في اعتقادهم من صنع الربّ وقد أوحاها إليهم مباشرةً. وعلى امتداد تاريخهم المديد، أحاط اليهود التوراة بكل الإجلال والتبجيل، ولم ينقطعوا قط عن درسها، لإيمانهم بأن الرب أنزلها على موسى خلال السنوات الأربعين التي أمضوها في البرية. وإنه لأمر ذو مغزى عميق، أن تكون بداية هذا التكوّن لذاتٍ يهودية جديدة حصلت أثناء الترحال. فالترحال والهجرة رمزان مثيران للعبور الروحاني. وبنو إسرائيل كانوا يعبرون من العار والاضطهاد إلى الكرامة والحرية؛ من الوحشة إلى العلاقة الحميمة مع الرب؛ ومن العجز إلى تقرير المصير. كذلك كانت الرحلات والهجرات أحداثاً حاسمة وتكوينية بالنسبة للمسيحيين والمسلمين أيضاً.

إن إحدى الوصايا العشر التي أُعطيت لموسى على جبل سيناء كانت: «لا تقتل». حقاً، إن معظم هذه الوصايا لتنطوي على احترام مطلق لحقوق الآخرين الثابتة. وهذا لعمري أعظم إرث جادت به اليهودية على بقية العالم. لكن، وفيما هم يتهيأون لدخول أرض الميعاد، أبلغ الرب شعبه أنه سيكون عليهم أن يخوضوا حرب إبادة طاحنة. وبإعادة شعبه إلى أرض كنعان، إنما كان موسى يُعيدهم إلى جذورهم بحكم وعد الربّ الأصلي لأبيهم إبراهيم. الأرض، إذن، أرضهم هم، لكن ثمة أقواماً أخرى تعيش فيها فعلاً، وقد اتخذتها موطناً لها منذ قرون عديدة، ومن البديهي أنها لن تتخلى لهم عن بلادها بدون قتال. كانت هذه الأقوام تقف عائقاً في وجه الخطة الإلهية، كما كانت أيضاً عدواً جوهرياً للذات اليهودية الجديدة. وحيث إنها تُعارض القيم والخطط «المقدسة» لدى اليهود، والتي لا غنى عنها لما رسمه

الربّ لهم من أقدار، فلم يكن ثمة مفرّ إذن من إبادة تلك الأقوام عن آخرها. أما حقوق الإنسان الطبيعية التي أُمر اليهود بأن يمدّوها إلى الشعوب الأخرى، فلم تكن تنطبق على الكنعانيين الذي أضحوا أعداء الله. وهذا العداء المطلق هو إحدى خصائص الحرب المقدسة. وحيث إن الكنعانيين عقبة في وجه تنفيذ الوعد اليهودي، فلا مفر إذن من القضاء عليهم، وليس ثمة إمكانية قط للتعايش السلمي معهم. قال الرب عنهم مخاطباً شعبه: «سأبيدهم»... «لا يسكنوا في أرضك» (الخروج 23:23، 33). المسألة ببساطة ليست مسألة حدود. فالكنعانيون كانوا قد بلغوا شأواً أعلى من العبرانيين في المضمار الثقافي، ونمط عيشهم سيكون حتماً شديد الجاذبية للبدو المنهكين. وسيكونون، والحال هذه، قادرين على تدمير هذه الذات اليهودية المتكوّنة حديثاً ومعها دين التوحيد الوليد، الذي كان بعدُ ثورياً جداً، وبالتالي سريع العطب لكأنه النبتة الرخصة. فمن السهل جداً أن يتمكّن الكنعانيون من إغواء بني إسرائيل بعقائدهم من عبادة الخصوبة وعبادة الأصنام. لذلك أعطى الرب موسى تعليمات شديدة الوضوح، وهي ترد مراراً وتكراراً في الكتاب المقدس، حول الكيفية التي يجب أن يُعامل بها هؤلاء الأعداء الجُدد وأديانهم:

> «متى أتى بك الربُّ إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطَرَدَ شعوباً كثيرة من أمامك الحثيين والجرجاشيين والآموريين والكنعانيين والفرزّيين والحويين واليبوسيين سبع شعوبٍ أكثر وأعظم منك ودفعهم الربّ إلهك أمامك وضَرَبْتَهُمْ فإنك تُحرّمهم. لا تقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم ولا تصاهرهم. بِنْتَكَ لا تُعطِ لابنه وبنته لا تأخذْ لابنك. لأنه يَرُدُّ ابنك من ورائي فيعبد آلهة أخرى فيحمى غضب الربّ عليك ويهلككم سريعاً. ولكن هكذا تفعلون بهم تهدمون مذابحهم وتكسرون أنصابهم وتقطعون سواريهم وتحرقون تماثيلهم بالنار. لأنك أنت شعبٌ مقدسٌ للرب إلهك. أيّاكَ قد اختار الربّ إلهك لتكون له شعباً أخصّ من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض». (التثنية 7:1-6)

في حرب مقدسة يهودية، لم تكن مسألة التعايش السلمي والاحترام المتبادل ومعاهدات الصلح مطروحةً أصلاً. فالمملكة اليهودية الصغيرة كانت جزيرة من الدين الحق وسط محيط من الوثنية المشرقية. وكان ثمة حصار ديني مضروب، وشعور عميق بعدم الأمان بطبيعة الحال. وإلى أن يشعر بنو إسرائيل بمزيد من الثقة بالنفس، ليس عليهم إلاّ أن يُقارعوا أعداءهم حتى الموت. عندما أنقذ الرب شعبه من المصريين، جرى تعطيل نواميس الطبيعة العادية؛ وعندما تعيّن على اليهود أن يرسّخوا أقدامهم في أرض الميعاد، توقف

العمل كذلك بالأخلاقيات المعهودة. وهذا عنصر حاسم في الحروب المقدسة اليهودية، ومن ثم المسيحية على حد سواء.

مات موسى قبل أن يصل إلى أرض الميعاد. فكان يشوع هو الذي قاد بني إسرائيل إلى أرض كنعان حوالى 1200 ق.م، حيث أقام وجوداً لأسباط إسرائيل الاثني عشر في أرض الميعاد بواسطة حملة عسكرية طويلة وضارية للغاية. ولقد اتبع يشوع وصايا الربّ بحذافيرها. فعندما كانت تُفتح مدينة من المدن، كانت توضع كما ينبغي «تحت الحُرم»، مما كان يعني تدميرها تدميراً تاماً وإبادة سكّانها عن بكرة أبيهم. فكان الرجال والنساء والأطفال وحتى الحيوانات يُذبحون، والمدن تستحيل أنقاضاً:

> وكان لما انتهى إسرائيل من قتل جميع سُكان عاي في الحقل في البرية حيث لحقوهم وسقطوا جميعاً بحد السيف حتى فَنُوا أنَّ جميع إسرائيل رجع إلى عاي وضربوهم بحد السيف. فكان جميع الذين سقطوا في ذلك اليوم من رجال ونساء اثني عشر ألفاً جميع أهل عاي... وأحرق يشوع عاي وجعلها تلاً أبدياً خراباً إلى هذا اليوم. (يشوع 24:8، 25، 82)
>
> وجاء يشوع في ذلك الوقت وقرض العناقيين من الجبل من حبرون ومن دبير ومن عناب ومن جميع جبل يهوذا ومن كل جبل إسرائيل. حرَّمهم يشوع مع مُدنهم. فلم يتبقَ عناقيون في أرض بني إسرائيل لكن بقوا في غزة وجت وأشدود. (يشوع 21:11، 22)

استمرت الحرب المقدسة لمئتي سنة أخرى بقيادة قُضاة وأبطال إسرائيل من أمثال: جدعون وديبورا (دبورة) وشمشون. وفيما هم ماضون في القضاء على خصومهم، كان بنو إسرائيل يسعون أيضاً إلى ترسيخ جذور عقيدتهم. وفيما كانت المدن والمزارات الوثنية تُدك دكاً، كانت المعابد تُقام ليهوه في شيلوه، ودان، وبيت إيل، وبيت لحم وحَبْرُون (الخليل).

ومن المنعطفات الحاسمة في الحملة المقدسة اليهودية، غزو الملك داود لمدينة أورشليم اليبوسية(*) حوالى العام 1000 ق.م. واعتباراً من ذلك التاريخ، ستُكرّس أورشليم «مدينة داود»، مدينة مقدسة للربّ الواحد. وبسبب هذا الاحتلال اليهودي أصلاً، ستغدو المدينة فيما بعد مقدسة لدى المسيحيين والمسلمين أيضاً. ستكون أورشليم حبكة حاسمة

(*) أسماء عديدة ومتنوعة اتخذتها تلك المدينة عبر تاريخها الحافل بالأحداث الجسام، منها: يبوس، مدينة داود، يروشالايم، أورشالم، أورشليم، إيلياء، إيلياء كابيتولينا، سالم، بيت المقدس، القدس، القدس الشريف. وسأحرص على استخدام الاسم الذي كان لها في السياق التاريخي المعني. (م).

في قصتنا هذه. لكن من المهم أن نلاحظ هنا أنها لم تصبح «مقدسة» عند اليهود إلاّ في وقت متأخر جداً من تاريخها ومن تاريخ «الشعب المختار»، وإنْ كان اليهود سيعتبرونها لاحقاً ضرورة أساسية لوحدة وسلامة اليهودية. والحقّ أن تقديسها حفل بالمفارقات. فقد ابتعد داود عن الممارسات اليشوعية عندما فتح أورشليم. فلم يذبح اليبوسيين بالرغم من أنه لم يُظهر تعففاً عن ذبح «الغوييم»، أي الأغيار من غير اليهود، بالمئات في أمكنة أخرى. يبدو أنه أراد أن يجعل من اليبوسيين أتباعاً شخصيين له، وبذلك يُمكن ضمان ولائهم نظراً إلى أن بقاءهم على قيد الحياة يتوقف عليه تماماً. وبدأ اليهود يشعرون بمزيد من الثقة بالنفس والقدرة على استغلال الكنعانيين بدلاً من النظر إليهم على أنهم أعداء ألدّاء، وبالتالي أعداء مزعجون للغاية. أراد داود أن يتخذ من أورشليم عاصمة لمملكته ومركزاً للديانة اليهودية، لذلك أمر بتابوت العهد[*]، وهو أثر نفيس من أيام التيه في البريّة، أن يُحضر إلى المدينة في موكب ظافر. ثم تساءل ما إذا كان يتوجب عليه أن يبني هيكلاً لتابوت العهد، يُحصر حضور الربّ (شخيناه) فيه بصورة غامضة. لكن الربّ منع داود من بناء معبد في أورشليم؛ وهناك روايتان بهذا الصدد: في أولاهما، قال الرب إنه كان وما زال على الدوام ربّاً رُحّلاً لم يرتبط قطّ بمقام بعينه[8]. ولعل داود، وهو ذاك الرجل الشديد التديُّن، أدرك خطر ربط الحضور الربّاني (شخيناه) بهيكل واحد تبنيه أيد بشرية. إذ يُمكن أن يؤدي ذلك إلى وثنية ترفع مكاناً دنيوياً ومبنى بشرياً إلى مصاف الربّ نفسه. وفي الرواية الثانية، منع الرب داود من بناء المعبد لأنه قد سفك الكثير من الدماء، وإنْ كان ذلك نزولاً عند أمر إلهي[9]. وكانت تلك أول إشارة تنمّ عن القلق بشأن أخلاقية الحرب المقدسة. وفي هذه الرواية، يُخبر الربّ داود أن بناء المعبد قد عُهد به إلى ابنه سليمان، «رجل السلام» (اسم «سليمان» مشتق من «شالوم»، اللفظة العبرية التي تفيد السلام).

وبالفعل، شيَّد سليمان هيكلاً، إذ كان «رجل السلام» هذا في وضع يختلف تماماً عن وضع أسلافه. فمملكة داود كانت ممزقة داخلياً، وكانت لها حدود متواضعة؛ أما سليمان فقد أقام دولة قوية ذات حدود أوسع بكثير[10]. وكان الهيكل الجديد مجرد جانب واحد من مشاريع إنشائية كانت في حقيقة أمرها جزءاً من مجهوده الحربي. وعلاوة على الهيكل الذي كان مبنى ضخماً مهيباً، أعاد سليمان بناء المدن القديمة: حاصور، مجدّو، وجازر كقواعد عسكرية لجيشه الجديد المجهّز بمركبات حربية. فجنّد آلاف العمال سُخرةً لتنفيذ مشاريع البناء هذه التي أُلبست شكل الخدمة الوطنية. ومثل كل حالات السُخرة، كانت هذه الطريقة محل استياء شديد لأنها تفتقر بنوع خاص إلى كرامة الخدمة العسكرية، ولأنها

(*) انظر بشأنه المسرد الألفبائي في آخر الكتاب. (م).

بدت وكأنها تنحطّ بالمسخَّرين إلى دَرَك العبيد. فهل كانت حالهم تختلف كثيراً عن حالة آبائهم في مصر الذين أُجبروا على بناء أهرامات الفراعنة؟ لذلك كان هناك عنصر يدعو للارتياب في بناء الهيكل منذ البداية. وحين اكتمل بناء الهيكل، كانت ثمة مفارقة أخرى بالانتظار. فعندما كان بنو إسرائيل يدخلون هذا المبنى الجديد الرائع للصلاة في حضرة الرب الواحد الأحد، كان يذكّرهم هذا لا محالة بالعبادات الكنعانية التي أُمروا بتدميرها. عندما كانوا يلجون الحرم (قُدس الأقداس)، كان يُطالعهم حوض ضخم يُدعى «البحر الذائب» قائم فوق اثني عشر تمثالاً لثيران نحاسية. كان هذا حماماً ضخماً للتطهّر، لكن منظره كان مُشابهاً لأسطورة «يام» الكنعانية عن المياه البدائية. وذكّرتهم العمدان الطويلة السائبة بـ «الأحجار المنتصبة»، رمز الخصوبة في العقائد الكنعانية التي أُمروا بهدمها. لقد صُمّم الهيكل بكامله على هيئة معبد كنعاني نمطي؛ وبدلاً من أن يُعبِّر عن عقيدة التوحيد الخالصة التي جاء بها موسى، حفل بعناصر وثنية صارخة[11]. ويبدو أنه كان جزءاً من سياسة سليمان القاضية بتمثُّل الثقافات المجاورة. كان سليمان قد وطّد نفسه حاكماً مستبداً وجبّاراً، شأن سائر ملوك المشرق، بالرغم من أن الربّ والأنبياء أصرّوا حتى ذلك الحين على أن ذلك ليس من المؤسَّسة اليهودية في شيء، لأن الربّ وحده هو القمين بإمرة شعبه. أضف إلى ذلك أن سليمان تزوّج من أجنبيات، وهذا أمر كان بغيضاً يتنافى وروح الديانة اليهودية، ويتعارض تعارضاً مباشراً مع وصايا الربّ لموسى[12]. كان سليمان عاهلاً واثقاً من نفسه، وكانت امبراطوريته قوية وآمنة. فلم يشعر أنه مهدّد من قبل الوثنية المحيطة به، وأحسّ أن قدراً من التمثّل الثقافي مقبول في اليهودية (ديانة يهوه). فلم يكن الرفض المطلق والعنيف ضرورياً لملكٍ يشعر أن الشعب المختار قد بلغ عصراً جديداً من الأمن والأمان.

بيد أن مثل هذا التمثُّل الثقافي كان شيئاً خطيراً. صحيح أن سليمان رجلٌ حكيم ومتديّن، إلاّ أن الربّ أدانه وعاقبه في النهاية على هذه الحركة التوفيقية. إذ كيف لليهود أن يحتفظوا بهويتهم الفريدة إنْ هم تمثّلوا ثقافة غريبة عنهم؟ لكن ملوكاً بعده تلهّوا بالوثنية والتمثُّل الثقافي، فانجذب عامة الناس انجذاباً مهلكاً إلى عبادة الخصوبة الوثنية الكنعانية: فعندما هدّد القحط محاصيلهم الزراعية، لم يجد بنو إسرائيل غضاضةً في التحوّل إلى عبادة الإله بعل كجيرانهم الذين كانوا يؤمنون بأن في مقدورهم التلاعب بآلهتهم لحملها على إنزال المطر. وقد دلّل أنبياء كإلياس وإيليا (إليشاع) على أن هذا موقفٌ منافٍ للدين ولا جدوى منه، وشنّوا حرباً كلامية ملتهبة عليه، ولجأوا إلى أعمال عنف ضد مثل هذه الوثنية المتفشية[13]. ولم يكن هيكل سليمان هو الحرم المقدس الوحيد في أرض الميعاد،

فقد استمرت المعابد الأخرى الأقدم عهداً منه تعمل، وأدخل الكهنة جوانب من العبادات الوثنية إلى طقوس اليهودية وشعائرها. كان أمراً طبيعياً أن يتأثروا بالمناخ الديني المحلي السائد، ولم يكونوا بعد مستعدين لعقيدة التوحيد الصارمة التي كان الأنبياء والحكماء عاكفين آنذاك على تطويرها.

وفي موازاة هذا النزاع الديني في الأراضي المقدسة، كان ثمة انقسام سياسي أيضاً. فقد انفصلت القبائل الشمالية عن الملوك الجنوبيين في أورشليم، وشكّلت لنفسها مملكة دُعيت بمملكة إسرائيل، وكانت تناهض مملكة يهودا الأصغر حجماً في الجنوب. ولن ينعم اليهود ثانيةً أبداً بالوحدة والأمن اللذين عرفوهما تحت حكم سليمان. زدْ على ذلك أن استقلالهم ظل مهدّداً باستمرار من قبل جيران أقوياء كانوا بصدد بناء أمبراطوريات جبّارة في منطقة الشرق الأوسط. وأخيراً في عام 722ق.م حلّت الكارثة. فقد غزا مملكة إسرائيل الملك الآشوري تغلات فلاسر الثالث، فتمّ ترحيل قبائل إسرائيل الشمالية العشر وأُجبرت على الاندماج، وأُبيدت من الوجهة الدينية. واختفت هذه القبائل العشر الضائعة من التاريخ إلى الأبد.

كان من الطبيعي أن تروّع مملكة يهودا بهذه الفاجعة، وأن يسعى ملوك أورشليم باستماتة إلى حماية أنفسهم من مصير مماثل. وظنّ بعضهم، مثل الملك أحاز والملك منسّى، أن التوفيقية والاندماج هما الحل المنشود. وكذلك فعل العديد من اليهود منذ ذلك الحين. لكن الملك يُوشِيّا بحث عن حل ديني لمشكلة البقاء اليهودي، وكان ذلك في العام 622ق.م. فبينما كانت أعمال الترميم جارية في الهيكل، عثر الكاهن الأكبر حلقيّا على مخطوط عتيق، ربما كان مخطوطاً لأسفار موسى الخمسة (البنتاتوخ) كلها، أو ربما كان ببساطة مخطوطاً لسِفر تثنية الاشتراع الذي انتهى بسلسلة من اللّعنات الرهيبة، أشاعت الرعب في نفس يوشيا لأنها بدت فعلاً وكأنها تحقّقت جزئياً. وكان الربّ قد أخبر موسى بأن احتلال الأراضي المقدسة يتوقف على الالتزام الدقيق بتعاليم التوراة. وفي حال ما إذا عصى بنو إسرائيل الربّ، فسوف يفقدون أرضهم:

> وكما فرح الربّ (يهوه) لكم ليُحسن إليكم ويكثّركم كذلك يفرح الربّ لكم ليفنيكم ويهلككم فتُستأصلون من الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها. ويبدّدك الربُّ في جميع الشعوب من أقصاء الأرض إلى أقصائها وتعبد هناك آلهة أخرى لم تعرفها أنتَ ولا آباؤك من خشب وحجر. وفي تلك الأمم لا تطمئن ولا يكون قرارٌ لقدمك بل يعطيك الربّ هناك قلباً مرتجفاً وكلال العينين وذبول النفس. وتكون حياتك معلقة قُدّامك وترتعب ليلاً ونهاراً ولا

> تأمن على حياتك. في الصباح تقول يا ليته المساء وفي المساء تقول يا ليته الصباح من ارتعاب قلبك الذي ترتعب ومن منظر عينيك الذي تنظر. ويردك الربّ إلى مصر في سفنٍ في الطريق الذي قُلت لك لا تَعُدْ تراها فتُباعون هناك لأعدائك عبيداً وإماء وليس من يشتري. (التثنية 28:63-67)

لقد عانى ملايين اليهود في عصرنا من إرهاب المنفى. وكان يوشيا قد رأى من قبل القبائل العشر تختفي. وإذ قرأ ما في ذلك المخطوط، شعر أن السبيل الوحيد لبقاء مملكة يهودا على قيد الحياة هو العودة إلى الدين ونبذ التوفيقية نبذاً مطلقاً[14]. فجعل هيكل أورشليم مركزاً لبعث دين موسى ويشوع. وبذا أصبحت أورشليم والهيكل لأول مرة حاجة أساسية للتجربة الدينية اليهودية. صارت العبادة في الهيكل الآن إلزامية على كل يهودي في يهودا. وتمّ تدمير المقامات والمزارات الأخرى جميعها، ودُعي الكهنة إلى الخدمة في هيكل أورشليم، حيث يُمكن مراقبتهم للتأكد من أنهم لا يُدخلون أية ممارسات وثنية على دين اليهود الخالص. وفي أيام الأعياد الكبرى والاحتفالات، كان على جميع اليهود أن «يحجّوا» إلى أورشليم ويحضروا شعائر تقديم القرابين. إذ لم يعد مسموحاً منذ ذلك الحين فصاعداً تقديم أية قرابين إلى الربّ إلاّ في الهيكل. والحجّ، الذي أضحى لاحقاً شعيرة مهمة من شعائر المسيحية والإسلام على السواء، بات الآن ممارسة محورية في الديانة اليهودية، وقد اقترن منذ البدء بهجوم متجدّد على الوثنية التي كانت على ما يظهر تتهدّد الشعب اليهودي أكثر من أي وقت مضى.

يُمكن القول عن الإصلاح الذي أدخله يوشيا أنه كان أصولياً من جهة، كونه مثّل عودة إلى الأيديولوجية القديمة، وابتداعياً تجديدياً من جهة أخرى. وقد جاء بدافع من الخوف من فقدان الأراضي المقدسة، ونظر إلى الديانة اليهودية على أنها مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بالاستحواذ المادي (الجغرافي) على أرض إسرائيل. فكان ذلك عودةً إلى دين إبراهيم. بيد أن نظرة أخرى إلى اليهودية كانت تبرز آنذاك على نحو بطيء، وكانت تجعل من الإيمان اليهودي ديناً قلبياً. فقد شدّد أنبياء من أمثال عاموس وإشعيا على أن تقديم القربان في الهيكل ليس كافياً، بل يتوجب على اليهودي الصالح أن يعتني بالفقراء والمحتاجين؛ فالرب يحبّ الرحمة والحنان أكثر من حبّه للقربان والحجّ إلى الهيكل. ومن وجهة النظر هذه، لا يُمكن للامتثال الخارجي والشعائري أن يحلّ محل الأخلاق والعدالة[15]. وكان الأفق السياسي قاتماً؛ فالامبراطورية البابلية الجديدة تهدّد بالقضاء على مملكة يهودا الصغيرة. وقد تنبأ النبي إرميا بهذه الكارثة النهائية. وعلى الرغم من مراثيه المضروب بها المثل، علّم إرميا اليهود أيضاً أن باستطاعة الشعب المختار النجاة حتى في

المنفى. حسبُهم أن يبقوا مخلصين للتوراة ويحفظوا العهد مع يهوه، حتى يبقى الرب إلههم كما كان قد تعهّد بذلك لإبراهيم[16]. وبموجب هذه النظرة التنبُّئية، لا تعود اليهودية رهناً بالاستحواذ المادي على الأراضي المقدسة.

وحلّت الكارثة في عام 589 ق.م. إذ دمّرت مملكة بابل أورشليم، وسيق معظم سكّان يهودا سبايا إلى بابل، ولم يتركوا فيها سوى عدد ضئيل من الفلاحين والفقراء. وهكذا دخلت صدمة المنفى التجربة اليهودية لأول مرة. وأثناء النفي في بابل، أصبحت له نفس الدلالات التي سيحملها مفهوم الخطيئة الأصلية في المسيحية لاحقاً[17]. صار المنفى استعارة للذنب، وكذلك للعقاب. فكان يعني حالة من الضعف المشين، وحالة من القابلية للموت؛ هجراناً لا لبس فيه من قِبَل الربّ، وإبعاداً عن أفضل ما تكونه الذات. في المنفى، لا يستطيع اليهودي أن يكون ما أراد الربّ له أن يكون، أي فرداً من شعب مستقلّ لدرجة الشراسة، يحكم نفسه بنفسه، وكائناً «على حدة»[18] في أرض الميعاد. مما لا شك فيه أن السبي البابلي شكّل صدمة عنيفة، ولكن الصدمة يُمكن أن تؤدي في أحيانٍ كثيرة إلى تبصّر ديني جديد. فهؤلاء المهجّرون اليهود لم يتلاشوا كما تلاشت واندثرت القبائل الشمالية العشر؛ ولم يُجبروا على الاندماج بالسكان الوثنيين، بل سُمح لهم أن يعيشوا في تجمعات يهودية منفصلة، وكانت تلك هي «الغيتوات» (المعازل) اليهودية الأولى في التاريخ. في تلك المعازل، كان بمقدورهم أن يكونوا بعدُ «على حدة»، وأن يلتزموا بوصايا التوراة. وقد عاش بعض المنفيين في بابل نفسها، فيما أقام آخرون في مستوطنة على ضفاف نهر شدر في منطقة سمّوها «تل أبيب». وفي تلك المجتمعات بلغت اليهودية سنّ الرشد. عندما كانوا يعيشون في استقلالٍ على أرضهم، كانت الوثنية تغويهم باستمرار. أما في المنفى، فإن الوثنية فقدت جاذبيتها إلى الأبد، وتعلّم اليهود كيف يبلغون مستوى أعمق من الالتزام الديني. ودخل الأعرافَ اليهودية العاملُ الفردي: فبدلاً من تجديدهم العهد جماعياً وسوقهم إلى الهيكل لأداء العبادات الإلزامية، أصبح يهود بابل مسؤولين شخصياً عن حياتهم الدينية الخاصة. فجدّد كل يهودي عهده الخاص مع يهوه، وبات عليه أن يتعلّم التوراة بنفسه ويتمثّلها في قلبه وعقله بحيث تغدو جزءاً من كيانه. ومن دون المعبد، صار الكتاب أكثر أهمية؛ وقادت دراسة التوراة والأنبياء العديد من المَسْبيّين إلى فهم أعمق لعقيدة التوحيد واليهودية. لقد أصبحت المسؤولية الشخصية سمة مميّزة لليهودية، وتأكدت أهمية الفرد في المنفى بطريقة جديدة كل الجدّة. لكن أقليّة منهم لم تتمكن من التكيّف تماماً مع الحياة في بابل. صحيح أن جميع اليهود حزنوا بطبيعة الحال لفقدان أورشليم، لكن أورشليم صارت أغلى وأنفس في نظر البعض منهم بسبب فقدانها بالذات. لذلك فإنهم شعروا

بكراهية جديدة جداً للأغيار (الغوييم) الذي يحولون بينهم وبين العيش حياةً يهودية كاملة:

على أنهار بابل هناك جلسنا
بكينا أيضاً عندما تذكّرنا صهيون،
على الصفصاف في وسطها علّقنا أعوادنا
لأنه هناك سألنا الذين سبونا
أن ننشد كلام ترنيمة،
ومعذِّبونا سالونا فرحاً قائلين:
«رنموا لنا من ترنيمات صهيون».
كيف نرنّم ترنيمة الربّ في أرضٍ غريبة؟
إنْ نسيتك يا أورشليم تنسني يميني.
ليلتصق لساني بحنكي إنْ لم أذكرك،
إنْ لم أفضّل أورشليم على أعظم فرحي.
أُذكُرْ يا ربّ لبني أدوم يوم أورشليم
القائلين هُدّوا هُدّوا حتى إلى أساسها.
يا بنت بابل المُخرّبة. طوبى لمن يجازيك
جزاءك الذي جازيتنا،
طوبى لمن يمسك أطفالك
ويضرب بهم الصخرة. (المزمور 137)

لقد شعر ناظم هذا المزمور أن «أرض إسرائيل» المادية ضرورية بل أساسية لهويته اليهودية. وحيث إن البابليين دمّروا أورشليم، فقد بدا الأمر له وكأنهم يدمّرون ذاته اليهودية عينها. والانتقام اللاأخلاقي الذي ينويه إنما ينبع من إحساسه اليائس بعدم الأمان.

مع ذلك، فإن الثقة الجديدة التي شعرت بها الأغلبية حدت ببعض اليهود إلى الانتظار على أمل العودة إلى صهيون(*). وفي بابل، وعد النبي حزقيال، والنبي الآخر المجهول الاسم الذي يُدعى عادةً «إشعيا الثاني»، اليهودَ بأن الله سوف يُعيدهم ثانيةً إلى أرض الميعاد، وأنهم سوف يعودون إلى أورشليم، ويُعيدون إقامة الهيكل، ويبنون «تل أبيب» مجدداً في أرض آبائهم[19]. إنما أراد الربّ فقط أن يعاقب الناس على ذنوبهم، لكنه سيجازيهم على إخلاصهم بعودةٍ مجيدة. وكان أنبياء ما قبل السبي البابلي قد بدأوا فعلاً يتطلعون إلى ذلك اليوم الذي يحكم فيه الشعب المختار العالم بأسره في عصر جديد من

(*) راجع بشأنها المسرد الألفبائي في آخر الكتاب. (م).

السلام الكوني، ينام فيه الذئب والحمل معاً[20]. إن السيطرة على العالم كانت تطوراً طبيعياً لإيمان اليهود بربٍّ واحد أحد، وقد كانت هذه الفكرة وما زالت مهمّة في كلٍ من المسيحية والإسلام: فإذا كان هناك ربٌّ واحد ليس غير، فليس للعالم إلاّ حلّ واحد فقط، ويجب أن يفضي ذلك إلى انتصار الدين الحقّ الواحد. وقد ربط الأنبياء في المنفى هذا النصر الكوني النهائي بعودة اليهود إلى أورشليم، التي غالباً ما كانوا يدعونها «صهيون»[21]. ولن يقوم بنو إسرائيل بإعادة بناء أورشليم فحسب، بل سيدشّنون أيضاً عهداً جديداً من السلام والعدل، وسوف يُجبر جميع أعدائهم السابقين على القدوم إلى أورشليم في حجٍّ تكفيري توبيّ للاعتراف بالسيادة اليهودية. ونادى إشعيا الثاني أورشليم قائلاً:

قومي استنيري لأنه قد جاء نورِكِ
ومجد الرب أشرق عليك،
لأنه ها هي الظلمة تغطي الأرض
والظلامُ الدامسُ الأُمَمَ.
أما عليك فيشرق الربُّ
ومجده عليك يُرى.
فتسير الأُمم في نورك
والملوك في ضياء إشراقك.
ارفعي عينيك حواليك وانظري
قد اجتمعوا كلهم، جاؤوا إليك.
يأتي بنوك من بعيد
وتُحمل بناتك على الأيدي.
.....
وتنفتح أبوابك دائماً،
نهاراً وليلاً لا تُغلق،
ليؤتى إليك بغنى الامم
وتقاد ملوكهم
لأن الأمة والمملكة التي لا تخدمك تبيدُ
وخراباً تخربُ الأمم.
مجد لبنان إليكِ يأتي،
والسرو والسنديان والشربين معاً
لزينة مكان مَقْدسي،

وتمجيد موضع رجليّ.
وبنو الذين قهروك يسيرون إليك خاضعين،
وكل الذين أهانوك يسجدون لدى باطن قدميك.
ويدعونكِ «مدينة الربّ»
«صهيون قُدُوس إسرائيل». (إشعيا 60:1-4، 11-14)

إن من شأن العودة إلى صهيون أن تحمل الخلاص للعالم أجمع، لأن الأغيار سيُجبرون على عبادة الإله الواحد الأحد. ولقد كانت ثمة رسالة كونية جامعة في اليهودية منذ البداية، إذ إن الربّ قد وعد إبراهيم بأن «فيك تتبارك جميع قبائل الأرض» (التكوين 3:12). وقد ألهمت التصورات الخيالية لهذا الإعتاق النهائي اليهودَ على مرّ العصور، وهم ما انفكوا متشبثين بلا انفصام بالعودة إلى «أرض إسرائيل».

واتضح أن ثقة أنبياء المنفى كان لها ما يبرّرها بعد ستين عاماً من السبي البابلي. فقد غزا الميديون والفرس البابليين في 538 ق.م. وأعطى قورش، الملك الفارسي، الإذن لليهود بالعودة إلى ديارهم وإعادة بناء الهيكل. فكان من الطبيعي أن يهلل اليهودُ لقورش بوصفه «مسيح الربّ». لكن قورش لم يكن مدفوعاً بعاطفته تجاه اليهود فحسب، بل كان يعتقد كذلك أنه بإعطائه الشعوب الخاضعة لأمبراطوريته حُكماً ذاتياً دينياً إنما يُخفّف كثيراً من أعباء الحكم والإدارة. فشجّع على إعادة بناء المعابد والمزارات في جميع أرجاء امبراطوريته، آملاً بذلك أن تباركه آلهتهم وتعزّز سلطانه[22]. وينمّ ذلك عن وجود فارق جوهري ما بين التوحيد والشرك. فبشكل عام، لم يُبادر الحكّام الوثنيون إلى ممارسة الاضطهاد الديني. ورجلٌ وثني كقورش يؤمن بآلهة متعددة، كان بإمكانه أن يلحظ العديد من الحلول والاحتمالات، وهذا ما أفضى إلى إبداء التسامح وإلى التعايش الديني. غير أن الموحّدين اليهود ما كانوا قادرين حتى ذلك الحين على تحمّل وجود معابد ومزارات مجاورة لآلهة غير إلههم هم. وحين أصدر قورش مرسوم العودة، كان من الطبيعي أن يعتبر اليهود ما فعله إيحاءً من إلههم من أجل مجدهم الأعظم. فغادر حوالى 42,360 يهودياً بابل وتل أبيب، وبدأوا رحلة العودة الطويلة إلى ديارهم.

مهما يكن من أمر ـ وهذه نقطة مهمّة ـ فقد تخلّف معظم اليهود عن العودة وبقوا في المنفى. إذ إنهم لم يعودوا ينظرون إلى الحيازة المادية للأراضي المقدسة على أنها أمر جوهري للهوية اليهودية. أضف إلى ذلك أنهم رأوا في العودة مشكلة دينية معيّنة: أمن الممكن حقاً أن يخلق إخوانهم أورشليم السلام والعدل الجديدة التي تنبأ بها إشعيا الثاني؟ من وجهة النظر تلك، كانت العودة إلى صهيون تتهدّد فعلاً المثل الديني المشرق والمأمول

بالخطر. لا جدال في أن التطلّع إلى تدخلٍ إلهي في التاريخ يُحقّق الخلاص الكامل هو أقرب إلى الدين من إنشاء دولة يهودية منقوصة. وإبقاء العودة والخلاص رهناً بالمستقبل من شأنه أن يضمن عدم تلطّخ التوق إلى الخلاص بأوحال السياسة. من هنا، شكّل عام 538 ق.م قطيعة مهمّة في مسارات اليهودية التي ما برحت قائمة إلى اليوم. فهناك يهود يرون أن «أرض إسرائيل» ضرورة لا غنى عنها لليهودية، ويعتبرون العيش في الأرض «الجغرافية» واجباً إلزامياً على اليهود كافة. وهناك يهود آخرون يعتقدون أن الهيمنة العلمانية والسياسية في إسرائيل عملٌ خطير ومنافٍ للدين، فكان أن آثر معظم اليهود البقاء في الشتات. وبالفعل فقد ظلّت بابل لقرون عديدة بعد 538 ق.م، مركزاً عظيم الشأن للديانة اليهودية. وهناك كان اليهود يصلّون ميمّمين وجوههم شطر أورشليم، لكنهم أبقوا المدينة غايةً بعيدة المنال. وقد توفّر لديهم ما يكفي من الشعور بالثقة لتبنّي موقف مغاير تماماً من سواهم من غير اليهود. ولعل النصوص المقدسة التي وُضعت في الشتات تشي أحياناً بتأثير الثقافة غير اليهودية باليهودية. فسِفر «الجامعة»، مثلاً، مُستلهم على نحو مُثمر من الرواقية الهلّينية. وسِفر «يونان» في الشتات يُظهر تعاطفاً حقيقياً مع غير اليهود. عندما يُحذّر يونان أهل نينوى الوثنيين من أنهم إنْ لم يتوبوا، فإن الربَّ سوف يدكّ مدينتهم، فيُعلنون التوبة وتنجو مدينتهم. هنا يستشيط يونان غضباً ويعلو وجهه العبوس. لكن الربَّ يداعبه برفق لينشله من هذا العبث. فالنبي اليهودي مُطالبٌ بإنقاذ الأغيار فضلاً عن الشعب المختار! يسأله الربّ: «أفلا أشفق أنا على نينوى، المدينة العظيمة، التي يوجد فيها أكثر من اثنتي عشرة ربوة(*) من الناس الذين لا يعرفون يمينهم من شمالهم وبهائم كثيرة؟» (يونان 11:4). لقد اتسمت دروس سِفر يونان بالأهمية بالنسبة للمسيحيين والمسلمين، ناهيك باليهود. وقد تعلّم «الأغيار» من هذه اليهودية الرحيمة أكثر بكثير مما تعلموه من النصوص المقدسة التي وُضعت في «أرض إسرائيل» بعد 538 ق.م، كأسفار المكابيين التي تتحدّث بشكل رئيسي عن الحروب المقدسة الجديدة والعنيفة فيها. لقد تبلورت في الشتات نزعةٌ إنسانية في اليهودية، وستجد هذه النزعة طريقها في النهاية إلى المسيحية من خلال يسوع وبولس اليهوديين، وستساعد كذلك في صياغة تقاليد الإنسانوية الغربية.

في الأصل، لم تكن لدى اليهود العائدين إلى أورشليم عام 538 ق.م. أية نيّة لخوض حرب مقدسة، بل كانت لديهم غايات سلمية، وعودتهم في ذلك العام يُمكن اعتبارها نسخة لاعنفية من «الخروج» (من مصر). لقد دمّر الربّ فرعون، لكن الملك الفارسي قورش تعاون وإياه. وكان القصدُ من رحلة العودة إلى الديار، إعمارَ الأرض من جديد إعماراً بنّاءً وليس

(*) الربوة تساوي عشرة آلاف نسمة. (م).

شنّ حرب مقدسة البتّة. لكن العودة، ويا للأسف، أدّت إلى ظهور تعصّب يهودي جديد. فحين وصل المسبيون إلى أرض الميعاد، اكتشفوا أن أناساً آخرين يعيشون فيها، تماماً كما حصل ليشوع من قبل. ففي الشمال كانت قد استقرت أقوام وثنية حين أُجليت القبائل العشر منه عام 722 ق.م. وفي يهودا والسامرة كان يقطن نسل اليهود ممن سيقوا إلى بابل، وكانوا يبدون غرباء جداً للمنفيين العائدين، الذين رفضوا كلا الزمرتين من هؤلاء الناس، مُطلقين عليهم تسمية: «عم هآرتس»، أي «شعوب الأرض». أصرّوا على أن الذين كابدوا صروف النفي هم وحدهم اليهود الحقيقيون[23]، مثيرين بذلك جدلاً مريراً عمّن يكون اليهودي حقيقةً؛ هذا الجدل الذي ما زال قائماً إلى يومنا هذا. وكان من الطبيعي أن تغضب «شعوب الأرض» لهذا التصرّف. وحين عرض اليهود الأصليون أن يمدوا يد العون في إعادة بناء أورشليم، قيل لهم أن لا مكان لهم في المملكة اليهودية الجديدة، وهذا ما أدّى إلى نشوء حالة من العداء والحرب. كما كانت أشغال البناء عُرضة باستمرار للهجمات العسكرية من جانب «شعوب الأرض». وكما أوضح نَحَميا الذي قاد عملية إعادة البناء هذه، كان البانون «باليد الواحدة يعملون العمل وبالأخرى يمسكون السلاح. وكان البانون يبنون وسيف كل واحد مربوطٌ على جنبه» (نحميا 18:4). وفي زمننا الحاضر، أدّت إعادة بناء إسرائيل اليهودية إلى نشوء حالة عداء مماثلة من جانب «شعوب الأرض» الحاليين.

وفي القرن الأول من العصر المسيحي، انقسم الشعب اليهودي مرة أخرى في نظرته وموقفه من عالم «الأغيار». فقد كان العديد من اليهود، في كل من الشتات والأراضي المقدسة، مأخوذين بقوة بالثقافة الهلّينية للأمبراطورية الرومانية. فلم يكونوا يشعرون أن عليهم أن يعارضوا الحكم الروماني، دع عنك اتخاذهم موقفاً منفتحاً من «الأغيار» ومتقبّلاً لهم. فقد كتب فيلون، الفيلسوف الإسكندري اليهودي الكبير، المتوفى حوالى عام 40 ب.م، عن الله من وجهة نظر الفلسفة اليونانية، وفسَّر الكتب المقدسة تفسيراً مجازياً وبطريقة تتيح للفلاسفة الوثنيين أن يفهموها ويقدّروها. وبالفعل، انجذب كثير من الوثنيين إلى اليهودية، التي كانت في تلك الأونة ديانة تحظى باحترام عميق في الامبراطورية الرومانية. فاعتنقها بعضُهم، لكن معظمهم قنعوا بخشية الربّ، يتعبّدون في الكُنُس إنما لا يلتزمون بالتوراة جُملةً وتفصيلاً. كان يُنظر إلى التوحيد الأخلاقي على أنه الفكرة العظيمة لذلك العصر؛ واحترام الرومان للعصور الغابرة جرّ العديد من الوثنيين إلى دين اليهود العتيق. لا بل ذُكر أن أحد الأباطرة الفلافيين(*) ربما يكون قد اعتنق اليهودية، مثلما اعتنق قسطنطين المسيحية فيما بعد[24]. ولنا أن نتخيّل كم أن التاريخ كان سيبدو مختلفاً جداً لو أن ذلك حدث بالفعل!.

(*) Flavian، لقب أُعطي لثلاثة أباطرة رومان هم: فيسبيان، تيتوس ودوميتيان. (م).

وارتاب يهود آخرون ارتياباً شديداً بهذه النظرة الإيجابية إلى العالم الروماني، فانجذب العديد منهم إلى الكتابات الرؤيوية التي كانت قد بدأت بالظهور في أواخر القرن الثاني ق.م: فحيث إنه لم تعد هناك أية بارقة أمل في حصول اليهود على مملكة مستقلة خاصّة بهم، فقد بدأ بعضهم يتطلع إلى نصر كوني في آخر الزمان(*). إن الكتب المقدسة كسِفر دانيال، أو الأعمال الابوكريفية(**) كسِفر اليوبيلات، قد تنبأت بحدوث معارك طاحنة تهزم فيها جيوش الربّ أعداءه. فجميع أمم الأرض ستلتقي على جبل الزيتون قبالة أورشليم، وستدور هناك رحى معركة يقود الربّ فيها اليهود بنفسه ويقضي بلا رحمة على أعدائهم. وبعد ذلك، ستُقام مملكة الرب، ويحكم اليهود العالم، وبذلك يكون الخلاص قد تحقّق. وبدأ اليهود من أصحاب هذا المعتقد يتطلعون إلى مجيء مخلِّص منتظر، «مسيح الربّ»، الذي سيُعدّهم لهذا النصر الكوني النهائي[25]. واعتقدوا أنه سيكون يهودياً من بيت داود. وكان ظهر في الأراضي المقدسة التي كانت محتلّة من جانب الرومان في تلك الفترة، عدّة أشخاص ادّعى كل منهم أنه هو «المسيح المنتظر». وآلوا على أنفسهم أن يشنّوا حرباً مقدسة على الرومان لطردهم من البلاد كخطوة نحو الانعتاق النهائي[26]. ومثل هذه الأفكار الرؤيوية تزدهر في إسرائيل اليوم، حيث يتوقع العديد من المتطرفين اليهود مجيئاً وشيكاً للمسيح.

التزمت مختلف الطوائف في فلسطين بهذه الأفكار الرؤيوية، وأدانت أولئك اليهود الذين أبدوا في حينه استعداداً للاندماج بالأغيار. وهكذا واصل الأسينيون عُرفاً يهودياً راسخاً، سبقتهم إليه طوائف مثل الركابيين والنذريين (المنذورين)، ألا وهو الخروج إلى البريّة لبناء جماعات من اليهود الصادقين، الحقيقيين. وكان الأسينيون يعتقدون أن هيكل أورشليم قد دُنّس على أيدي الصدوقيين، تلك الزمرة الكهنوتية المتعاونة مع السلطات الرومانية. وتحتوي اللفائف الشهيرة التي اكتُشفت في قُمران بالقرب من البحر الميت على بعض أفكار الأسينيين هؤلاء؛ إنها تتحدث عن مسيحَيْن اثنين: أحدهما ملك والآخر كاهن، هما اللذان سيعيدان معاً بناء الهيكل. كما تتحدث أيضاً عن حرب مقدسة قادمة ضد الرومان، يسمّونها «كيتّيم»(***)، ستؤذن بحلول «آخر الزمان». لقد حظي الأسينيون باحترام عميق، وذُكروا بإجلال في كتابات فيلون والمؤرخ اليهودي المعاصر لهم:

(*) انظر ما يعنيه هذا المصطلح في المسرد الألفبائي الملحق بالكتاب. (م).

(**) «الأبوكريفا» هي أربعة عشر سِفراً تلحق أحياناً بـ «العهد القديم» لكنها مشكوكٌ في صحتها. إنها الكتابات المتأخرة والرسائل الدينية المستثناة من «العهد الجديد»، وتُعتبر غير قانونية من وجهة النظر الرسمية، ولا يعترف بها البروتستانت على الخصوص. (م).

(***) اسم أُطلق فيما بعد على القوات الغازية إبان ثورة 66م. وقد ورد ذكرها في عدة أسفار من العهد القديم، ولا سيما في سفر التكوين (4:10)، والعدد (24:24) وإشعيا (1:23) م.

يوسيفوس. كانوا يؤمنون أن على كاهلهم تقع مهمة هداية إخوانهم اليهود، وكان بعض هؤلاء مستعداً لقتالهم، وبعضهم الآخر مكتفياً بخوض سجالات كلامية معهم. وربما كان يوحنا المعمدان، الذي حُفظت مواعظه اللاذعة في «العهد الجديد»، واحداً من هؤلاء الأسينيين[27].

خرج الأسينيون من مجتمعاتهم المغلقة على نفسها ليقاتلوا إلى جانب «الزيلوت»[*] من اليهود المتحمسين الذين أعلنوا العصيان على الرومان في الثورة اليهودية الكبرى التي اندلعت عام 66م. والشيء الذي لا يُصدق أن اليهود استطاعوا كبح جماح الجيش الروماني والمحافظة على قواتهم إلى أن حلّت بهم كارثة عام 70م، حين استولى الرومان أخيراً على مدينة أورشليم وأحرقوا الهيكل عن آخره. وهكذا فقد الشعب المختار أرضه للمرة الثانية، ودخل طوراً جديداً من النفي كُتب له أن يدوم زهاء ألفي سنة. جعل الرومان من أورشليم مدينة وثنية سمّوها «إيلياء». ولم يرَ الفريسيّون من اليهود في تدمير الهيكل، على هوله، حدثاً مميتاً لليهودية؛ وشرع الحاخامات المعروفون بـ «التنعيم»، بالعمل على ما سيصير في آخر المطاف «التلمود» لضمان بقاء دينهم. وتقبّلوا الاحتلال الروماني لفلسطين، وتعاونوا مع السلطات الرومانية، وشجبوا أي صدام مع روما. لكن يهوداً آخرين ظلّوا مخلصين لتخيلاتهم الرؤيوية، وبالتالي لم يسعهم تقبّل هذا الموقف، فاستمروا في صراعهم مع الرومان حتى الموت، يحدوهم شعور بأن التدنيس الروماني للأراضي المقدسة يهدّد وحدة وسلامة اليهودية. وفي عام 73م، تجمّع آخر من تبقّى من العُصاة اليهود في قلعة «مسادا»[**] الحصينة على مقربة من البحر الميت، لكنهم اضطروا إلى الاستسلام في آخر المطاف. وفي خطابٍ مؤثّر، حثّ زعيمهم، إليعيزر بن يائير، الرجال والنساء والأطفال البالغ عددهم 960 شخصاً، على الانتحار بدلاً من الاستسلام للرومان. وعندما دخل الرومان القلعة أخيراً، لم يجدوا إلاّ «قفراً مخيفاً»، وسمعوا القصة المفزعة من بعض النسوة اللواتي كن قد اختبأن فيما كان رفاقهن يُقدمون على الانتحار. فشكك الرومان بالقصة بادئ الأمر، لكن

> عندما وقعت أعينهم على صفوف الجثث، لم يبتهجوا لمرآها كأعداء، بل أُعجبوا بنُبل عزيمتهم، وبالطريقة التي نفّذ بها هذا العدد الكبير ذلك من دون أدنى تردد وبازدراء كلّي للموت[28].

(*) حرفياً: الغيارى على الناموس (التوراة). (م).

(**) «ماسادا» كلمة آرامية تعني القلعة. أقامها هيرودس الأكبر واستولى عليها اليهود أثناء الثورة اليهودية بعد ذبح أفراد حاميتها الرومانية. (م).

وفي منفاهم الجديد، تأقلم اليهود تدريجياً مع فقدان أورشليم، بيد أنهم كانوا ما برحوا ينتظرون مجيء مسيح يقودهم يوماً ما في رحلة العودة إلى ديارهم. كان إحساسهم هو أن فقدان وطنهم مخالفٌ لطبيعة الأشياء. وذهب بعضهم إلى القول إن «الشكيناه»، أو الحضور الربّاني، قد انتقل هو الآخر إلى المنفى مع اليهود. وهذا ما انطوى على انزياح ميتافيزيقي لأرضية الواقع بالذات. كان فقدان أورشليم يعني، بطبيعة الحال، نهاية أي تقارب يهودي مع عالم روما الوثني. ففضّل اليهود دراسة التوراة على دراسة الفلاسفة الوثنيين: إذ لم يعد ممكناً، بعد عام 70 م، أن يظهر هناك فيلون جديد. وشيئاً فشيئاً توقف الوثنيون هم أيضاً عن ارتياد الكُنُس، وجذبتهم بدلاً من ذلك بدعة جديدة ادّعت أنها تمثّل شكلاً شاملاً جامعاً من اليهودية.

قبل سقوط أورشليم حوالي 27 م بسنوات عدّة، كان يسوع قد قدّم نفسه إلى يهود فلسطين على أنه الماشيح (المسيح المخلّص)(*). وافتتح دعوته بالإعلان أن «ملكوت الرب صار قريباً». وحثّ اليهود على التهيؤ لهذا الحدث الجلل[29]. بدأ بث رسالته في منطقته، منطقة الجليل في شمال فلسطين، وسرعان ما استقطب عدداً كبيراً من الأتباع. ويبدو أنه كرّس نفسه بنوع خاص لهداية فقراء و«خُطاة» إسرائيل، الذين إما يتعاونون مع المحتلّ الروماني أو لا يلتزمون أحكام التوراة[30]. وقد رفضت «المؤسّسة الرسمية» هؤلاء الخُطاة بازدراء وعدوانية، لكن يسوع أصرّ على أنه يجب إعادتهم إلى حظيرة المؤمنين وحصولهم على الشفاء قبل الخلاص. وفي نهاية المطاف، توجّه يسوع إلى أورشليم بصفته «المسيح المخلّص». وانطلق موكبه الظافر إلى داخل المدينة من جبل الزيتون حيث كان يُتوقع ظهور المسيح؛ وكان يمتطي حماراً تماماً كما كان تنبأ النبي الرؤيوي زكريا، وحيّته الجماهير بوصفه ابن داود وهي تهتف: «مباركة مملكة أبينا داود الآتية باسم الرب»[31]. ثم احتل الهيكل على ما تُشير القرائن، وراح يُبشّر بالملكوت الآتي لمدة أسبوع[32]. ليس من الواضح ما الذي كان يسوع ينوي فعله بشأن الرومان. لكن السلطات ألقت القبض عليه في نهاية الأمر، وحكم عليه الوالي، بيلاطس البنطي، بالموت على الطريقة الرومانية، أي صلباً، الأمر الذي يدلّ على أنه كان قلقاً من أنشطة يسوع السياسية. مع ذلك، يبدو جلياً لا مراء فيه أن يسوع كان مُسالماً جدًا، وكان أمر أتباعه بإدارة الخد الأيسر عندما يُصفعون على الخد الأيمن، ورفض حتى أن يدافع بالكلام عن نفسه عندما أُلقي القبض عليه[33]، مما يوحي بأنه كان يتوقع حلول ملكوت الربّ بمعجزة كونية كبرى، من دون أن يضطر إلى

(*) أي الممسوح بالطيب (أو الذي مسحه يهوه بالطيب). وقد ظل اليهود يبشّرون بـ "ماشيح" يخلّصهم مما وقع عليهم من شدائد حتى بعد مجيء يسوع المسيح.

محاربة الاحتلال الروماني[34]. ولكن هذه المعجزة لم تقع، وبوسعنا أن نسمع صدى يأس يسوع وحيرته في صرخته وهو على الصليب: «إلهي إلهي لماذا تركتني؟» (مرقس 34:15).

لكن تلاميذه أبوا أن يدعوا اليأسَ يتملّكهم حتى بعد موته. فقد حصلت لهم رؤى عنه، ظنّوا معها أنه قد سما إلى نوعٍ جديد من الحياة، وأنه لن يلبث أن يعود بعد زمن قصير، وأثناء حياتهم هم بالذات، ويقيم ملكوت الرب، ولذلك كرّسوا أنفسهم استعداداً للخلاص. وشأنهم شأن يسوع، لم تكن لدى تلاميذه الرغبة في تأسيس دين جديد. إذ كانوا يرون أنفسهم، ويراهم إخوانهم اليهود، طائفة يهودية شرعية من كل النواحي. والشيء الوحيد الذي يُميِّزهم هو إيمانهم بيسوع على أنه المسيح، وتوقّعهم مجيئه ثانيةً. وفيما عدا ذلك، كانوا يهوداً ملتزمين تماماً، يصلّون يومياً في الهيكل، ويحيون بحسب تعاليم وأحكام التوراة[35]. لم تراودهم بالتأكيد الرغبة في التبشير بين الأغيار، وعندما شرع أحدهم بجلب أُناسٍ من غير اليهود إلى تلك الطائفة اليهودية، مؤكّداً لهم أن لا حاجة بهم إلى التوراة، إذا بهم يتبرأون منه ومن المهتدين على يديه، بعد نزاع مرير جداً نشب حوالى العام 50م[36].

كان بولس اليهودي هو الذي حمل المسيحية إلى العالم غير اليهودي في الامبراطورية الرومانية، وجعلها عقيدة للأغيار. كان بولس مؤمناً بأن يسوع هو مخلّص العالم بأسره، وليس اليهود فقط؛ وأنه عندما يعود مكلّلاً بالنصر والمجد لإقامة الملكوت، فإنه لن يكون ذلك محض نصرٍ يهودي. فقد أنهى موت المسيح وقيامته عهد الرسالة الخاصة باليهود، وأصبحت المسيحية من ثم هي «الدين الكوني». وفي المسيحية «البولسية»، انعدم كل احتمال لقيام أية حرب مقدسة، لأنه يتوجب على المسيحيين أن يُظهروا الإحسان حتى للأعداء، تماماً مثلما أوصى يسوع. إن المسيحية دين روحاني: الخلاص الآن يعني التحرّر من الخطيئة والموت، وليس إبادة أعداء الربّ. وحيث إن العالم العادي يمضي في طريق الزوال والمجيء الثاني للمسيح أضحى وشيكاً، فإن التقاتل على حصةٍ من هذا العالم بات لا معنى له: الواجب الأوحد الذي ينتظر المسيحي الآن هو الاستعداد للخلاص[37]. ومع أن بولس انكر التعاليم اليهودية الاساسية، إلا أنه بقي يهودياً في أعماق روحه، وقد طبع المسيحية بالتصورات والأساطير اليهودية. فقد علّم المسيحيين أنهم يمثّلون تحقّق التاريخ اليهودي، وأنهم هم إسرائيل الجديدة. وقد كان الربّ يُهيىء العالم للمسيح منذ أن تجلّى لإبراهيم أول مرة، ولذلك يُعدّ إبراهيم أباً لجميع المؤمنين بيسوع المسيح وليس أباً لليهود وحدهم. وعلّم المسيحيين كذلك أن يسوع هو «فصحهم»، أي عبورهم، من الموت إلى حياة روحية جديدة. وهم الآن في حالة «نفي»، ليس عن الاراضي المقدسة، بل عن المسيح وعن ملكوت الرب الوشيك. لقد باتوا ينتمون فعلاً إلى

العالم الآخر. ورجال اليهود المقدّسون، أمثال إبراهيم وداود وموسى، هم قُدوة للمسيحيين أيضاً لأنهم كانوا ينتظرون المسيح من دون أن يعوا ذلك[38]. لقد صاغ بولس موقفاً مسيحياً مهمًّا من اليهود ستكون له آثاره ومضاعفاته السياسية على الصراع الراهن كما سنرى في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب. فقد طُلب من المسيحيين أن «يصادروا» اليهودية لأغراضهم الخاصة، ولسوف يجدون في نهاية الأمر صعوبة في قراءة النصوص المقدسة اليهودية إلاّ بطريقة بولسية، أي بطريقة مشوَّهة. كما سيصعب عليهم الانتباه إلى أن ثمة عناصر خطيرة الشأن في عقيدتهم الجديدة هي، في الواقع، عناصر يهودية، ما سيحملهم أخيراً على اعتبار اليهود مرتدّين، أخفقوا بغباء في الاعتراف بيسوع المسيح، وفقدوا بالتالي الرسالة الموكلة إليهم.

هذا إلى أن تمكّنت اليهودية الرؤيوية، التي طالما كانت مهمّة بالنسبة ليسوع وأتباعه الأُوَل، من إدخال عنفٍ جديد على دين يسوع وبولس المحب للسلام، وذلك في أواخر القرن الأول. وهذا بيِّن جليّ بنوع خاص في سِفرين متأخرين من أسفار «العهد الجديد» اللذين كُتبا كلاهما بعد مرور خمسين سنة على الأقل على موت بولس. ويُحتمل أن يكون واضع «سِفر الرؤيا» (رؤيا يوحنا) يهودياً اعتنق المسيحية، وعندما تطلع إلى المجيء الثاني للمسيح رآه بطبيعة الحال وفقاً للمأثورات الرؤيوية اليهودية. ففي السِفر المذكور، نجد أن المعارك الكونية، التي تكهن بوقوعها الأنبياء اليهود، تبشِّر بالظفر النهائي للمسيحية حين سيُنزل الربّ من السماء «أورشليم» جديدة، وعالماً جديداً كامل الصفات. فلم يجد الصليبيون محيصاً من أن يتأثروا تأثُراً عميقاً بهذه الرؤيا بالذات. كما تحدّث عن أعداء الربّ بوصفهم وحوشاً مخيفة. وكتب بنوع خاص عن بهيمة مهولة سوف تزحف خارجة من الهاوية، وتتخذ من الهيكل محل إقامة لها. وكانت هذه هي أحد المؤشّرات على اقتراب النهاية[39]. ومن غير المستبعد أن يكون لهذه الرؤيا مرجع معاصر لها، وهو مفقود تماماً بالنسبة لنا الآن. لكن الأجيال التالية من المسيحيين ستجد مخيِّلتها نهباً لهذه البهيمة، فتعمد بالطبع إلى تقديم تأويلاتها الخاصة لهذه التخيلات الغريبة. ويُلازم البهيمة عدو آخر للرب، قيل إن قدومه سيؤذن بحلول «آخر الزمان». إن واضع «الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي» ليس هو القديس بولس، بل كان شخصاً آخر عكف على كتابة الرسالة بعد موت بولس بسنوات منتحلاً اسم «بولس»، إشارةً منه إلى أنه قد تتلمذ على يديه. كانت تؤرّقه مشكلة عويصة جداً. ففي «الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي» التي وُضعت بحدود عام 52، وعد بولس بأن يأتي المسيح في القريب العاجل، وعلى وجه التأكيد أثناء حياة بولس نفسه. فلِمَ لم يظهر إذن؟ أوضح واضع «الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي» بعد

زهاء خمسين سنة أن يسوع لن يعود إلى أن تحدث «الثورة الكبرى»، أو بالأحرى «الردة الكبرى»[40]، حيث سيظهر أحد العُصاة قبيل المجيء الثاني وينصِّب نفسه عدواً للربّ، لا بل سيزعم أنه هو نفسه الربّ. وسيتخذ له مقاماً في الهيكل بأورشليم، ويخدع عدداً كبيراً من المسيحيين ويضلّل أناساً كثيرين. ويلمّح واضع «الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي» إلى أن هذا اعتقادٌ مسيحي واسع الانتشار، ولا يُستبعد مرة أخرى أن يكون له مغزاه الذي فقدناه الآن. وبالطبع، فقد طابقت الأجيال المتأخرة من المسيحيين ما بين هذا العاصي والبهيمة البغيضة التي ستحتلّ الهيكل قُبيل حلول «آخر الزمان». وهكذا، في الوقت الذي كان فيه ثمة عُرفٌ رؤيوي مسيحي جديد ينمو ويتبلور لمواجهة الحقيقة المقلقة، وهي أن يسوع لم يعد ثانيةً بالسرعة التي وعد بها، كان المسيحيون من جانبهم يبتدعون اعتقاداً بشخصية دعوها «المسيح الدجّال». وفي زمن الحملات الصليبية، كان المسيحيون الأوروبيون على قناعة راسخة من أن المسيح الدجّال سوف يظهر في أورشليم قبل القيامة النهائية، وينصّب نفسه في الهيكل، ويدخل في معارك ضارية مع المسيحيين هناك وردت نبوءة بها في «سِفر الرؤيا». ولسوف تؤذن هذه الحروب البشعة بقيام الساعة وبالمجيء الثاني للمسيح. بعض الناس رأى المسيح الدجّال على هيئة وحش شيطاني شبيه بالبهيمة الوارد ذكرها في «سِفر الرؤيا»، فيما رآه بعضهم الآخر كبشر عادي، لكنه شرير إلى أقصى حد وشبيه بالعاصي المحكي عنه في «الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي». هذا ولطالما جرت المماثلة والمطابقة ما بين القادة السياسيين والمهرطقين من جهة، والمسيح الدجّال من جهة أخرى؛ وما يُمكن لنا تسميته بـ «رصد المسيح الدجّال» بات تقليداً متبعاً في أوروبا الغربية. وقد كان للاعتقاد بالمسيح الدجّال أهمية فائقة في أيديولوجية الحروب الصليبية.

لذلك، لم ينقضِ القرن الأول إلاّ وكان الدين المسالم ليسوع وبولس قد غزته أفكارٌ أشدّ ميلاً إلى العنف والحرب. فجنباً إلى جنب مع مسالمة يسوع، نما وكبر دينٌ للمعارك والفظائع. لقد بشّر يسوع بدينٍ يهودي إنساني الطابع لعب دوراً تكوينياً بالغاً في صياغة العديد من المُثُل العليا الغربية، لكن العنصر الرؤيوي في المسيحية، والذي يتسم بالعنف إلى درجة كبيرة، لم يكن دونه فعلاً وتأثيراً بأي حال من الأحوال. ولقد تبدّت النزعة العدوانية لدى المسيحية في وقت جد مبكر من تاريخ الكنيسة، ولا سيما في حركتَيْ الاستشهاد والرهبانية اللتين ستكون لهما فيما بعد أهمية فائقة في أيديولوجية الحرب المقدسة المسيحية.

كانت الامبراطورية الرومانية قد دمّرت الوطن اليهودي، وبدت أحياناً، خلال القرنين الثاني والثالث، كما لو أنها ستدمّر المسيحية أيضاً. كانت السلطات الرومانية من حين لآخر

تضطهد المسيحيين الذين كانوا يرفضون تقديم القرابين إلى القيصر، ويشكّلون خطراً سياسياً محتملاً. فقُتل آلاف المسيحيين في حلبات المجالدة الرومانية، وطبعت هذه الرضّة النفسية بطابعها الوعي المسيحي، وتركت لديهم انطباعاً بأن «العالم» يقف ضدهم وسوف يتغلّب على الدين الحقّ[41]. وأدى هذا الشعور العميق بعدم الأمان إلى نشوء بدعة عدوانية الطابع من الاستشهاد الطوعي لن يختلف كثيراً عن روح الاستشهاد اليهودي في قلعة «ماسادا». فكان يُنظر إلى الشهيد على أنه مسيحي مثالي، لأن المسيح قال إن الجود بالحياة في سبيل من تحب هو أعظم أعمال الحب. والشهيد إنما يُحاكي يسوع في موته. غير أن هذا الحب كان يكتسب بُعداً عدوانياً. إذ شرع المسيحيون يبلّغون السلطات عن أنفسهم كي تقوم بإعدامهم. لم يكن دافعهم إلى ذلك مَيْلاً مازوخياً لديهم إلى الألم والموت، كما لم يكن ذلك بسبب من رغبة لديهم في إثبات حبّهم للمسيح. كانت قناعة هؤلاء الشهداء الطوعيين أنهم إنما يُشاركون في معركة كونية متواصلة ضد الشرّ. فكان موت كل شهيد يقرّب النصر النهائي والمجيء الثاني للمسيح، كما كان جزءاً من المعركة الفاصلة التي تنبأ بها الأنبياء. كان الشهيد يبدو سلبياً بسماحه للعنف أن يصيبه، لكنه كان على يقين من أنه «جندي من جنود المسيح»، وأن موته مرادف لـ «النصر»[42]. حاولت الكنيسة أن تضع حداً لهذا الشغف بالاستشهاد الطوعي، الاختياري، لكنه لم يتوقف قط تماماً، إذ ظهر لاحقاً في أوروبا عندما شعر المسيحيون أن أعداء الرب يهدّدون هويتهم؛ كما برزت أهمية الدافع الاستشهادي أثناء الحروب الصليبية.

لمّا توقفت الاضطهادات وأصبحت المسيحية هي الدين الرسمي للامبراطورية الرومانية، برزت فجوة في الحياة المسيحية: كيف لك أن تكون مسيحياً كاملاً حين لا تعود هناك إمكانية للاستشهاد، طوعياً كان أم غير طوعي؟ وكان الجواب الذي وجده بعض المسيحيين المتحمسين مشابهاً جداً للحل الذي لجأ إليه النذريون(*) أو الأسينيون اليهود. فكان أن نفر المسيحيون الجذريون من «العالم» الذي شعروا أنه مُدمِّر للحياة المسيحية ولاذوا بالبريّة. لقد أُلهموا القيام بهذا «الخروج» لكي يشهدوا القيم المسيحية الحقيقية. وبالضبط كما سبق وخُيِّل للمتعصبين اليهود أنهم هم وحدهم اليهود الحقيقيون، كذلك أقنع هؤلاء المترهبنون، الهاربون من العالم المدنَّس، المسيحيين الآخرين بأنهم هم وحدهم، دون سواهم، المسيحيون الحقيقيون. لم يكن يسوع وبولس ليتصوّرا قط هذا الضرب من التنسّك الزهدي في جماعتهما، بل كان المسيحيون في نظرهما أُناساً يعيشون في العالم

(*) النذري، أو المنذور (Magarite)، يهودي من العهود التوراتية كان يُنذر لله، فلا يحل له أن يعاقر الخمر أو يحلق شعره أو يمس جثة. (م).

ويترقبون المجيء الثاني. لكن العديد من أقوالهما أُعيد تأويلها وطُبِّقت على حياة التنسك والزهد. قال يسوع إن على التلميذ أن يكون مستعداً لمغادرة بيته وأسرته، وأن يتبعه حتى إلى الموت[43]. واعتقد الرهبان أنهم هم المسيحيون الوحيدون الذين فعلوا ذلك لأنهم سعوا جاهدين لكي يموتوا في الصحراء. وكان القديس بولس والقديس يوحنا قد تكلّما باستخفاف عن «العالم»، وبات الرهبان وإخوانهم المسيحيون يرون الآن أنه من المستحيل المحافظة على هوية مسيحية حقيقية في هذا «العالم». بدأت الرهبانية في الشرق الأوسط، ولم تصل إلى أوروبا إلاّ في أواخر القرن الخامس. لكن ما إن وصلت حتى رأى المسيحيون الغربيون في الأديرة قلاعاً للمسيحيين وسط عالم يسوده الكفر والضلال. وأدخل القديس بنديكت النورسياوي إلى أوروبا شكلاً من الرهبانية أقل مازوخية وأشدّ اعتدالاً من الشكل الذي كان مارسه آباء الصحراء الشرقيون الأصليون إنما بقيت هناك مسحة عدوانية تشوب الروحانية الغربية؛ وبقي هناك من ينظر إلى الرهبان على أنهم قوم منخرطون في حربٍ مقدسة.

في ذاك العالم المخيف، عالم العصور الوسطى المبكرة، كانت أوروبا مكاناً خطراً للغاية. فقد تهدّدت المسيحية بادئ الامر الغزوات البربرية التي دمّرت الامبراطورية الرومانية في أوروبا، ثم غزوات الإسكندنافيين والمسلمين والمجريين في القرنين التاسع والعاشر، التي جعلت تتربص الدوائر بالمؤسّسة الرسمية (الكنيسة) على الدوام، وهي المزعزعة أصلاً. ومثلما حارب الفرسان أعداء الربّ والمسيحية الدنيويين هؤلاء، حارب الرهبان أعداءهم الروحيين. وهذا مُسجّل كتابةً في المواثيق وصكوك الأُعطيات العائدة إلى الأديرة:

> إن رئيس الدير متسلحٌ بأسلحة روحية ويدعمه جيش من الرهبان الممسوحين بندى النِعَم الإلهية. إنهم يقاتلون معاً بقوة المسيح وبسيف الروح ضد إغواءات الشياطين. إنهم يُحامون عن الملك وكهنوت المملكة من هجمات أعدائهم المحجوبين[44].

وهكذا، في وقت مبكر، أضاف الشعور بعدم الأمان لدى المسيحيين الغربيين عنصراً عدوانياً إلى الديانة المسيحية المسالمة.

مع ذلك، تابع المسيحيون محاولة كبح جماح هذا العنف والبقاء قوماً مسالمين. كانت الحرب على الدوام عملاً منافياً للمسيحية بنظر كنيسة الروم الأرثوذكس في الامبراطورية البيزنطية. وكان الجندي أثناء الحملة العسكرية يُحرم من تناول القربان المقدس[45]. فكان البيزنطيون لذلك يفضّلون استخدام المرتزقة في حروبهم بدلاً من السماح للروم

المسيحيين أنفسهم بالقتال. لكن بيزنطة كانت أقل عرضة للخطر من كنيسة أوروبا الغربية، التي كانت هدفاً للغزو تلو الغزو. وهكذا طوّر اللاهوتيون اللاتين، في الغرب، مفهوم الحرب العادلة، الذي من شأنه أن يتيح للمسيحيين أن يحاربوا ويدافعوا عن أنفسهم من دون أن يخالجهم أي شعور بالذنب. وفي أوائل القرن الخامس، تابع القديس أوغسطين، أسقف هيبّو في شمال إفريقيا، بذعر مستطير تدمير الامبراطورية الرومانية الغربية. فقرر أنه بينما تُعتبر الحروب ضد المسيحيين الآخرين دائماً خاطئة وغير مبرّرة، فقد يُلهم الربّ في بعض الأحيان قائداً مسيحياً كي يشنّ حرباً على الوثنيين، كما سبق له وأوحى إلى يشوع وداود في «العهد القديم» بذبح أعدائهما. وما يميّز العنف المسيحي عن العنف الوثني هو أنه يجب أن يكون مفعماً بالحب لعدوه الذي يُقاتله، وينظر إلى عنفه هو على أنه علاجٌ يُستخدم تقريباً بنفس الطريقة التي يُعاقب بها الابُ ابنه من أجل صالحه. وكان يسوع قد استخدم هذا النوع من العنف عندما طرد المرابين من الهيكل، وأنزل العمى بالقديس بولس على طريق دمشق. ومن دواعي الأسى أن هذا العنف المسيحي ذا الغاية العلاجية، ينتهي أحياناً بموت العدو. صحيح أن المسيحيين بحاجة إلى الدفاع عن أنفسهم، إلاّ أن القديس أوغسطين شدّد على أن الدفاع عن النفس بحد ذاته لا يُمكن أن يبرّر العنف. ذلك أن الدفاع عن النفس قد يكون نابعاً من الكراهية[46]. لكن حجج أوغسطين كانت ملتوية، ومتناقضة، وتظهر مدى الصعوبة التي واجهته في تسويغ الحرب المسيحية.

لكن ما كانت المسيحية لتبقى وتستمر من دون حرب. فعندما نهبت القبائل البربرية مدينة روما العظيمة عام 410، رأى أوغسطين ذلك على أنه انتصار للشرّ على الخير. لقد أُطيح بالحضارة والثقافة، وبدا وجود المسيحية نفسه في خطر. ومع ذلك، فإن كنيسة أوغسطين في شمال إفريقيا، حيث كانت تتواجد مجتمعات مسيحية عديدة مزدهرة، لم تُدمّر في القرن السادس على أيدي القبائل البربرية التي قلبت الامبراطورية الرومانية، وإنما بفعل خطر ديني جديد ظهر في صحارى الحجاز من شبه الجزيرة العربية خلال القرن السابع. كانت الديانة التوحيدية الثالثة قد وُلدت لتوها، وشكّل الإسلام منذ البداية تهديداً للمسيحيين غير المحصّنين في الغرب.

لو سُئل معظم الغربيين اليوم أي من الديانات التوحيدية الثلاث هي الأكثر اتصافاً بالعنف، لأجابوا بلا تردد إنه «الإسلام». فعلى مدى مئات السنين، دأب المسيحيون الغربيون على وصف الإسلام بأنه «دين السيف»؛ لكن هذا القول ليس دقيقاً، ولعلّه أحد أوجه التحامل والافتئات التي ورثناها من حقبة الحملات الصليبية. إنه مجرد مثال واحد على الصورة المشوّهة التي يحملها كثير منا في الغرب عن الإسلام، الذي نجهله بالأحرى

جهلاً يكاد يكون عاماً. وسيكون من الأهمية بمكان، إذن، أن نقدم فيما يلي نبذة عن نشأة الإسلام لتبيان كيف أن المسلمين يرون أنفسهم، هم أيضاً، جزءاً من المخطط الإلهي المرسوم لهذا العالم. مما لا شك فيه، قطعاً، أن الحرب المقدسة كان لها قسطها في إقامة الإسلام وانتشاره، لكن ما ليس صواباً هو أن نرى الإسلام ديناً متعطشاً للدماء وعدوانياً في جوهره. عندما اعتنق المسلمون الأُول الإسلام، كانت فكرة الحرب المقدسة بعيدة عن أذهانهم. ومثلهم مثل بني إسرائيل القدماء الذين استجابوا لصدمة العبودية في مصر ببناء هوية جديدة لهم، نهض الإسلام من حاجة العرب الماسّة في شبه الجزيرة العربية إلى حلّ مشاكل الحجاز البالغة الخطورة في أوائل القرن السابع، وإلى بناء ذاتٍ عربية جديدة وأبيّة. في ذلك الوقت، كانت بلاد العرب تعيش أزمة ضاغطة. لقد عادت التجارة برخاء جديد على الحجاز، ولا سيما على مدينة مكّة؛ غير أن ذلك كان يعني أيضاً تفكك وانهيار القيم القبلية القديمة ووقوع الناس في الحيرة والضياع. في حياة الصحراء القاسية حيث لا تتوافر ضروريات الحياة بصورة كافية، كان تقاسم الموارد ضرورة أساسية لبقاء القبيلة. وكان يُنتظر من الأغنياء أن يكونوا كرماء تجاه الفقراء، وإنما يفوز زعيم القبيلة بالسلطة بفضل كرمه وسخائه. غير أن مثل هذا الكرم لا بد من أن يتصف بالاحتراس والحصافة، لأن قحطاً أو مجاعة كان يُمكن أن تردّ الغنيّ إلى الفقر ما بين ليلة وضحاها، ومن ذا الذي سيتكارم عليه إنْ هو تنكّر للغير؟ غير أن العرب في المدن الموسرة الجديدة كانوا يفتقدون هذا الشعور بالمسؤولية، ويتخذون أنماط عيش غريبة عنهم تليق بالنخبة. كان يبدو كما لو أن أسلوب الحياة العربية القديم في طريقه إلى الزوال، وأن الأغنياء يعزلون أنفسهم عن الفقراء. وفي الوقت الذي كان النسيج الاجتماعي يتمزّق، كانت الحجاز مسرحاً لحروب قبلية لا شفاء منها على ما يبدو، يحارب فيها العربي أخاه العربي. وكان معنى ذلك تعذّر اتحاد العرب في وجه جيرانهم الأقوياء، الفرس والبيزنطيين، واستغلال هاتين القوتين العُظميين لهم مراراً وتكراراً. فإذا أُريد لهم أن ينتفعوا بثروتهم المستجدّة، وألا يقعوا في التبعية الذليلة للآخرين، فلا بدّ لهم من أن يجدوا سبيلاً إلى أخذ مصيرهم بأيديهم، وأن يعيدوا الحياة إلى القيم الأصلية للمجتمع العربي ويدخلوا حلبة التاريخ عن جدارة واستحقاق. وهم إذا كانوا قد تمكنوا من فعل ذلك، فإن الفضل كل الفضل إنما يعود إلى محمد، مؤسّس الدين الإسلامي، الذي صنع للعرب ما كان قد صنعه موسى لبني إسرائيل.

وعدا عن الأزمة الاجتماعية والسياسية، كانت هناك أزمة إيمان وعقيدة أيضاً. فقد اعترى العرب مع حلول القرن السابع شعورٌ حاد بالدونية الدينية. كان بعض اليهود والمسيحيين يعيشون في شبه الجزيرة العربية، وكانوا ينظرون باستعلاء إلى العرب على

أنهم أُناسٌ همج لم يتلقوا أي تنزيل إلهي خاصّ بهم، ويُمارسون عبادة أوثان جد بدائية. في الحقب القبلية السالفة، كانت الحياة العربية صراعاً شديداً لدرجة أنه لم يكن ثمة متسع من الوقت للديانة، وإن كان هناك معبد مكرّس لجميع آلهة العرب. وكان هُبَل أحد هذه الآلهة، وكان مقامه المكعب الشكل والمثير للفضول في مكّة، ويُسمى الكعبة، مكاناً مهمًّا للحجّ. فكان الناس يجتمعون في مكّة قادمين من جميع أنحاء الجزيرة العربية؛ وفي طقوسٍ قديمة غامضة، كانوا يسيرون في مواكب طائفين المرة تلو المرة حول الكعبة، كما كانوا يعظّمون «الحجر الأسود»، وهو حجر نيزكي مصمود في جدار الكعبة. وكانت تجري هناك شعائر أخرى لآلهة أخرى يُؤدّيها الحجّاج في الصحراء خارج مكة، وكانت هذه الشعائر تُعرف في مجموعها بـ «الحجّ». لكن هذه الطقوس الوثنية لم تعد ترضي كل العرب بحلول القرن السابع. كان الناس قد بدأوا يرون أن التوحيد عقيدة أكثر تطوراً، لكنهم في معظمهم لم يكونوا راغبين في التحوّل إلى اليهودية أو المسيحية لأنّ ذلك معناه اعتناق عقيدة غريبة عنهم. وكان ثمة مجموعة من العرب، دعت المؤسّسة الوثنية أصحابها بـ «الحنفاء» أو الكفّار، تنشد حلاً عربياً من الأساس[47].

في مجمّع الآلهة الوثنية القديم، كان الإله الرئيس هو «الله»، الذي كان اسمه يعني الإله أو الربّ. ولم يكن «الله» قادراً على ممارسة الكثير من النفوذ على أقرانه الآلهة في الأساطير القديمة. لكن الحنفاء قرّروا أن يعبدوا الله وحده، بحجّة انه هو إله الناموس اليهودي ـ المسيحي. وقد طوّروا بالفعل عقيدةً ادخلت العرب في المخطط الإلهي المرسوم للعالم منذ الأيام الأولى لتجلّي الربّ لهذا العالم. ويُخبرنا الكتاب المقدس اليهودي أن زوجة إبراهيم، سارة، كانت على ما يظهر امرأة عاقراً، ولكي تضمن أن تكون لإبراهيم ذريّة، شجعته على أن يتخذ الجارية المصرية، هاجر، محظية يتسرّى بها، إذْ كان هذا عُرفاً سائداً في ذلك الزمن. فولدت هاجر لإبراهيم غلاما سمّاه إسماعيل، مما أصاب بالاضطراب حياته مع سارة التي تملّكتها غيرة شديدة بالرغم من موافقتها بادىء الأمر. لكن الله وعد هاجر بأنه سيحمي طفلها الذي كان اسمه يعني: «الله قد سمع». وأخيراً، حين أنجبت سارة ابنها إسحاق، جعلت إبراهيم يطرد هاجر وابنها، الامر الذي أحزن إبراهيم أشدّ الحزن، ولكن الله واساه قائلاً:

> لا يَقْبُحُ في عينيك من أجل الغلام ومن أجل جاريتك. في كل ما تقول لك سارة اسمع لقولها. لأنه بإسحاق يُدعى لك نسل. وابن الجارية أيضاً سأجعله أمةً لأنه نَسْلُك. (التكوين 12:21)

يقول الكتاب المقدس (التوراة) إن الله رعى هاجر وإسماعيل في الصحراء، وحفظ

لهما حياتهما، وكرّر وعده بأن يكون إسماعيل أباً لأمة عظيمة[48]. وكان «الحنفاء» العرب يجزمون بأن إسماعيل قد عاش في صحارى مكّة، وأن العرب هم نسله وذرّيته. وهناك قصة تروي أن إسماعيل حين شبّ عن الطوق، زاره إبراهيم في الصحراء، وأنهما معاً بنيا الكعبة التي كانت أول بيت لله في جزيرة العرب، لكن الوثنيين دنّسوه فيما بعد بتحويله إلى عبادة الأوثان[49].

في عام 610، بدأ أحد هؤلاء «الحنفاء» يتلقى وحياً كان يأتيه على ما يعتقد من الله، وشكّل ذلك بداية التوحيد العربي، كما أنه حقّق النبوءة التوراتية القديمة، لأنه بفضل هذا الوحي، أصبحت «ذريّة» إسماعيل أمة عظيمة بالفعل. وُلد محمد بن عبد الله في مكّة حوالى العام 570، وكان فرداً من قبيلة قريش التي تحكم المدينة، ولكنه تيتّم وهو بعد صغير، وترعرع خارج مكّة. وبالرغم من أنه كان شاباً واعداً، إلا أنه كان فرداً ضئيل الشأن في عشيرته، ولم يكن في مقدوره أن يمارس نفوذاً ذا شأن في أمور المدينة. وقد جعله هذا العجز المبكر شديد الإدراك للتفاوت الاجتماعي الطارئ في الحجاز، الذي كان يشعر بأنه غير أخلاقي ومنافٍ للروح العربية. وكان شديد الانزعاج لمحنة الفقراء، وقد اشتُهر بكرمه وعطفه للتخفيف من معاناتهم بطُرُق عملية جداً. وهذا ما سيصبح سمة مهمّة من سمات الدين الذي أسّسه. وما انتشل محمد من فاقته المبكرة، زواجُهُ من امرأة ثرية كانت تكبره كثيراً في السنّ. وربما كانت خديجة هي أول شخص يُسلِّم بعبقرية زوجها الشاب، وهي التي ستكون أول المهتدين إلى الدين الجديد عندما بدأ الوحي بالنزول على زوجها. كان زواجاً موفّقاً بالنسبة لمحمد، لكن من الخطأ النظر إليه على أنه وليد الجشع والارتزاق بالكلّية. فقد أحب محمد خديجة طيلة حياته، وبقي مخلصاً لها طيلة حياتها، إذْ لم يتخذ زوجة أخرى غيرها. وبعد وفاتها، اعتاد أن يغيظ زوجاته بالتغنّي المستمر بفضائلها. ومن خلال إدارة أملاك زوجته، صار محمد تاجراً ناجحاً. ولكن عندما شارف على الأربعين من عمره، بدأ يمضي وقتاً أطول فأطول في تأملاته الخلوية. وفي أحد الأيام، ومن دون أي سابق إنذار، سمع صوتاً يقول له: «يا محمد، أنت رسول الله»، ثم أمره بأن يتلو هذه الكلمات:

﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علّم بالقلم * علّم الإنسان ما لم يعلم﴾. (القرآن 96:1-5)

كلمات التنزيل الأولى هذه أخبرت محمداً أن الله قد اصطفاه لحمل رسالته إلى البشرية باسم الله العليّ الرحيم، مُبدع هذا الكون. ويؤكّد الوحي على ضآلة شأن الإنسان في الأصل، لكنه يعد بأن الله القادر معنيّ بتقدمه وتطوّره، وسوف يتجلّى للبشرية جمعاء في كتاب عظيم.

تملّكت الرهبة محمداً كما حصل مع الأنبياء الآخرين ممّن تلقوا وحياً من السماء. وقد رُوي عنه أنه قال: «فجثوتُ لركبتي وأنا قائم، ثم زحفت ترجف بوادري، ثم دخلتُ على خديجة، فقلتُ: زمّلوني زمّلوني(*) حتى ذهب عني الرّوع»[50]. كما كان أيضاً شديد القلق بشأن قدرته على النهوض بالتبعات الجسام التي ألقاها الله على كاهله. ولا تعطينا كلمات خديجة المؤاسية نظرة في العُمق إلى شخصية محمد فحسب، وإنما تخبرنا الكثير أيضاً عن القيم الاجتماعية والأخلاقية للإسلام:

> أبشر. فوالله لا يخزيك الله أبداً؛ والله إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتؤدي الأمانة، وتحمل الكلّ، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق[51].

على أية حال، كان محمد، مثله مثل العديد من أنبياء اليهود، بالغ الحذر أحياناً حيال الصوت والحضور اللذين كانا يأتيانه بتواتر أكبر فأكبر مع مرور الأيام: هل هذا هو الله حقاً، أم هي محض تخيلات تراوده؟ وأخيراً تيقن من أنها ذات طبيعة سماوية. وكان الوحي مؤلماً على الدوام، وتجربة مُجهدة؛ ومما قاله بشأن الوحي في نهاية حياته: «ما من مرة أتاني الوحي إلاّ وظننت روحي تُنتزع مني»[52]. كان وجهه عندئذ يتصبّب عرقاً، وكان يُغشى عليه لساعة أو أكثر، ويغطّه الملاك حتى يبلغ منه الجهد مبلغه، أو يسمع أصواتاً غريبة مثل صلصلة الجرس أو خفق الأجنحة. وكان يأتيه الوحي بصورٍ شتى: كانت الكلمات تنطبع أحياناً على قلبه كجلجلة الجرس، تكون معها الوطأة شديدة على جسده؛ وكانت الكلمات أحياناً ثانية تأتيه كما لو أنها قادمة من وراء حجاب؛ وكان أحياناً أخرى يرى حضوراً يُلقي بالكلام إليه[53]. إن هذه المعاناة الذهنية تلازم في غالب الأحيان نتاج العبقريات عندما يتم اكتشافٌ حقيقي لفكرة ما، أو استنباط حلٍ لمعضلة كان مجهولاً حتى ذلك الحين. وكان محمد ينقل كل تنزيل جديد إلى تلامذته الذين كانوا بدورهم يحفظونه عن ظهر قلب، أو يُدوّنونه إنْ كانوا من المتعلمين. أما محمد نفسه فكان أمّيًّا مثل كثيرين غيره في الحجاز. وهذه التنزيلات من وحي الله أُلّفت بعد جمعها القرآن، كتاب الإسلام المقدس[54].

أكّد محمد أن هذا ليس ديناً جديداً، وإنما هو التنزيل أو التجلّي النهائي للناموس اليهودي ـ المسيحي. وسمّى دينه: «الإسلام»، بمعنى الاستسلام (لله)؛ فأصبح أتباعه يُسمّون «مسلمين»، أي الخاضعين أو المستسلمين (لمشيئة الله). وكان يعلّم الناس أن إبراهيم هو «أول المسلمين»، لأنه أسلم لله بالكليّة: فهو لم يكن يهودياً ولا نصرانياً لأنه عاش قبل التوراة بوقت طويل (القرآن 3:66-69). لم يقرأ محمد التوراة بالطبع، لكنه تزوّد

(*) أي: دثروني دثروني. (م).

من اليهود والمسيحيين الذين كانوا يعيشون في شبه الجزيرة العربية بقصص وتعاليم عن تينك الديانتين السابقتين، وكرّرها بعد إعادة تأويلها وفقاً للتنزيل القرآني. وهذا ما يجعلها مختلفة إلى حد ما عن الروايات التوراتية؛ ولعلّها تعكس كذلك العقائد «الأبوكريفية» السائجة لدى يهود ومسيحيي الجزيرة العربية الذين كانوا بعيدين جداً عن المراكز الرئيسية لديانتيهم. لذلك، فإن القرآن يبجّل شخصيات يهودية كإبراهيم ونوح ولوط ويوسف ويونان (يونس). كما أنه يبجّل يسوع (عيسى) المسمى عند المسلمين بالمسيح. لم يؤمن محمد ولو للحظة بأن عيسى إله. إذْ إن ذلك كان سيبدو ادعاءً تجديفياً عند المسلمين، مثلما كان دائماً كذلك عند اليهود. فعيسى هو نبيّ كغيره من الأنبياء اليهود الآخرين، وليس تجسيداً لدين الله. وبالرغم من أن الإسلام كان التنزيل الإلهي الأسمى، إلاّ أن القرآن علّم المسلمين أن عليهم احترام اليهود والمسيحيين، الذين هم أهل الكتاب: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن إلاّ الذين ظَلَموا منهم وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ (القرآن 46:29). إن إحدى أعظم القيم الإسلامية حقاً هي حرية الضمير وحرية التفكير؛ وهي حق ثابت لكل فرد لا يُمكن التصرّف به.

لقد تعلّم المسلمون الأوائل أهمية هذا المثل الأعلى من خلال تجاربهم المريرة. كان لمحمد في بداية الأمر ثلاثة أتباع فقط إلى جانب زوجته خديجة، وهم: غلامه (أي معتوقه) زيد، وصديقه أبو بكر، وابن عمّه عليّ بن أبي طالب، الذي لم يكن قد ناهز بعد الحادية عشرة من عمره. على أن الدين الجديد أخذ يستقطب بالتدريج مُهتدين جُدداً في المدينة (مكّة). كانت تعاليم الإسلام في بادىء الأمر بسيطة، وكان أولها وأهمّها الجهر بالتوحيد: «لا إله إلا الله محمد رسول الله». وكانت هذه الجملة البسيطة هي النطق أو الشهادة بالإيمان الكامل؛ ثانياً، على المسلمين أن يتهيأوا ليوم الحساب الذي لا ريب فيه؛ ثالثاً، على المسلمين واجب العناية بالفقراء والمظلومين، والعمل على إقامة مجتمع عادل ومتكافىء يعكس بحق مشيئة الله. وعلى غرار ما فعل عيسى، فقد تعاطف محمد مع الفقراء والمشردين والمنبوذين، فكان دينه من هذه الناحية ثورياً في جوهره، واحتجاجياً على الحكم الجائر لقريش في مكّة[55]. إن الثورة والالتزام بالعدالة الاجتماعية هما حقاً قيم مهمّة وجليلة الشأن في الإسلام، كما سنرى على امتداد هذا الكتاب. ولقد علّم القرآن أنه لا يوجد فصل أو تمييز ما بين الدين والسياسة، إنما على المسلمين أن ينخرطوا في نضال عملي (يُسميه: الجهاد) لخلق مجتمع مثالي (يدعوه: الأمّة). فلا عجب، إذن، إنْ جاء المهتدون المسلمون الأوائل من صفوف الضعفاء والمعدمين في مكّة. وقد تأكد بالخصوص لجميع العبيد الذين

كانوا يُعاملون بمنتهى القسوة، وللنساء اللائي كن يُعتبرن في الجاهلية (حقبة ما قبل الإسلام في الجزيرة العربية) أرقى من الحيوانات بقليل، أنهم في الإسلام سيجدون السبيل إلى الشعور بالكرامة الإنسانية والاحترام الذاتي. لكن قضية الإسلام أحرزت نقلة نوعية حين اعتنق عمر بن الخطاب، ذلك المواطن البارز والمحترم، الدين الإسلامي على غير انتظار. هنا بدأ أهل مكة يُدركون أن عليهم أن يأخذوا هذا الدين مأخذ الجد.

استعلت قريش على الإسلام في بادئ الأمر وازدرته، لكنها أخذت تدرك شيئاً فشيئاً أنه بات يشكل تهديداً سياسياً لنظامها القائم. ترى كم سيطول الوقت برجلٍ زعم أن الله كلّمه ووصم حكمها بالجائر والفاسد قبل أن يرضخ ويستسلم لسلطانها؟ كذلك أدان محمد عبادة هُبَل وأصنام الكعبة الوثنية، وأصرّ على إحياء عقيدة إبراهيم وإسماعيل. وكان من شأن ذلك أن يقضي على تجارة الحجّ، كما قد يعني أيضاً أن قوافل التجارة لن تعرّج بعد اليوم على مكّة، مما يُهدّد طبعاً ثروة مكّة وأسلوب حياتها بالكامل. فطفق المكيّون يضطهدون المسلمين، ولا سيما العبيد والنساء من بينهم، الذين كانوا يُسامون شتى صنوف التعذيب ويلقون معاملة غير إنسانية بتاتاً. وفي إحدى المرّات، حبست قريش المسلمين في بيوتهم، وفرضت عليهم حصاراً قطع عنهم الطعام والشراب. صحيح أن الحصار رُفع في النهاية، لكن المسلمين عانوا منه الأمرّين. ثم توفيت خديجة وأبو طالب، عمه ووالد عليّ الفتى. وجرت محاولات متكررة للاعتداء على حياة محمد، وصار جليّاً أن المسلمين بحاجة إلى موطنٍ جديد ينعمون في جنباته بحرية التفكير والعبادة كما يشاؤون.

وقد وجدوا هذا الموطن عام 622، إذ قام بعض الحنفاء من قرية يثرب، التي ستُدعى فيما بعد بـ «المدينة»، والواقعة على بُعد 240 ميلاً شمالي مكّة، بدعوة المسلمين إلى الإقامة بين ظهرانيهم. وكانت تقطن يثرب قبيلتان من اليهود وثلاث قبائل من العرب، وكان بين الفريقين نزاع على الزعامة. وكان اليهود لوقتٍ غير بعيد يتوقعون ظهور نبي بشّر به كتابهم المقدس (تثنية الاشتراع 18:18)، سوف يقودهم إلى سؤدد وعزٍّ جديد. وحين سمع الحنفاء بمحمد أثناء حجّهم السنوي إلى مكة، افترضوا أنه هو هذا النبي المنتظر، وقرروا أن يكسبوه إلى جانب العرب. فاعتنق الإسلام حوالى سبعين حنيفاً، وحثّوا المسلمين على الهجرة إلى يثرب (المدينة) ليتولوا زمام السلطة فيها. وقد بدا هذا حلاً جيداً بالرغم من أنه كان يعني مفارقة محمد قبيلته في مكّة. وعلى أية حال، فقد وعده الله بأنه سيعود إلى موطنه حتماً (القرآن 85:28). وانسلّ المسلمون سرًّا اثنين اثنين، أو ثلاثة ثلاثة، قاصدين المدينة. وكان محمد آخر من غادر بصحبة أبي بكر، وجاءت مغادرته في الوقت المناسب تماماً، لينجو من محاولة جدّية كانت تستهدف حياته. واختفى هو وأبو بكر في إحدى

المغاور خارج مكّة (غار حراء) ليومين، بينما كان المكّيون يقلبون المنطقة بحثاً عن النبي المتمرد. واستطاع الهاربان في النهاية الوصول إلى المدينة حيث استقبلتهم جماعة المسلمين بالأهازيج والزغاريد، وتسلّم محمد أخيراً زمام السلطة في المدينة. وسجّلت هذه الهجرة عام 622، البداية الرسمية للتقويم الإسلامي. كما أن هذه الرحلة شمالاً ستكون حدثاً تكوينياً بالنسبة للمسلمين مثلما كان «الخروج» حدثاً تكوينياً بالنسبة لليهود.

أُتيحت الفرصة للمسلمين في المدينة أن يقيموا أول مجتمع إسلامي. وكما بلغت اليهودية سنّ الرشد في السبي البابلي، كذلك بلغ الإسلام سنّ الرشد في رحاب المدينة. وقد تقبّل المسلمون أركان الدين الخمسة. فكان على جميع المسلمين النطق بالشهادة: «لا إله إلا الله محمد رسول الله»؛ وكان عليهم أن يقيموا الصلاة في أوقات محدّدة متوجهين بوجوههم نحو القدس في بادىء الأمر، ثم بعد ذلك نحو الكعبة في مكّة؛ وكان عليهم أيضاً أن يؤدوا «الزكاة» إلى الفقراء؛ وأن يصوموا شهر رمضان؛ وأخيراً كان عليهم أن يحجّوا إلى مكّة، ولكن الحجّ لم يكن ممكناً في ظل حالة العداء القائمة بين مكّة والإسلام. كان الإسلام ديناً مناهضاً للنخبوية، فقد كانت الصلوات والفرائض هي نفسها بالنسبة للجميع، ولم تكن هناك تراتبية كهنوتية كما في المسيحية، التي صنّفت الناس مسيحيين من الدرجة الأولى ومسيحيين من الدرجة الثانية. إنما ظهرت آخر الأمر طبقة من رجال الدين الذين كانوا يؤمّون الصلاة، وكانوا متفقهين في القانون (الشرع) الإسلامي، لكنهم لم يكونوا على شاكلة الكهنة المسيحيين الذين يتدخلون أو يتوسطون ما بين الله والإنسان. وكان المقصود بإيتاء الزكاة تقليص الفوارق المادية وضمان توزيع متكافىء للثروة. وحتى صوم رمضان كان صوماً حقيقياً يقع ضمن قُدرة أي إنسان. وسوف نرى بالفعل كيف أن الواقعية هي سمة مميّزة للإسلام.

لقد كانت تلك السنوات في المدينة سنوات قاسية، إذ تعيّن على محمد خلالها أن يُجابه عداء الجماعة العربية غير المسلمة، التي كانت تتوق إلى تولّي الزعامة، وكذلك عداء اليهود الذين قاوموا حكمه. وبالإضافة إلى الصعوبات الحتمية التي انطوت عليها عملية إقامة نظام اجتماعي جديد في المدينة، كان على المسلمين أن يقلقوا حيال غزو محتمل قد يشنّه عليهم المكيّون الذين باتوا الآن يرون في المدينة عدواً لدوداً لهم لأن أهلها آووا المسلمين ونصروهم. مع ذلك، فقد حثّ محمد المسلمين على أن يأخذوا كل أشكال الحيطة الممكنة، وفي الوقت نفسه أن يصلّوا ويعززوا معرفتهم بربّهم لكي يجعلوا من ذلك تجربة مبهجة. إن ما جعل الإسلام ديناً ناجحاً وقوياً هو أنه واقعي وعملي. فالقرآن يحضّ المسلمين باستمرار على بذل كل جهد بشري ممكن في سبيل القضية. وقد وعدهم الله بأنه

سيمدّهم بعونه، إلاّ أنه لن يفعل ذلك ما لم يعملوا جاهدين على إنقاذ أنفسهم؛ فهو لن ينقذهم بمعجزةٍ منه[56]. وهذه المقاربة الواقعية التي أُرسيت منذ البداية، هي السمة المميّزة للإسلام التي تجعله ـ وآمل أن أنجح في تبيان ذلك ـ شديد الاختلاف في روحه عن كلٍ من اليهودية والمسيحية اللتين لا يُستبعد فيهما دائماً احتمال حدوث المعجزات.

ومن الاحتياطات التي اتخذها محمد، إقامة علاقات ودّية مع القبائل المجاورة. فلم تكن هناك محاولة لفرض الهداية عليهم، لأن من شأن ذلك إنكار المسلمين على الآخرين حرية العقيدة التي حُرموا منها هم أنفسهم في مكّة. لكن المزيد والمزيد من العرب اهتدوا إلى الإسلام من تلقاء أنفسهم، لأن الدين كان جذّاباً للغاية. فقد كان عربياً بالأساس، ومقويًّا رائعاً لشعور العرب المكبوت باحترام الذات: فباعتبارهم متلقي الوحي الإلهي الختامي، أضحى العرب الآن هم شعب الله المختار الجديد. زد على ذلك أن الإسلام كان يمتلك كل جاذبيات التوحيد إنما الخالية من تعقيدات المعاملات والعبادات التي استحدثها اليهود والمسيحيون، والتي كانت غريبة عن أسلوب الحياة العربية. لقد صار الاهتداء إلى الإسلام رغبة لا تُقاوم في شبه الجزيرة العربية بالرغم من انه كان هناك أناسٌ التحقوا بالإسلام لأسباب تافهة مثلما يحدث في كل الحركات الجماهيرية. فكان محمد ومعه أشدّ المهتدين التزاماً خلال تلك السنوات الأولى مشغولي البال دائماً بشأن مجموعة من عرب المدينة ممّن اعتنقوا الإسلام لكنهم لم يكونوا صادقين تماماً، فدعاهم القرآن بـ «المنافقين».

لم يتوانَ المكيّون عن توسيع نطاق عدائهم للمدينة المسلمة، وقد استغلّوا لهذا الغرض قوافلهم التجارية لتحريض القبائل المجاورة واليهود على محاربة المدينة. كانت تلك القوافل تتصف بأهمية اقتصادية فائقة بالنسبة للمكيّين، وكان يواكبها في العادة جيشٌ من المقاتلين، وكانت لذلك تشكّل تهديداً لأمن المدينة. وأدرك محمد أنه لا مندوحة للمسلمين عن قتالهم إنْ كانوا يريدون البقاء أحياء. وكان قد نزل عليه الوحي يُبرّر له استخدام العنف كوسيلة للدفاع عن النفس (القرآن 22:40-42). لقد اضطهد المكّيون المسلمين، وها هم الآن يُطاردونهم في عقر منفاهم. وما لم يُقاتل المهتدون الطغاة والطواغيت، فإن مكارم الاخلاق سوف تختفي تماماً من على وجه الأرض: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ (القرآن 2:251). وقد حُظر على المسلمين البدء بالاعتداء: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يُقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين﴾ (القرآن 2:190). أما بنو إسرائيل القدامى، فقد أمرهم ربّهم بأن يُهاجموا ويستأصلوا الكنعانيين القاطنين في الأراضي المقدسة، واصفاً ذلك بالمبادرة المقدسة؛ فيما أنكر المسيحيون أن العنف قابل للتبرير بحجة الدفاع عن النفس. لكن مفهوم

الدفاع عن النفس كان محورياً في النظرة الإسلامية إلى الحرب منذ البداية. وكانت هذه هي الطريقة الوحيدة التي استطاع القرآن أن يسوّغ بها العمل العسكري الذي اتخذه المسلمون حتى الآن ضد المكّيين.

كانت عادة الإغارة (أو الغزوة) على القبائل المعادية عُرفاً متبعاً في الحجاز، وكانت تُعتبر أمراً طبيعياً ومقبولاً، بل وفي أغلب الأحيان ضرورياً، لا سيما في المناطق التي تفتقر إلى ضرورات الحياة اللازمة لجميع أفراد القبيلة. فكان المغيرون على جري عادتهم يسلبون المواشي والحيوانات والغنائم، لكنهم كانوا يتجنّبون إزهاق الأرواح. ولم يكن ذلك لدواعٍ إنسانية، وإنما لأن القتل كان يعني سلسلة طويلة من الأخذ الدامي بالثأر. وكان قانونُ «الغزوات» ينصّ على ألا يهاجم المرء إلا أعداءه، وكان هذا أمراً معقولاً في الحجاز التي مزّقتها الحروب القبلية. فبدأ المسلمون يشنّون الإغارات على القوافل المكيّة. وفي أحد الأيام من عام 624، قطعت مجموعة صغيرة قوامها 313 مسلماً مسافة مئة ميل إلى بدر، الواقعة إلى الجنوب الغربي من المدينة، وهاجمت قافلة ذات أهمية استثنائية كانت تتجه إلى مكّة، وكان يصحبها معظم زعماء قريش، ولم يكن المسلمون يعرفون أن قادة القافلة طلبوا قوة مساندة من مكّة لنجدتهم من هجوم مسلمي المدينة. لذلك، حين هاجم المسلمون القافلة، وجدوا جيشاً يفوقهم عدداً قوامه ألف مكّي تقريباً في انتظارهم. كان أوان الانسحاب قد فات، ومع ذلك انتصر المسلمون برغم كل هذه المصاعب. وربما كان انتصارهم عائداً إلى تفوقهم التكتيكي، وإلى أنهم كانوا أكثر تماسكاً تحت إمرة قادتهم العسكريين من قريش الأكثر فوضوية والأقلّ انضباطاً. وفي نهاية المعركة، كانت فلذات أكباد قريش جثثاً مطروحة في ساحة الوغى، ورجع المسلمون وهم يشعرون ببالغ الازدهاء والسرور[57]. ولأنهم قاتلوا بكل ما أُوتوا من قوة، وأدوا دورهم على أكمل وجه، فقد تدخل الله وأعانهم. وبدا النجاح في «غزوة بدر»، كما تُدعى، دليلاً دامغاً على رسالة محمد السماوية، وقد دعاها محمد نفسه بـ «الفرقان»، وهي عبارة تعني الخلاص والفصل كليهما[58]. وفسّر موقعة بدر غريزياً بنفس الطريقة التي فسّر بها بنو إسرائيل نصرهم عند البحر الأحمر: لقد كانت فصلاً وفرقاناً ما بين العدل والظلم:

> ﴿إذ يوحي ربك إلى الملائكة أنّي معكم فثبّتوا الذين آمنوا سأُلقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان﴾.
> ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميتَ إذْ رميتَ ولكن الله رمى وليُبلي المؤمنين منه بلاءً حسناً إن الله سميع عليم. ذلكم وأنّ الله موهن كيد الكافرين﴾. (القرآن 8:12، 17-18)

في سياق قصتنا هذه سنجد في أكثر الأحيان أن النصر غير المتوقع يخلق اعتقاداً بحصول تدخل إلهي خاص، وإحساساً أقوى بالرسالة السماوية. وكان النصر غير المنتظر في بدر يعني، وإنْ كان ذلك لم يقصده النبي أصلاً، أن الهجرة من مكة إلى المدينة ما هي إلا مقدمة لحرب مقدسة أو «جهاد». وبذا ارتد الإسلام عائداً إلى النموذج الأصلي.

غير أن ذلك لم يجعل من الإسلام دين السيف كما يُشاع. فكلمة «إسلام» مشتقة من الجذر العربي ذاته لكلمة «سلام»[59]. كما أن القرآن يدين الحرب باعتبارها حالة شاذة مخالفة لإرادة الله: فأعداء المسلمين كلما ﴿أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله ويسعون في الأرض فساداً والله لا يحب المفسدين﴾ (القرآن 64:5). فالإسلام لا يبرر شنّ حرب إبادة عدوانية شاملة، بعكس التوراة التي تبرّر مثل هذه الحرب في أسفارها الخمسة الأولى على الأقل. والإسلامُ دين أكثر واقعية من المسيحية لأنه يعترف بأن الحرب حتمية وتكون أحياناً واجباً أكيداً لوضع حد للقهر والمعاناة. ويعلّمنا القرآن أن الحرب يجب أن تكون محدودة، وتُخاض بأكبر قدر ممكن من الرحمة الإنسانية. لقد اضطُر محمد إلى مقاتلة المكّيين والقبائل اليهودية في المنطقة، وكذلك القبائل المسيحية في بلاد الشام التي كانت تعتزم مهاجمته بالتحالف مع اليهود. ومع ذلك، فما كان هذا ليجعل محمداً يشجب «أهل الكتاب». لقد أُجبر المسلمون على الدفاع عن أنفسهم، لكنهم لم يكونوا يخوضون «حرباً مقدسة» ضد دين أعدائهم. وعندما أرسل محمد معتوقه زيد ضد المسيحيين على رأس جيش مسلم، أمره بان يُقاتل في سبيل الله ببسالة وإنما برحمة. فعليهم ألا يتحرشوا بالكهنة والرهبان والراهبات، وألا يزعجوا الضعفاء وذوي العاهات العاجزين عن القتال. كذلك يتوجب عليهم ألا يُقاتلوا المدنيين، وألا يقطعوا شجرة أو يهدموا بيتاً[60]. فكانت هذه الحرب مختلفة تماماً عن حروب يشوع.

لكن، وبالرغم من أن الإسلام لا يمجِّد الحرب، فمما لا ريب فيه أن نموذج «**الهجرة/ الجهاد**» كان وما زال عنصراً مهمًّا وتكوينياً في الإسلام. فهو ما برح يشجع جماعات من المسلمين المتقدين حماسةً على الانسحاب من المجتمع الإسلامي عندما يشعرون أن المسلمين فيه لم يعودوا مخلصين للإسلام. وفي هذا «الخروج»، تحرّكهم نفس الغريزة التي كانت تحرّك جماعات يهودية من قبيل الأسينيين أو الرهبان المسيحيين. لقد هاجر المسلمون المتشددون تاركين مجموع المسلمين إلى الصحراء سعياً وراء إقامة مجتمع إسلامي مثالي قوامه العدل. ثم قاتلوا النظام القائم في «جهادٍ» أو «حرب مقدسة»، لإحداث الإصلاح وإنهاء الفساد. كانوا يرون أنهم مُضطهدون على يد النظام القائم ويشعرون أن واجبهم الإسلامي يفرض عليهم التحرّك لوضع حد لعهد الاضطهاد. وكانت أول فرقة تفعل

ذلك فرقة «الخوارج» المتطرفة، وكان أفرادها هم المسلمون الوحيدون الذين رأوا بأن «الجهاد» ركنٌ من أركان الإسلام. وربما يكون أحدث مثال على هؤلاء، الجماعة المعروفة باسم «التكفير والهجرة» التي انسحبت من مصر أنور السادات وأقامت مجتمعاً بديلاً على النهج الإسلامي، ثم شنَّت أخيراً حرباً إرهابية على النظام. وأولئك الذي يلجأون إلى النموذج الأصلي: «الجهاد/الهجرة»، يعتقدون أن الله لن يُعينهم ما لم يبذلوا قصاراهم كبشر لحل مشاكلهم بأنفسهم، حتى ولو اقتضى الأمر مقاتلة المسلمين الآخرين.

لم تكن موقعة بدر نهاية لحرب محمد مع مكّة. وكان أمراً محتماً أن يوجّه المكّيون الجيوش نحو المدينة. وبالفعل، وقعت خلال السنوات الأربع التالية معارك وحروب برزت المدينة في نهايتها كقوة أشد بأساً ونفوذاً. ولقد سُرّت قبائل عديدة في شبه الجزيرة العربية من سقوط المكّيين المتعجرفين، وباتت راغبة في التحالف مع المدينة حتى وإنْ كانت لا تنوي أعتناق الإسلام. وهكذا، أخذت المدينة تتحول تدريجياً إلى "دولة ـ مدينة" (دولة مدينية) قوية ذات أيديولوجية عربية جديدة مثيرة وديناميكية. وقد أزف الوقت الآن لأن يفتح محمد مكّة ويُحقّق وعد الله له بأنه سيعود يوماً ما إلى موطنه. والطريقة التي أنجز بها ذلك كانت تثقيفية خليقة بالتعلّم ولا سيما فيما يتعلق بالنموذج الأصلي المتّبع. فلم يكن محمد رجلاً متديناً يستفظع الحروب غير المبرّرة فحسب، بل كان سياسياً محنكاً أيضاً. وكان يعلم جيداً أن آخر ما تحتاجه مكّة حربٌ طويلة مدمِّرة. لذا قرّر بدل الحرب أن يفتح مكّة بحجٍّ سلمي.

وفي الموسم التقليدي للحجّ إلى مكة عام 628، انطلق محمد من المدينة مصطحباً معه جماعة كبيرة من المسلمين، سويةً مع حلفائهم الوثنيين، وكان عددهم يتراوح ما بين 700 و 1400 فرد حسب الروايات المختلفة. لكنه كان «جيشاً» غريباً، لأن جنوده كانوا تقريباً عُزّلاً من السلاح، باستثناء سيوفٍ كان ينبغي أن تبقى في أغمادها حسب أوامر محمد. وإذْ تابع المكّيون هذا الجيش الضخم وهو يقترب من مدينتهم، توقعوا من محمد أن يهاجمهم، لكنه بدلاً من ذلك توقف عند الحُديبية على حدود الحَرَم (وهو البقعة التي مساحتها عشرون ميلاً مربعاً دائر مدار الكعبة والتي يُحظر فيها اللجوء إلى العنف). فأوفد المكّيون مبعوثين إلى محمد مستعلمين، فحصر مطالبه بأن يتمكّن وصحبه من أداء مناسك الحجّ عند الكعبة، الذي هو حق مكتسب لكل عربي. تردد المكّيون في البداية، لكنهم، وبغية تفادي الهجوم، وافقوا أخيراً على عقد صلح مع المدينة مدته عشر سنوات. هنا رأى كثيرٌ من المسلمين أن هذا الصلح مُهين وأحادي الجانب. فمن شروطه، مثلاً، أن كل مكّي يعتنق الإسلام ويُهاجر إلى المدينة لا ينطبق على المدني الذي يرتد عن الإسلام ويلجأ إلى مكّة.

ومع ذلك، فقد سجّل محمد بهذا الصُلح نقطة مهمّة: فالقرآن صريح لناحية أنه متى أراد العدو أن يبرم صُلحاً أو سلماً، يتوجب على المسلمين أن يدخلوا معه في معاهدة، شريطة ألا تشكّل بنودها خطراً على الإسلام. أضف إلى ذلك أن عليهم التقيّد ببنود المعاهدة بكل دقّة وأمانة مهما كانت مزعجة وغير ملائمة لهم(61). وقد بيّن لهم محمد أن المسلمين هم الكاسبون من صُلح الحُديبية، إذ بات مسموحاً لهم الآن أن يحجّوا إلى مكة كل عام كحجّاج مسالمين يحملون فقط سيوفهم إنما غير مسلولة. كما أقرّت مكّة بحق المسلمين في الوجود، فأصبح باستطاعتهم الآن التركيز على بناء «الأمة» من دون حاجة إلى خوض حروبٍ لا داعي لها.

وتكررت رحلة الحجّ إلى مكة في السنة التالية؛ فأخلى المكّيون مكّة حسب ما تنصّ عليه بنود معاهدة الصلح لتجنّب أي صدام مع المسلمين، وجلسوا على التلال ينظرون بهلع مشوب بالدهشة فيما كان محمد وجيشه اللجب يطوفون في وقار وخشوع حول الكعبة، مؤدّين المناسك القديمة، ولكن عوضاً عن تعظيم الأصنام في الكعبة، صعد مؤذن مسلم إلى سطح الكعبة وأطلق الدعوة إلى الصلاة لله الواحد الأحد، وبذلك أعادوا المقام إلى دين إبراهيم وإسماعيل. وبعد أن أتمّوا مناسكهم، عادوا أدراجهم في سلام إلى المدينة، في حين قفل المكّيون المذهولون راجعين إلى مكّة.

وفي السنة التي تلت ذلك، قام المكّيون وبمنتهى الحماقة بخرق صُلح الحُديبية قُبيل حلول موسم الحجّ، مما أحلّ محمداً من التزامه به؛ فقد هاجمت قُريش قبيلة خزاعة التي كانت حليفاً للمسلمين. ومع ذلك انطلق محمد ثانيةً مع جحفل من الحجيج خفيف السلاح للحجّ إلى مكّة، إنما كان يرافقهم هذه المرة عدد غفير من حلفائهم. ومجدداً أوفد المكّيون مبعوثين في محاولة لعقد صُلح وتجنّب أي قتال دموي مع المسلمين، فوعدهم محمد بأنهم إنْ قبلوا به حاكماً عليهم، فلن يحدث هناك أي سفك للدماء أو انتقام أو أخذ بالثار، ولن يُجبر أي مكّي على اعتناق الإسلام. كان جُلّ ما يريده محمد آنذاك هو أن يحطّم أصنام الكعبة. فوافق المكّيون واحترم المسلمون شروط الاتفاق. فاتجه محمد رأساً إلى الكعبة حيث حطّم الأصنام بيده، وطاف جيشه حول المقام الذي أضحى الآن مكرّساً للدين الإسلامي. إنه الآن حاكم لمكة من غير أن تُراق قطرة دم واحدة، ومن غير أن يُكره أحد على اعتناق الإسلام. لقد حوّل محمد حجّه السلمي إلى فتح، فسمّى هذا الحدث: «الفتح»، وهي عبارة مألوفة لمسامعنا لأنها تسمية لحركة التحرير الفلسطينية بزعامة ياسر عرفات. ومن مترادفات «الفتح»: التغلّب، والخلاص (التحرّر) والغزو(62).

كان دخول محمد ومسلمي مكّة مدينتهم بمثابة عودة إلى الوطن بالمعنى الحرفي للكلمة؛ ولكن من ناحية أخرى لا تقلّ أهمية في مغزاها، كان «الفتح» عودةً إلى الوطن بالنسبة لمسلمي المدينة أيضاً لأنه كان رجوعاً إلى أصول الإيمان الإسلامي بإله إبراهيم وإسماعيل. وفي عام 632، أي بعد عامين من «الفتح»، قرّر محمد أن يؤسلم المقامات الوثنية حول مكة، التي كانت تستكمل الحجّ بطقوسه ومناسكه كافة. فقام هو والمسلمون في كل مقام منها بتأدية المناسك العربية الوثنية القديمة ذاتها لكن بعد إعادة تأويلها إسلامياً. فألقوا الحصى على الأنصاب في منًى كما لو كانوا يحاربون الشرّ والفسوق. وسعوا سبعة أشواط بين ربوتَيْ الصفا والمروة، مستذكرين محنة هاجر أم إسماعيل عندما هرولت يائسةً بحثاً عن الماء خلال أيامها الأولى في منفاها الصحراوي. وشربوا من البئر [بئر زمزم] التي أظهرها الله لهاجر استجابةً لدُعائها. ثم أدّى النبي منسك «الإفاضة» وهو على ظهر أفضل بعير لديه، مندفعاً مع المسلمين نحو المزدلفة، أخفض نقطة ما بين جبل عرفات ومكة، حيث صلّى هناك لله ونحر له أُضحية.

إن أداء فريضة الحجّ هو الركن الخامس من أركان الإسلام، وعلى كل مسلم أن يؤدي هذه الفريضة مرّة واحدة في العُمر إن استطاع إلى ذلك سبيلاً. ومكّة هي أكثر مدن الإسلام قداسةً، نظراً لعلاقتها بإبراهيم وهاجر وإسماعيل. وكان المسلمون الأوائل يحذون حذو اليهود والمسيحيين بأن كانوا يولون وجوههم شطر المسجد الأقصى عند الصلاة، لكنهم بدأوا في المدينة يتوجهون في صلاتهم نحو مكة. لقد أعاد محمد المسلمين إلى جذورهم العربية، ومنحهم هوية مميّزة ومستقلّة. بيد أن القدس كانت لا تزال جليلة الشأن لدى المسلمين، ليس فقط لأنها ارتبطت بعدد كبير من الأنبياء العظام، بل ولاقترانها أيضاً بمحمد نفسه. ففي عام 620، أي قبل الهجرة بسنتين، قام محمد، على ما يُقال، برحلة غامضة إلى بيت المقدس ليلاً حيث حطّ في موقع الهيكل اليهودي القديم، ومنه عرج إلى السماء[63]، وهناك تكلّم مع موسى وعيسى. وهذه الرؤيا للرحلة الليلية (الإسراء) تبيّن مدى ارتباط الإسلام بالديانتين الأقدم منه عهداً، وجعلت القدس ثالث أقدس مدينة في الإسلام بعد مكة والمدينة.

عندما يحجّ المسلمون هذه الأيام، مؤدّين جميع المناسك القديمة كما فعل محمد أول مرّة، فهم إنما يشعرون بأنهم يتواصلون عاطفياً وحركياً مع جذور دينهم. إنهم يفكّرون بمحمد طبعاً، لكنهم يتذكّرون في المقام الأول إبراهيم وإسماعيل وهاجر. وحتى لو كان المسلمون من غير العرب، فإنهم يتعلّمون في الحج أن إبراهيم وإسماعيل هما جدّاهم، بالطريقة ذاتها التي علّم بها القديس بولس المسيحيين أن يروا في إبراهيم أباً لجميع

المؤمنين. لقد بدأ الإسلام ديناً للعرب، لكنه ومنذ التنزيل الأول كان أيضاً رسالة للبشرية جمعاء. وعندما حجّ محمد عام 632، ألقى ما سُمّي بـ «خطبة الوداع» إلى الأمّة، لأنه كان يشعر بدنو أجله. فبالإضافة إلى تذكيره الناس بقيم الإسلام، رُوي أنه تطلّع إلى الزمن الذي يكون فيه الإسلام قد امتد وانتشر بين شعوب أخرى، وقال لهم إنهم متساوون جميعاً أمام الله، لا فرق بينهم في المكانة الاجتماعية أو الأصل العرقي:

> أيها الناس، إنّ ربكم واحد، وإنّ أباكم واحد. كلكم لآدم، وآدم من تراب ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (القرآن 13:49) ليس لعربي فضلٌ على عجمي إلاّ بالتقوى[64].

وعندما يؤدي الحجّاج المسلمون فريضة الحج إلى مكة، فهم يأتون من جميع أنحاء العالم، وكلهم يلبسون لباس الإحرام الأبيض. فتزول من بينهم كل الفوارق الطبقية والعرقية. ويُفترض بالحجّ أن يكون تعبيراً عن وحدة المسلمين جميعاً، أبناء آدم وإبراهيم، وملابسهم المتماثلة رمزٌ مهمّ لتلك الوحدة. ومعاً يهتفون: «لبّيك اللّهم لبّيك» لدى اقترابهم من الكعبة، منادين ربّهم بصوت واحد. إن الإسلام والوحدة هما سمة الحج المميِّزة، والحجّاج مُطالبون باحترام قداسة الكعبة والحَرَم تماماً كما فعل محمد عندما فتح مكة من دون إراقة دماء. ويترتب على الحاجّ طوال فترة الحجّ أن يبتعد حتى عن أدنى قدر من العنف. فليس عليه أن يقنص «الصيد» (القرآن 95:5)، ولا أن يدخل في «جدال» (القرآن 197:2). وقد التزم الحجّاج حتى أواخر الثمانينيات (من القرن العشرين) بكل دقة بهذه النواهي، فتجدهم يحرصون أشد الحرص على عدم التكلّم بنزقٍ، أو قتل أي شيء حتى الحشرات، وعدم اقتلاع النبات. وعندما يكون المرء في الحجّ، عليه أن يلزم السكون والسلام ليس مع المسلمين الآخرين فحسب، بل ومع العالم أجمع أيضاً. وسنرى في الفصل الثامن كيف أن بعض المسلمين المتشدّدين قد قلبوا الحجّ هذه الأيام إلى إعلان عنيف للحرب.

وبعد أدائه الحجّة الأخيرة بوقت وجيز، وافت محمد المنية، فهدّدت صدمة وفاته بتصديع وحدة العرب الوليدة. ففي خلال السنوات العشر التي تلت الهجرة عام 622، كان محمد قد تمكّن من توحيد منطقة الحجاز كلها تقريباً تحت رايته، وأصبحت معظم القبائل متحالفة معه أو اعتنقت الإسلام. وأدرك خلفاء محمد أنه إذا أُريد الا تظهر عادات الحرب القبلية القديمة مجدداً، فينبغي أن يصرف المسلمون الغريزة العدوانية لديهم على غير المسلمين، بدلاً من صرفها على بعضهم بعضاً، وأن يسهروا على استمرار الإسلام بالتوسع والانتشار. وكان هناك وضع مشابه لهذا في أوروبا زمن الحملة الصليبية الأولى. وهكذا، بعد وفاة محمد، بدأت الجيوش العربية تغزو الأقطار المجاورة بنجاح مُذهل لدرجة

أنه لم تمر مئة سنة على الهجرة، حتى كانت الامبراطورية الإسلامية تمتد من جبال الهملايا شرقاً إلى مضيق جبل طارق غرباً. وكان جنود المسلمين يُحضّون على القتال برحمة كما يوصي القرآن. ولكن ماذا حلّ بإدانة القرآن للحرب العدوانية؟ تبريراً لهذا الخرق الصارخ لمبادىء محمد، بدأ علماء المسلمين يضعون ما يُمكن تسميته «فقه الجهاد»، ومؤداه أنه ما دام هناك إله واحد، فلا بد أن تكون هناك دولة واحدة في العالم تخضع للدين الحقّ. فمن واجب الدولة الإسلامية (دار الإسلام) إذن أن تغزو بقية العالم غير المسلم (دار الحرب)، بحيث يُمكن للعالم عندئذ أن يعكس الوحدة الإلهية. وعلى كل مسلم أن يُشارك في هذا «الجهاد»، وينبغي ألا تذعن «دار الإسلام» أبداً لـ «دار الحرب». وفي أسوأ الأحوال، يجوز إبرام معاهدة صُلح مع الشعوب غير المسلمة، على ألا تتجاوز مدتها عشر سنوات. وإلى أن تتحقق الهيمنة النهائية على العالم، فإن المسلمين قائمون في حالة حرب دائمة[65]. إنّ هذه النظرية المبكرة حول «الجهاد» هي التي أعطت الإسلام سُمعته بأنه «دين السيف». ولو بقي المسلمون ملتزمين بنظرية الحرب هذه، لكان الإسلام أصبح ديناً عسكرياً وإمبريالياً.

ولكن هذا ما لم يحدث. فقد جرى وضع هذه النظرية حين بدا كما لو أن الإسلام سيغزو العالم قاطبة فعلاً. إنما مع بداية القرن الثامن كان زخم «الجهاد» قد همد. إذ كانت «دار الإسلام» تعاني من صعوبات داخلية خطيرة جعلت المزيد من الحروب التوسعية أمراً مستحيلاً؛ بالإضافة إلى تقبّل المسلمين للواقع، وهو أنه بصرف النظر عن نظرية «الجهاد» لم تعد هناك «حروب مقدسة» أخرى كي تُخاض. لقد أدرك المسلمون آنئذ أن الامبراطورية الإسلامية لها حدود، وحدود دائمة، وانتهوا كما انتهى اليهود والمسيحيون من قبلهم إلى أن انتصارهم الكوني النهائي مؤجّل إلى يوم القيامة. فهجروا عقيدة «الجهاد» التي غدت حبراً على ورق. وبدلاً من النظر إلى البلدان غير الإسلامية على أنها عدو، أقاموا معها اتصالات وعلاقات دبلوماسية وتجارية طبيعية. صحيح أن بعض الحكّام المسلمين حاربوا أقطاراً غير مسلمة، إلاّ أن حروبهم هذه لم تكن جزءاً من «الجهاد»، بل كانت حروباً «علمانية» عادية. وحدث أن استخدم الخلفاء بضعة رجال مهووسين بالحرب، هم من كانوا من فترة لأخرى يغزون «دار الحرب» بضربٍ من الجهاد الرمزي؛ لكن المسلمين، في واقع الأمر، كانوا قد تعلّموا العيش جنباً إلى جنب مع الديانات الأخرى. ويُمكن رؤية هذا الموقف الجديد بوضوح تام في إسبانيا، آخر الفتوحات الإسلامية الكبرى. لقد كانت بلاد المسلمين في الأندلس دولة إسلامية من دون أدنى شك. وحالما أقام المسلمون عاصمتهم في قُرطبة، شرعوا ببناء المسجد الكبير هناك، الذي يشي، بمظهره الخارجي الشبيه بالقلعة وداخله

الباعث على التأمل، بتلك الروحانية العظيمة الكامنة في ثنايا هذا الدين الجديد المولع ظاهرياً بالحرب. مع ذلك فقد حكم السلطان وأمراؤه الأندلس بطريقة أكثر علمانية مما كان يُمكن أن يكون مقبولاً قبل ذلك بسبعين سنة عندما قام المسلمون بأولى فتوحاتهم في الشرق. ففي إسبانيا، مثلاً، اعترف السلاطين فوراً بوجود مملكة ليون المسيحية في الشمال، وأقاموا علاقات دبلوماسية وتجارية مع جيرانهم النصارى - وهو أمر كان يتضارب تضارباً مباشراً و«فقه الجهاد» الذي طلع به فقهاء الشريعة، أي قوانين الإسلام المقدسة. لقد أصبحت الحرب المقدسة العربية «إمبريالية عربية»، ولم تعد تنطوي على وصم العالم غير المسلم بالعدو الدائم.

وإذا كان المسلمون قد نسوا الجهاد، فإن المسيحيين وجدوا صعوبةً في نسيانه. فقد وقف العالم المسيحي يتابع بدهشة هذا الدين الجديد وهو يكتسح الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، فاتحاً أقطاراً مسيحية جبّارة بسهولة فائقة حملت الناس على التساؤل عمّا إذا كان الله إلى جانب هؤلاء «الكفّار». وكان مما يهدّد الهوية المسيحية إلى حد بعيد، رؤية هذا الدين الفتي المفعم بالحيوية والنشاط، الزاعم أنه قد نسخ المسيحية وأبطلها، يعمل تغييراً وتبديلاً في الخريطة فعلاً، ويستوعب المسيحيين ضمن امبراطوريته. وبقي «الجهاد» بُعبعاً في الغرب لعدة قرون. فعندما أغار سلطان الأندلس عبد الرحمن، مثلاً، على جنوب فرنسا عام 732، هزمه شارل مارتل في معركة بواتييه، ونُظر بعدئذ إلى تلك الحادثة على انها نقطة تحوّل في تاريخ العالم. وتأمّل جيبّون(*) مرتعد الأوصال في تداعيات نصر عربي لو حصل، فقال:

> ليس الراين بأصعب اجتيازاً من النيل أو الفرات. فكان من اليسير على الأسطول العربي أن يبحر من دون معركة بحرية إلى مصب نهر التايمز. ولربما كان تفسير القرآن يُدرَّس الآن في مدارس أوكسفورد، ومنابرها تستعرض على تلامذة مختونين قُدسية وحقيقة الوحي المتنزّل على محمد. لقد نجا العالم المسيحي من أمثال هذه المصائب بفضل عبقرية وحُسن طالع رجل فرد[66].

هذه رؤية مشوهة ومبالغ فيها. فلا السلطان كان يواصل الجهاد، ولا كانت لديه النيّة لغزو أوروبا. كل ما في الأمر أنه دُعي إلى العالم المسيحي من قبل أوتو، دوق مقاطعة أكيتان (الفرنسية)، الذي أراد منه أن ينصره على شارل مارتل. وقلّما يأتي المؤرّخون

(*) إدوارد جيبّون (1737-1794) E. Gibbon: مؤرخ إنكليزي، وصاحب العمل الضخم الشهير «اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها». (م).

المسلمون على ذكر بواتييه، بل يمرون عليها مرور الكرام حيث يشيرون إليها على أنها غارة صغيرة غير موفّقة وليست بذات أهمية. فلم تكن لدى المسلمين حقاً أية خطط مبيتة حيال أوروبا، التي كانوا يرونها مكاناً غير مرغوب فيه ذا مناخ كريه وسكّان بدائيين متخلفين لا يختلفون كثيراً عن زنوج إفريقيا الهمج. وتحدّث المسلمون بالفعل عن نصب في ناربونة نُقشت عليه العبارة التالية: «عودوا أدراجكم يا أبناء إسماعيل. فهذا أقصى ما تستطيعون الوصول إليه. وإنْ لم ترجعوا، فسوف يضرب بعضنا بعضاً إلى يوم البعث»[67]. على كلٍ، إن رأي جيبّون بمعركة بواتييه ليس بمستغرب. إذ بعد قرون من تخلّي المسلمين عن هذه النظرية كمشروع عملي، استمرت تشكّل مبعث خوف دفين للعالم المسيحي. كما أنها ما فتئت تؤثّر في مواقفنا من العالم الإسلامي. فقد كُنتَ تجد قدراً كبيراً من هذا الصنف من الخوف في الأجواء حين وقعت أزمة «الأوبيك» البترولية عام 1973: يبدو أن العرب يريدون «وضع أيديهم على العالم»!!

غير أن الشعوب التي غزتها الجيوش الإسلامية كان لها رأي مغاير تماماً فيما خصّ الجهاد، فلم تعتبر الفتوحات الإسلامية كارثةً، بل العكس تماماً هو الصحي: كانت تلك الفتوحات بداية مرحلة جديدة ومثيرة في تاريخها. قد يتراءى هذا غريباً لنا في القرن العشرين؛ إذ لو قامت دولة أجنبية بغزو بلادنا لانتابنا الذُعر طبعاً. لكن علينا أن نتذكر أن شعوب القرن السابع لم تكن تفكّر في بلادها كما نفكّر نحن اليوم. لقد بقيت شعوب الشرق الأوسط تتبع لامبراطورية واسعة الأرجاء، واحدة تلو أخرى، على مدى ألف عام، ولم تكن لديها أية تطلعات إلى الاستقلال الوطني؛ والانتصارات الإسلامية لم تعنِ لها شيئاً سوى استبدالها قوة عالمية بعيدة بأخرى. فيما كان مسيحيو شمال إفريقيا ولمدة طويلة من الزمن جزءاً من الامبراطورية الرومانية. ولئن كان سادتهم الجدد أصحاب دين مختلف، إلاّ أن كثيرين منهم وجدوا الإسلام ديناً شديد الجاذبية.

عندما كان المسلمون يغزون شعباً من الشعوب، لم يكونوا يفرضون اعتناق الإسلام على رعاياهم الجُدد. وكان النبي محمد قد سبق وأعطى مثلاً بليغاً عن المبدأ الإسلامي في الحفاظ على قُدسية وحُرمة الضمير الفردي عندما فتح مكة من دون سفك دماء أو ممارسة ضغط على المكيّين لاعتناق الإسلام. كما علّم القرآن كذلك وجوب احترام «أهل الكتاب»، فسُمح لليهود والمسيحيين داخل الامبراطورية الإسلامية بممارسة حريتهم الدينية كاملةً، أسوةً بالزرداشتيين والبوذيين والهندوس. ولم تكن هذه السياسة محصّلة أيديولوجية دينية فحسب، وإنما كانت تنبع كذلك من حسّ سياسي سليم. عند فتحهم بلداً لأول مرة، كان المسلمون بطبيعة الحال أقلية ضئيلة في بادىء الأمر، ولم يكونوا في وضع يسمح لهم

بأن يفرضوا دينهم فرضاً حتى وإن كانوا يرغبون في ذلك. وهكذا بقي العرب ولفترة طويلة مجموعات أقلية، إذْ لم يكن الخلفاء يسمحون للجنود والقادة المسلمين باستيطان البلاد المفتوحة. وبدلاً من الاستقرار للتمتع بثمار جهدها في عيش رغيد، كانت الجيوش تنطلق إلى فتح مناطق جديدة باستمرار، تاركة وراءها عدداً من الجنود بالكاد يكفي لفرض الحكم الإسلامي وتسيير الإدارة. وفي ظروف كهذه، كان عملاً جنونياً منهم أن يحاولوا فرض دينهم على الأغلبية. دع عنك أن الشرق الأوسط بقي ردحاً طويلاً من الزمن منطقة متعددة الديانات، وكان العرب أنفسهم معتادين على وجود عدّة ديانات جنباً إلى جنب بين ظهرانيهم. وعندما حاول البيزنطيون والزرادشتيون الفرس فرض نوع من التماثل الديني على الشعوب الخاضعة لهم، كانت النتيجة مدمِّرة لهم سياسياً. لذلك كان النظام الإسلامي يلقى قبولاً أكبر لدى كثير من الناس من سياسات القوى التي سبقته.

كان هذا النظام يجيز للمسيحيين واليهود والجماعات الدينية الأخرى أن يمارسوا عقائدهم الإيمانية بحرية، في مقابل التسليم بأن الإسلام هو دين الدولة وله اليد العليا على الأرض. وكانت هذه الفئات تُدعى بـ «الذمّيين»، أي الأقليات المحمية. وكان «الذمّيون» يدفعون ضريبة (جزية) لقاء الحماية العسكرية الإسلامية لهم، وكان هذا إجراءً شائعاً ومألوفاً في ذلك الوقت. وكان يحظر على «الذمّيين» حمل السلاح، كما كانت هناك قواعد سارية المفعول تؤكد خضوعهم للإسلام: فقد كان على «الذمّيين» أن يرتدوا لباساً مميَّزاً لهم؛ وكان عليهم أن ينحنوا للمسلمين عند دفعهم الجزية؛ ولم يكن مسموحاً أن يكون مبنى الكنيسة أو الكنيس أو المعبد أعلى من مبنى المسجد. لكن الباحثين يشيرون إلى أن هذه القواعد لم تكن تُطبَّق بحذافيرها، وأنها لتبدو أكثر إذلالاً ومهانةً مما كانت عليه حقيقةً من الناحية العملية. لم تعرف الامبراطورية الإسلامية أية ممارسة منهجية للاضطهاد الديني. صحيح أنه في بعض الأحيان كانت تتخذ إجراءات رادعة، بل إن مذابح وقعت، لكن هذه كانت تأتي عادةً في أعقاب ثورات يهودية أو مسيحية ضد الحكم الإسلامي. كان المسلمون يقمعون الثورة، لكنهم ما كانوا يرفضون بأي حال قبول دين منافس. فلم يحدث قط أن شهدت الامبراطورية الإسلامية أي اضطهاد شبيه بمعاملة المسيحيين لليهود في أوروبا. لكن حين كانت ثمة منطقة إسلامية تتعرض لاعتداء أو غزو من جانب المسيحيين أو اليهود، كان وضع «الذمّيين» فيها يتردى بطبيعة الحال. وهكذا، واجه «الذمّيون» المسيحيون حالة عداء جديدة أثناء الحملات الصليبية، حين استولى مسيحيون قادمون من الغرب على أراضٍ إسلامية وعاملوا سكّانها بوحشية؛ والحياة أضحت لا تُطاق بالنسبة لليهود في الأقطار الإسلامية فقط بعد إنشاء دولة إسرائيل في فلسطين. وعلى الجملة، كان

الإسلام ديناً متسامحاً من الناحية العملية على الرغم من «لاهوته الحربي». وهو لطالما شجّع على التعايش السلمي، ووجد أنه من الممكن جداً أن يعيش جنباً إلى جنب مع الديانات الأخرى[68].

إن الشعوب الخاضعة للحكم الإسلامي هي التي شاءت، في الحقيقة، أن تعتنق الإسلام. ويبدو هذا الكلام، مرة أخرى، غريباً بالنسبة لنا، ولكن حسبنا أن ننظر إلى الأمر بمنطق القرن السابع. وينبغي التوكيد مجدداً على أنه لم يحدث قط أي ضغط على الناس لتغيير عقيدتهم الدينية. لا بل حدث أن منع الخلفاء، حوالى العام 700، ولمدة وجيزة، حثّ الناس على اعتناق الدين الإسلامي لأن المهتدين الجُدد لم يعد يتوجب عليهم دفع «الجزية»، مما عاد بالخطر على الاقتصاد برمّته. تُرى، لماذا كان للإسلام كل هذه الجاذبية؟ كان التوحيد الأخلاقي هو الأيديولوجية الديناميكية العُظمى في ذلك العصر. وكان يبدو على أنه الدين التقدمي للشعوب الأكثر تقدماً. وقد قدّم الإسلام إلى كثير من شعوب الشرق الأوسط وشمال إفريقيا هذا الدين في صورة راقت لها أكثر من المسيحية. إذ كان «لاهوته» أكثر بساطة من لاهوتها بكثير. فالعقائد المسيحية، كالثالوث والتجسّد، كانت ستبدو لكَ جميلة وملهمة لو كُنتَ نشأتَ بين مذاهب الفلسفة اليونانية التي كانت تتبنّى نظرة ثالوثية إلى الشخصية، وتملك أفكاراً فريدة عن الإنسان ساهمت في تشكيل هاتين العقيدتين. أما لو كنتَ مسيحياً مشرقياً، ذا تقاليد مختلفة تمام الاختلاف، لكانت بدت لك تلك العقائد ببساطة جدّ محيِّرة ومربكة. إن الهرطقات المزعومة التي تدور في معظمها حول المسألة العويصة: «كيف يُمكن للمسيح أن يكون إلهاً وبشراً في آن؟»، كانت منتشرة في كل أنحاء الشرق الأوسط، وكثيراً ما كانت تتعرض للاضطهاد على أيدي مسيحيي بيزنطة الأرثوذكس. لكن النظرة الإسلامية إلى المسيح على أنه نبي عظيم وصاحب حظوة في السماء، كان لها معنى أعمق وأوسع، تماماً كالمعنى الذي كان لسياسة المسلمين تجاه المسيحيين المعذبين والحائرين زمناً طويلاً. ومرة جديدة في إسبانيا، راقت هذه النظرة القرآنية إلى المسيح لكثير من القوط الغربيين ممن اعتنقوا العقيدة الأريوسية التي تتبنّى النظرة عينها تقريباً إلى المسيح. ووجد كثير من الناس في الإسلام شكلاً من التوحيد استطاعوا أن يفهموه، واكتشفوا كذلك أن له ديناميكية ومثيرات خاصة به دون سواه. وعلى نحو مماثل، وجدنا اليهود يفضّلون كثيراً الإسلام على المسيحية. لم يكونوا راغبين في اعتناقه طبعاً، لكن كثيرين من يهود شمال إفريقيا حاربوا إلى جانب الجيوش الإسلامية، ورأى آخرون منهم في نهوض هذه القوة العالمية، بدينها القريب في روحه من اليهودية، علامةً على قرب مجيء المسيح.

نحن في الغرب ننزع هذه الأيام إلى رؤية الإسلام ديناً معارضاً للتقدم، وما ذلك إلاّ لأن الثقافة الغربية قد تخطّت الثقافات الإسلامية التقليدية؛ عدا عن أنه إرث ورثناه عن الحقبة الاستعمارية التي كان الإسلام فيها يُوصف بأنه دين جبري مناوىء للتغيير. ولكن الإسلام، كما سنرى فيما بعد، دين ديناميكي في جوهره يتطلّب عملاً: فعلى المسلمين أن يعملوا هم كي تتحقق إرادة الله عملياً. والعديد من المصطلحات الإسلامية هي مفاهيم ديناميكية من حيث الجوهر، وتُعبِّر عن الحركة والكفاح. عندما غادر العرب شبه الجزيرة العربية بعد وفاة النبي محمد في مستهل «جهادهم»، كانوا أشبه بالهمج. لكن لم تنقضِ مئة سنة إلاّ وكانوا قد صاروا قوة عالمية، تعكف على إبداع حضارة جديدة ذات طاقة وجمال كبيرين. إن الإسلام، بمعنى من المعاني، دينٌ توفيقي، إذ قام على الديانتين الأقدم عهداً منه: اليهودية والمسيحية، وقرن الاثنتين بالتقاليد العربية. وفي القرن السابع، أظهر المسلمون أنهم قادرون تماماً على البناء على ثقافات غيرهم، وعلى استيعاب وتمثّل الحكمة المتأصلة في التقاليد الأجنبية. وهذا ما يبعث على الدهشة مجدداً لدى العديد من الغربيين في عصرنا، خصوصاً وأنهم رأوا آية الله الخميني يُعلن الحرب على ثقافات الغرب والاتحاد السوفييتي على السواء. لكن في أوائل العصور الوسطى، كان العرب على أتمّ استعداد للتعلّم من الشعوب التي يغزونها. فكانوا توّاقين إلى استيعاب المعرفة والعلم والفلسفة من الحضارات القديمة في بلاد فارس ومصر، أو حتى لتجريب الإثارة الناشئة عن بعض الفكر اليوناني. وقد ساعدتهم في هذا الأمر الشعوب الخاضعة لهم، ولاسيما أولئك الذين اعتنقوا الإسلام منها. إذ أراد هؤلاء المهتدون الجُدد أن يستعرضوا تقاليدهم الغنيّة على ضوء ديانتهم الجديدة. وأرادوا أن يروا كيف ينطبق ماضيهم على حاضرهم، وكيف يُمكن لثقافتهم التقليدية أن تندمج مع هذا التقليد العربي، الأجنبي. لذلك كانت عملية ذات شقّين: من ناحية كان العرب ينشدون التعلّم من الثقافات القديمة التي سبقتهم؛ ومن ناحية ثانية كان المسلمون الجُدد يسعون إلى دمج مأثوراتهم الثقافية هذه في دينهم الجديد. وكانت النتيجة بروزاً مثيراً ودراماتيكياً لثقافة إسلامية فريدة ومتميّزة؛ ثقافة طوّرت أنماطاً من العلم والفن والعمارة خاصّة بها. مئة سنة فقط كانت قد مرت على وفاة النبي، عندما أقبل المسلمون يؤسّسون الجامعات الكبرى، وباتوا جاهزين لتشييد الجامع الكبير في قُرطبة.

ولسوف يعمل المسلمون أيضاً على بناء مسجدين آخرين مهمّين، مرتبطين ارتباطاً حيوياً بقصتنا هذه. كانت فلسطين واحدة من أوائل البلاد التي سقطت في أيدي المسلمين. وتعيّن على أورشليم أن تفتح أبوابها للخليفة عمر بن الخطاب عام 638. حين صارت

المسيحية الدين الرسمي للامبراطورية الرومانية، غدت فلسطين مسيحية هي الأخرى، كما غدت أورشليم مدينة مقدسة. فهُدمت المعابد الوثنية التي كان أقامها الرومان بعد عام 70، وبدأ الحجّاج المسيحيون يزورون موقع موت المسيح وقيامته. في ذلك العام (638م)، كان حاكم المدينة المقدسة هو البطريرك اليوناني (الرومي) صوفرونيوس، وكانت تنتظره مهمة غير سارّة بل محزنة، ألا وهي مرافقة الخليفة عمر الذي كان دخل المدينة دخول الظافرين على ظهر بعيره الأبيض. فطلب عمر أن يُؤخذ من فوره إلى جبل الهيكل، ثم سجد مصليًّا في البقعة التي كان صاحبه محمد قد نزل فيها بعد عروجه إلى السماء. ووقف البطريرك يراقبه في جزعٍ ولسان حاله يقول: «لا بد أن يكون هذا هو «رجسة الخراب»(*) التي تنبّأ النبي دانيال بدخولها الهيكل! لا بد أن يكون هذا هو «المسيح الدجّال» الذي سيؤذن ظهوره بقرب قيام الساعة!». ثم طلب عمر أن يأخذوه في جولة على المزارات والمعابد المسيحية. وبينما هو في داخل كنيسة القيامة، إذ حان موعد الصلاة. فطلب منه البطريرك على سبيل المجاملة أن يصلّي حيث هو، أي في داخل الكنيسة. لكن عمر رفض ذلك بكل كياسة. وبرّر رفضه بالقول إنه إنْ صلّى في الكنيسة، فإن المسلمين قد يريدون إحياء ذكرى هذا الحدث فيبنون مسجداً عندها، وهذا يعني أنهم سيهدمون قبر المسيح. ولا يجوز السماح بذلك لأنه تجب المحافظة على المقامات المسيحية[69]. ويومها خرج عمر ليؤدي صلاته في مكان بعيد عن الكنيسة. ويشهد على ذلك حتى اليوم مسجد صغير قائم قبالة قبر المسيح مباشرة، وهو الموقوف على اسم الخليفة عمر بن الخطّاب. أما مسجد عمر الآخر الأضخم حجماً، فقد شُيِّد على جبل الهيكل ليذكّر بالفتح الإسلامي، سويةً مع المسجد الأقصى الذي يخلّد ذكرى إسراء النبي محمد. وكان المسيحيون قد استعملوا لسنين عديدة موقع الهيكل اليهودي المهدّم كمكبٍّ للنفايات. فساعد الخليفة بيديه إخوانه المسلمين في إزالة القمامة(**)، ورفع المسلمون في تلك البقعة مقامَيْن لهم إرساءً للإسلام في ثالث أكثر المدن قُدسية في العالم الإسلامي. وستكون قبة الصخرة والمسجد الأقصى عنصرين مهمّين في قصتنا هذه، وهما تعبير صادق عن الموقف الذي تبناه الإسلام تجاه الديانات الأقدم عهداً منه. فهما من جهة رمزٌ لإسلام منتصر مهيمن نهض من حطام عقيدة منسوخة؛ ومن جهة أخرى يُظهران مدى الحاجة إلى تجذير هوية هذا الدين الجديد عميقاً في الديانة اليهودية القديمة.

لذلك، يجب أن يكون واضحاً أن نموذج الحرب المقدسة الذي تطوّر في الديانات

(*) انظر ما جاء بصددها في «سفر دانيال» 14:8، 27:9 و 11:12. (م).

(**) وربما من هنا جاءت التسمية "قمامة" الواردة في "معجم البلدان" (396/4)، حيث يقول ياقوت الحموي: "إنها كنيسة بيت المقدس، ويقولون إن بها قبر المسيح عليه السلام". (م)

الثلاث دونما استثناء، لا يدلّ أبداً على تعطش للدماء نكوصي الطابع، كما لا يدلّ على تعصّب قطري أو لاتسامح موروث. لقد كانت الحرب المقدسة رد فعل أو بالأحرى استجابة لصدمةٍ. فقد قاسى العبرانيون من صدمة العبودية في مصر، والمسلمون من الصدمة الثقافية الناجمة عن تبدل أحوال الحجاز. وكلاهما عرفا الهجرة، وكانت كلتا الهجرتين بمثابة رحلة بحثاً عن ذاتٍ جديدة. كان كلٌ منهما يريد صنع هوية متحررة، مبجّلة ومستقلة لنفسه، لكن وجد من يقف حجر عثرة في طريق بلوغ هذه الغاية، فصار بالضرورة عدواً لهذه الهوية الناشئة الجديدة. كان العبرانيون مهدّدين من جانب الكنعانيين الذين يقطنون الأرض التي آمنوا بأن ربّهم قد وعدهم بها. كما كانوا مهدَّدين أيضاً وبدرجة كبيرة من جانب الثقافة المتنوعة والدين الجذّاب لهؤلاء الوثنيين، وهذا ما جعلهم يستشعرون خطراً يتهدّد هويتهم الوليدة. وفيما بعد شعر اليهود أن الخطر يأتيهم من «شعوب الأرض»، أو من الرومان، مما دفعهم إلى خوض حروب مقدسة مستميتة ضد هؤلاء الأعداء الأساسيين. وإذا كانوا قد نظروا إلى العنف والرفض نظرة تقديس، فلأنهما كانا جزءاً لا يتجزأ من الهوية اليهودية التي أمرهم الربّ ببنائها. وعلى أية حال، فقد اكتسب يهود آخرون ثقة جديدة في شتاتهم، وداخلهم إحساس كافٍ بالأمان، بحيث لم يعودوا بحاجة إلى تجذير هويتهم بصورة ماديّة في الأراضي المقدسة. فباتوا قادرين بفضل تلك الثقة بالنفس على إقامة علاقات أكثر تسامحاً وانفتاحاً مع «الأغيار»، ووجدوا ذلك مصدر ثراء لهم.

أما المسلمون، فقد بنوا هذه الثقة بالنفس بسرعة أكبر من اليهود بسبب نجاحاتهم المبكرة التي ربما كانت تُعزى إلى إدارة أكثر حنكة وحكمة. وتمكّن المسلمون من أن يكونوا أكثر تسامحاً مع الشعوب التي غزوها، مما مكّنهم من أن يُنشئوا ثقافة جديدة غنية ذات صبغة إسلامية، وأن يصنعوا لأنفسهم هوية مسلمة أقوى لم تكن بحاجة إلى الاعتماد الكلّي على القوة. الثقة بالنفس والشعور بالأمان هما إذن ما أفضيا إلى التسامح والتعايش السلمي. وحين تتعرّض الهوية اليهودية أو الإسلامية لخطر جدّي، مثلما هو حاصل اليوم، فمن غير المستبعد أن يلجأ اليهود أو المسلمون إلى «الحرب المقدسة» من النموذج الأصلي في بحثهم عن حلٍّ.

على أيةّ حال، لم تعرف المسيحية «الحروب المقدسة» إلى أن دعا البابا أوربان إلى الحملة الصليبية الأولى. وحتى حينئذ، مضت سنتان أو ثلاث قبل أن يتبنّى المسيحيون النموذج الأصلي للحرب المقدسة الكلاسيكية. كان المسيحيون، في القرن الحادي عشر، قد بدأوا يتعافون من صدمة العصور المظلمة ويحاولون أن يخلقوا لأنفسهم هوية غربية جديدة من شأنها أن تتيح لهم التخلّص من شعورهم بالدونية تجاه جيرانهم الأشد بأساً

والأرقى ثقافةً منهم. كانوا إذن يحاولون بناء ذاتٍ جديدة، وقد بدأوا يشعرون بثقة جديدة في أنفسهم. وهكذا كانت الحملات الصليبية جزءاً أساسياً من هذه العملية، وعبَّرت تماماً عن الروح الغربية الجديدة تلك. وكان تأثر المسيحية بالتقاليد اليهودية الموروثة من العُمق بحيث أن «الأغيار» الأوروبيين وجدوا أنفسهم يتجهون تلقائياً نحو الحل الكلاسيكي.

الفصل الثاني

ما قبل الحملة الصليبية:
الغرب يلتمس لنفسه روحاً مسيحية جديدة

كان يُمكن للحقبة المسماة «العصور المظلمة» أن تقضي على المسيحية الأرثوذكسية في أوروبا. فالغزوات البربرية في القرنين الخامس والسادس كانت قد دمّرت الامبراطورية الرومانية، وتحوّلت أوروبا بعدها إلى فناء خلفي منعزل يُحدّق الناس فيه في الخرائب المتداعية للعصر الروماني كما لو أنها تعود إلى جنس بائد من العمالقة، ممن تبدو إنجازاتهم الآن شيئاً لا يُصدق. لقد ضاعت حضارة الامبراطورية تماماً وذهبت معها معظم حكمة العالم القديم. وأضحى الناس عاجزين حتى عن زرع أرضهم كما ينبغي، وأتت على دساكرهم ومستوطناتهم سلسلةٌ لا تنتهي من القحط والفياضانات والأوبئة. وبدا الأمر كما لو أن «الدنيا» ستقضي على الدين الحقّ؛ كيف لا وسكّان أوروبا الجُدد من البرابرة إما مهرطقون أو وثنيون. أما في جنوب القارة، فقد استطاعت المسيحية العتيقة العائدة إلى العصور القديمة المتأخرة(*) أن تنجو بنفسها، وتمكّن الرهبان في أديرتهم الشبيهة بالحصون أن يحفظوا كتابات بعضٍ من كبار أحبار الكنيسة وبضعة نصوص كلاسيكية. لكن في الولايات الشمالية للامبراطورية الغاربة، والتي كانت دوماً نائية عن مراكز السلطة الرئيسية، كانت كل الدلائل تشير إلى أن الناس هناك سائرون رغم أنفهم نحو الإلحاد والخطيئة. على الرغم من ذلك كله، فقد نجحت الكنيسة الغربية ليس فقط في البقاء على قيد الحياة، بل وفي تمكين الغرب من النهوض ثانيةً ليكون قوة جديدة فاعلة إبّان فترة الحملات الصليبية. فقد أوفد البابوات البعثات التبشيرية إلى الممالك البربرية الواقعة شمالي جبال الألب وأحرزوا نجاحات لا بأس بها. وقُيِّض لهم أن يهدوا فعلاً الأنجلوساكسون في بريطانيا، والفرنجة في بلاد الغال (فرنسا الحالية)، إلى المسيحية الرومانية «الحقّة». غير

(*) المقصود بها الحقبة السابقة للقرون الوسطى (م).

أن هؤلاء كانوا بمعظمهم أُناساً أمّيين وجهلة. فكان إيمانهم، في الغالب، خليطاً مشوشاً من الأفكار المسيحية والوثنية، وكان من الجليّ أن هناك الكثير مما ينبغي عمله قبل أن تتعافى أوروبا تماماً من صدمة ضياع الامبراطورية.

بيد أنه كان لأوروبا جار مسيحي قويّ. فلئن قُضي على الامبراطورية في الغرب، إلاّ أن الشطر الشرقي منها، وعاصمته القسطنطينية، بقي سليماً لم يُمس، وأضحى يُعرف الآن للأوروبيين باسم «بيزنطة»، وللمسلمين باسم «الروم» (نسبة إلى روما). كان أمبراطور القسطنطينية - الذي هو في الوقت عينه رأس الكنيسة ورأس الدولة - من سلالة الأباطرة الرومان. وكان لا يزال يحكم دولة قوية ومركزية، ويخوض حملات دبلوماسية وعسكرية تتسم بالدهاء والحنكة لإبقاء جيوش الإسلام في وضعٍ دفاعي. وبما أنه الامبراطور الوحيد المتبقي في أوروبا، فقد صار الآن حاكماً لإيطاليا التي لم يكن البرابرة قد اخترقوها تماماً بعد، واتخذ مركزاً إدارياً له في مدينة رافينا. وحدها الامبراطورية البيزنطية كُتب لها أن تعرف الاستمرارية بلا انقطاع، وكانت المكان الوحيد في العالم الذي ظلّت فيه المسيحية القديمة للامبراطورية تتنفس انفاس الحياة. أما الكنائس الكبرى، كنائس القدس وإنطاكية والإسكندرية وروما، فإما أن الامبراطورية الإسلامية ابتلعتها أو أضعفها الغُزاة بشكل خطير. وها هي القسطنطينية، أو مدينة قسطنطين الامبراطورية، تلعب الآن دور المعقل الحصين للإيمان، وحارسة النقاء اللاهوتي من الخطر المزدوج: الإسلام وبرابرة الغرب الجهلة. كان بطريرك القسطنطينية يعترف بسلطة البابا الروحية العُليا، وكان يُنظر إلى بلاط الامبراطور على أنه مرآة لسلطة السماء، كما كان يروق للبيزنطيين أن يتصوّروا ويصوّروا المسيح على هيئة امبراطور كوني للعالم[1]. وهذه الصورة الظافرة للمسيح إنما كانت تعكس الثقة والصفاء لدى الكنيسة اليونانية (كنيسة الروم) بروحانيتها العميقة ومأثوراتها الفكرية واسعة الخيال، في حين أن الصورة البشرية ليسوع المعذّب هي التي ستلقى شعبية أكبر في الغرب المصدوم. بيد أن الأيقونات واللوحات الفسيفسائية البيزنطية التي تصوِّر المسيح والقدّيسين لتُفصح أيضاً عن الحكمة التأملية للكنيسة الشرقية التي أفرزت مقاربتها للاهوت ولقداسة الربّ مذهباً كان من وجوه عديدة مختلفاً عن ذاك الذي أفرزته كنيسة روما اللاتينية.

لم يحدث أن وقع حتى ذلك الحين أي خلاف عقائدي ما بين المسيحية الشرقية والغربية: فالاختلاف كان نفسياً أكثر منه لاهوتياً. لكن بعد سقوط الامبراطورية الغربية، كان من الطبيعي أن تشعر الكنيسة الشرقية، التي بقيت سالمةً، بالمسؤولية عن اللاتين المعرَّضين للهجوم، والذين كانوا من جهتهم توّاقين إلى المحافظة على تقاليدهم اللاتينية

الخاصة وهويتهم الذاتية. ما كان اللاتين يُحبون الانضواء تحت جناح الروم (اليونانيين). فلئن كان معظم البابوات في أوائل العصور الوسطى إما يونانيين وإما مسيحيين مشرقيين ممن لجأوا إلى الغرب هرباً من «دار الإسلام»، إلاّ أن الرومان كانوا جدّ حذرين من التعرّض أكثر مما ينبغي للمؤثّرات اليونانية.

ولعلّه من الشيّق أن نشير هنا إلى أن المهتدين الجُدد إلى المسيحية من البرابرة الأنجلوساكسون أو الفرنجة كانوا بصورة خاصة مناصرين متحمسين للطقس اللاتيني، كما كانوا جدّ قلقين من أن يصير الغرب مجرد موقع متقدم لكنيسة الروم الأرثوذكس البيزنطية. ما كان يُسيئهم هو الطريقة التي يتعالى بها الروم عليهم بلا مواربة أو حياء؛ كما كرهوا أن يروا روما، ذاك المجد الوحيد الباقي في أوروبا، وقد هيمنت عليها بيزنطة بحيث أضحت اللغة اليونانية أكثر تداولاً هناك من اللاتينية، والبابا نفسه من أصل يوناني: ما يريدون هو أن يكون البابا شخصاً غربياً. حين زار القديس ويلفرد، الشخصية المسيحية البارزة في بريطانيا، روما عام 704 للاحتكام إلى البابا ضد كبير أساقفة كانتربري، حزن أشد الحزن عندما رأى البابا اليوناني، حالما أنهى كلمته باللاتينية، يلتفت إلى مستشاريه ويتحدث إليهم بلسان أجنبي، وكذلك حين «ابتسم وتلفّظ برطانة لم يفقه معناها»[2]. لم يكن المهتدون إلى المسيحية في الغرب يبغون إنشاء كنيسة منفصلة؛ جُلّ ما يبغونه أن يُعاملوا بكرامة واحترام. والبابوات من جانبهم كانوا يرون أن أباطرة بيزنطة يميلون إلى منافستهم في الادّعاء أنهم «رأس» الكنيسة. وحين تجرأ الامبراطور وبعث عام 729 بتعليمات إلى البابا غريغوري الثاني بخصوص بعض المسائل العقائدية، استشاط البابا غضباً، وقام، على الصعيد الروحي على الأقل، بتعبئة الكنائس الغربية الجديدة ضد «أخيها» اليوناني المبجَّل: «إن الغرب بأسره يشخص بأبصاره إلينا، على ضآلة ما نمثّل. إنه يعتمد علينا وعلى القديس بطرس، أمير الرُسُل، الذي ترغبون في تحطيم صورته. لكن جميع ممالك الغرب تُشرّفه وتُجلّه كما لو كان الرب نفسه على الأرض». وأعلن أنه سيوفد مبعوثين جُدداً إلى «أقصى الأنحاء في الغرب»، وأقسم أنه سيتوجّه بنفسه لتعميد أولئك المهتدين من البرابرة، الذين بلغ تعلّقهم بالبابا حداً لا يريدون معه أن يعمّدهم أحد سواه[3]. والحال أن غريغوري لم يقم برحلته هذه، إنما بعد مرور عشرين سنة، اجتاز أحد البابوات فعلاً جبال الألب، وذلك حين عقد البابا أسطفان الثاني حلفاً مع ببّين ملك الفرنجة الجديد وابن شارل مارتل الشهير. وما حصل حقيقةً، هو أن ببّين أخذ مكان الامبراطور اليوناني بوصفه الحامي العلماني الأكبر للبابا. ولئن لم يصر ببّين بعدُ امبراطوراً وإنما كان فقط وكيلاً للبابا، فقد كان من الطبيعي أن ينظر البيزنطيون إلى أسطفان على أنه خائن، وإلى

ببّين على أنه مدّع بربري مغرور. أما في الغرب، فقد سُرّ الناس كثيراً بهذا التوكيد الجديد للسلطة الغربية، وراحوا يُتابعون بإعجاب بناء ببّين لامبراطورية فرنجية قومية، تحمل مزيداً من الوثنيين على دخول الكنيسة بحد السيف، في نضالٍ جبّار غايته جعل روما قوة موحدة ذات شوكة مرة أخرى. وهذه الحروب المقدسة التوسّعية واصلها من بعده ابنه شارلمان، الذي خلف ببّين أخيراً عام 771، ودفع بحدود العالم المسيحي إلى الأمام على نحو أكثر دراماتيكية. وفي عام 800، توّج البابا ليو (لاون) الثالث شارلمان امبراطوراً رومانياً مقدساً للغرب، وذلك يوم عيد الميلاد بالذات.

كان ذلك صفعة مباشرة لبيزنطة، وهذا ما كان يعلمه جيداً كل من شارلمان ولاون. وبدا الأمر منافياً لكل منطق أن يرتدي شارلمان، الرجل الجاهل الذي لا يعرف القراءة ولا الكتابة، البزّة الملكية ويعتبر نفسه ندًّا للامبراطور اليوناني المتعلّم. كما كان مؤلماً أيضاً أن يتربع الآن أحد المتحدرين من أولئك البرابرة، الذين دمّروا الامبراطورية في الغرب، على العرش الامبراطوري. لكن بدا الأمر لعدد كبير من الناس في اوروبا يومها كما لو أن الغرب أضحى جاهزاً الآن لان يُمسك مصيره بيديه، ويحسم مسألة استقلاله عن الروم المتغطرسين. وبُنيت كاتدرائية شارلمان الكبرى، التي تحمل اسم القديسة مريم، في عاصمته آخن، على نسق البازيليكا الملكية البيزنطية في رافينا: لقد كان شارلمان بصدد تكريس نفسه بكامل الوعي نظيراً غربياً للامبراطورية القديمة لروما الشرقية. ولم يكتفِ بذلك، بل أوحى لنا بتناظر آخر بعد: فقد صُنع عرشه وفق المقاييس التي كانت لعرش سليمان في أورشليم، ودأب كتّاب سيرته يقيمون التوازيات بينه وبين ملوك وأبطال إسرائيل، من قبيل أنه يُقاتل ببسالة مثل يشوع؛ وأنه مُشرِّع عظيم كموسى، وأنه جليل وورع على شاكلة الملك داود، وأنه بانٍ عظيم كسليمان[4]. ووسط هذه الهبّة الجديدة من الثقة بالنفس، بدأ الفرنجة ينظرون إلى أنفسهم كشعب مختار جديد. وطاب لكتّاب سيرة شارلمان أن يصوّروا عاصمته آخن على أنها «أورشليم الجديدة»، عليها تتوافد جميع الأمم لتقديم فروض الإجلال لامبراطور الغرب العظيم. واللافت أنهم لم يُظهروا أي عداء خاص تجاه المسلمين، لا بل استساغوا بعثة هارون الرشيد، الخليفة المسلم في بغداد، وذكروا أن هؤلاء «الفرس» ـ على حد وصفهم الملتبس ـ كانوا موضع حفاوة. وقيل إن السلطان قد نصّب شارلمان قيِّماً على الأماكن المسيحية المقدسة في القدس[5]. إلى هنا لم يكن عدو الغرب هو الإسلام بل بيزنطة. فكان الموفدون البيزنطيون يُصورون أناساً ماكرين لكن سخفاء، وبالتأكيد ليسوا أنداداً للفرنجة. فهذا المؤرِّخ الإخباري المتهوّر المعروف بـ«نوتجيه المفأفىء»، الذي عكف على تدوين إخبارياته حوالى العام 885، كان ناقداً لاذعاً

للغاية في ما يرويه عن اليونانيين في بلاط شارلمان. فهو يُظهرهم كأُناسٍ محطّمين مغلوبين على أمرهم إزاء جلالة وعظمة نُظرائهم الغربيين[6]. وفيما أوروبا تؤكّد استقلالها الجديد إنما الهشّ بعد، إذ بها تُنصّب نفسها خصماً للكنيسة الشرقية على نحو عدواني، وترى في بيزنطة العدو الطبيعي للهوية الغربية قيد المخاض.

تمزقت امبراطورية شارلمان وتلاشت إنجازاته بعد موته. وخلال القرنين الثامن والتاسع، تعرّضت أوروبا لغزوات جديدة أوقفت عجلة تقدمها. فقد اجتاحها الفايكنغ من الشمال، والمجريون من الشرق؛ وأغار القراصنة المسلمون على إيطاليا وجنوب فرنسا. وبرغم هذه النوائب، لم تنسَ أوروبا قط شارلمان. فظلّ الناس يرجعون بأفكارهم إليه، وكُلهم حنين إلى عهده بوصفه رمز الكرامة والاستقلال الغربيين. وفي القرن العاشر، فقد الفرنجة زعامة أوروبا لصالح الجرمان الذين سبق لشارلمان أن غزاهم. وفي عام 962، تُوّج أوتو الأول امبراطوراً رومانياً مقدساً، فأطلق نهضة جديدة مثيرة على صعيدي الفن والأدب في امبراطوريته الجرمانية. لكن ذلك أثار مجدداً سخط البيزنطيين، فظهر عداءٌ وازدراءٌ جديدان لديهم تجاه المدّعين الغربيين المغرورين. والحساسية لدى كلا الطرفين واضحة جداً في ما كتبه ليودبراند، أسقف كرمونا، عن سفارته إلى بيزنطة بالنيابة عن الامبراطور أوتو بعد مرور ست سنوات على تتويجه. كان ليودبراند حتى ذلك الحين نصيراً لبيزنطة ويتكلّم اليونانية بطلاقة. وحين قام بسفارة سابقة له إلى القسطنطينية عام 946، لقي عنتاً شديداً في تفسير الممارسات البيزنطية للغربيين. أما وأنه موفد هذه المرة مبعوثاً خاصاً من أوتو، فقد لقي معاملة مختلفة تماماً، وتجيش روايته عن تلك البعثة بالمرارة والغضب والاستياء. وقد بلغ السيل الزبى فيما هو يتهيأ لمغادرة البلاد، إذ صادر موظفو الجمارك ثوب الحرير الأرجواني الذي كان يحمله معه إلى وطنه. وبرّر الموظف إجراءه هذا بالقول إن امبراطور القسطنطينية أصدر مرسوماً يحظّر ارتداء الأرجوان الملكي على الجميع باستثناء البيزنطيين الذين ـ حسب قوله ـ «يفوقون سائر الأمم الأخرى غنىً وحكمة». كانت إهانة كبيرة لأوتو، امبراطور الغرب؛ وقد كتب ليودبراند إليه مهتاجاً عن كراهيته الجديدة للبيزنطيين:

> وهكذا ترون جلالتكم أنهم يحكمون على جميع الإيطاليين، والساكسون، والفرنجة، والبافاريين، والسوابيين، لا بل على الأمم كافة في الواقع، بأنهم لا يستأهلون التجول في أردية كهذه. أليس أمراً مُعيباً ومُهيناً أن يتسكع هؤلاء الكذبة والخصيان والتنابل الواهنون، المتخنثون، ذوو الأردان الطويلة والحلى المبهرجة، في طيالس أرجوانية، بينما أبطالنا ورجالنا الأشداء،

المتمرسون في الحروب، الطافحون بالإيمان والإحسان، وجنود الرب المفعمون بكل الفضائل والمكرمات، لا يحق لهم ذلك! إذا لم يكن ذلك إهانة، فما عساه يكون إذن؟[7]

كان يُنظر إلى البيزنطيين على أنهم نقيض الهوية الغربية. والحال أن استقطاباً جديداً كان يجري في الوقت الذي كان فيه الغرب يبذل مساعيه الجديدة لإحياء أمجاد الامبراطورية الرومانية القديمة. وإذ عرّفت أوروبا نفسها تعريفاً جديداً، فقد أصبح اليونانيون يمثّلون كل شيء لا يمثّله الغربيون. وقد استمرت هذه الصورة النمّطية لليونانيين طوال العصور الوسطى، فجرى تشويه أناقتهم ودماثتهم (اللتين كانتا في الواقع محل حسد الغربيين وما لا قِبَل لهم بهما) إلى صورة من التخنّث الواهن. والحقيقة أن هذه الصورة السفيهة والمتخيّلة، شأن صورة «المسلم» القُرطبية في القرن التاسع، كانت صورة تعكسها مرآة مشروخة لمشاعر الدونية المتأصلة في النفس الغربية، وعملية إسقاط للحسد الغربي. كان الغربيون قد قطعوا شوطاً في رسم صورة لأنفسهم كأُناس عدوانيين قُساة القلوب، وراحوا يروّجونها على أنها فضيلة حسنة. فكانوا يضعون عضلاتهم البهيمية في مقابل أدمغة البيزنطيين. لم تكن القضية قضية انشقاق ديني بعدُ بين الكنيستين؛ ومجرد التفكير بمسيحية منقسمة على نفسها، كان يُشكّل حقيقة صادمة لليونانيين وللأوروبيين على حد سواء. غير أن التوتر راح يتفاقم باطراد ما بين الطرفين؛ ومنذ ذلك الحين، أي منذ أن بدأت أوروبا تتعافى فعلاً من رضّات العصور المظلمة، اشتدّت حدّة هذا التوتر أضعافاً مضاعفة.

في نفس الوقت تقريباً الذي كان فيه أوتو يعيد بعث الامبراطورية الرومانية المقدسة في الغرب، بدأت الكنيسة بتنفيذ خطة أكثر نجاعة لإصلاح روح أوروبا. وقد انطلق هذا الإصلاح أواخر القرن العاشر في دير كلوني البنديكتي في بورغوندي (من مقاطعات فرنسا)، وفي العديد من الأديرة المتفرعة عنه. أراد الرهبان الكلونيون أن يُنصرنوا شعوب أوروبا ويُرشدوها سواء سبيل المسيحية الحقّة. وقد كان هناك دائماً اختلاف بين ما ينتويه الرهبان الكلونيون وما يستوعبه جمهور المؤمنين وسواد الناس. غير أن الإصلاح حقّق نجاحاً باهراً. فثمة عدد كبير من أقوى الباباوات نفوذاً وأكثرهم نجاحاً في القرن الحادي عشر كانوا من الكلونيين الذين ساعدوا في نشر غايات الإصلاح وجعلوها سياسة الكنيسة الرسمية. وعلى مهل صار الأوروبيون مسيحيين بالروح كما بالاسم، إنما بروح كلونية تحديداً. والبابا أوربان الثاني كان هو نفسه كلونياً، وبالوسع النظر إلى حملته الصليبية على أنها إحدى النتائج الأكثر دراماتيكية لحركة الإصلاح.

ومن الطُرُق التي توسلوها لإعطاء أوروبا هوية مسيحية جديدة، خطتهم الإعمارية الطموحة التي عادةً ما تُقارن إنجازاتها بمشاريع الرومان العمرانية[8]. وهي لعمري خطة مؤثّرة للغاية، خصوصاً عندما نتذكر كم كانت أوروبا فقيرة ومعوزة في ذلك الوقت. فقد بُنيت مئات الكنائس في كل أرجاء العالم المسيحي، وحتى في القرى الصغيرة والدساكر. فتطاولت تلك المباني الحجرية المهيبة على الطراز الروماني فوق أكواخ الناس المتواضعة، وكان يُمكن رؤيتها من مسافة أميال من كل الجهات، مضفيةً منظراً موحّداً على أوروبا، وتوحي بوجود روح مسيحية موحّدة، وربما بروما حيَّة من جديد. كان الناس في داخل تلك الكنائس يحضرون القداديس ويتلقون مبادىء الإيمان. ولعلّهم كانوا يتعلّمون دروساً مهمّة من التماثيل الرومانيسكية(*) التي كانت تصوّر الأبالسة وهم يتصارعون مع جنود الربّ. بدت الحياة كما لو أنها تتألف من معارك لا تنتهي مع قوى الشرّ؛ وهذا ما كان يعكس، في الحقيقة، روح الأديرة البنديكتية التي طالما اعتبرت نفسها قلاعاً حصينة تخوض حرباً مقدسة ضد الشياطين، تماماً مثلما حارب الفرسانُ المجريين والمسلمين والفايكنغ ممّن غزوا أوروبا. فما كان في الوارد آنذاك تقديم أية صورة مُطمئنة أو مُسالمة إلى المسيحيين، لأنّ الحياة في أوروبا كانت بعد تتسم بالعنف ومحفوفة أكثر مما ينبغي بالمخاطر، وكانت الكنائس في حقيقة أمرها قلاعاً للعوام في زمن الحرب. توقفت الغزوات والاجتياحات خلال القرن الحادي عشر، لكن اندلعت هناك حروب إقطاعية ضروس اتسمت بالعنف والمرارة. فلم يعد الفرسان بعد اليوم حُماة المسيحية، بل تألبوا مع غياب العدو الخارجي على بعضهم بعضاً. وعندما تنشب معركة ويقع الفقراء بين جيشين من الفرسان المتقاتلين، كان هؤلاء يلوذون بالكنائس ويجدون بين جدرانها الأمان والسلامة. وبذلك كانت الكنيسة تُخبرهم بالملموس أنها لا تخوض حرباً روحية بالنيابة عنهم فحسب، وإنما تحميهم أيضاً بأفضل مما يفعل الفرسان الذين لا يعيرونهم التفاتاً ولا تعنيهم مصلحتهم. فعلى عامة الناس إذن أن يتطلّعوا إلى الكنيسة طلباً للعون والإرشاد، وليس إلى البارونات وعساكرهم.

رغم أهمية هذا المشروع الإعماري الفائقة التي لا ريب فيها، إلا أنه كان على الناس بعدُ أن يتعلّموا الشيء الكثير عن الحقائق الأساسية للحياة المسيحية. لذلك، سعى الكلونيون إلى توفير الإرشاد والعون الروحيين للناس أكثر بكثير من مجرد تأمين الملاذ المادي البحت لهم من خلال الكنائس الجديدة. كانوا يحسبون، طبعاً، أنهم دون سواهم من

(*) Romanesque: فن العمارة والنحت الذي يعود إلى أوائل القرون الوسطى، ويتوسط الفنّين الروماني والقوطي. (م).

يحيا بحسب روح الإنجيل في أوروبا، ومن ثم كان أمراً طبيعياً أن يحاولوا في نصرنتهم لشعوب أوروبا أن يعلّموها العيش على الطريقة الرهبانية. ظهر للوهلة الأولى أن الكلونيين في أوروبا لا يحيون على طريقة يسوع وتلامذته في فلسطين، بيد أن الكلونيين كانوا يعرفون كيف يدافعون عن قضيتهم بحجج مُقنعة. فالمسيح، مثلاً، عاش حياة التبتل والعزوبة، والرهبان كذلك يعيشون حياة ملؤها العفّة والطهارة. وكان شطر من الإصلاح الكلوني موجّهاً إلى فرض العزوبة على أفراد الأكليروس العلمانيين الذين كانوا أحراراً، في ذلك الوقت، في أن يتزوجوا إنْ شاؤوا. أبدى الأكليروس قدراً كبيراً من المقاومة، ولم تستطع الكنيسة أن تجعل العزوبة إلزامية على كهنوتها إلاّ في عام 1215. ثم إن يسوع كان في إملاق من العيش، وقد عاش المسيحيون الأوائل في أورشليم ضمن جماعات فقيرة يتشارك أفرادها في ضروريات الحياة. من هنا اعتُبر الفقر فضيلة ديرية أساسية. صحيح أن الرهبان الكلونيين كانوا يعيشون في يُسر أكبر من معظم الناس المعدمين في ذلك الزمن، وأن الأديرة الكلونية كانت مؤسّسات غنية وقوية لا تشبه أبداً تلك الجماعات المسيحية الأولى في أورشليم، إلا أن البنديكتيين لم يكن لديهم على الأقل أية ملكيات شخصية، ويحيون حياة جماعية يتشارك فيها الرهبان على قدم المساواة فيما بينهم. وكان على الراهب البنديكتي أن يؤدي «قَسَم الاستقرار». ومعنى ذلك أنه يعد بالمكوث في دير واحد طيلة حياته لا يبارحه. كان الاستقرار قيمة عظيمة الشأن في العالم غير الآمن للعصور الوسطى، حيث الشروط البدائية تجعل الحياة برمتها تبدو سريعة الجريان وزائلة. وفي عالمٍ لا تكفي فيه الزراعة حاجات البشر، كثيراً ما كان الناس يموتون من السغب أو من سوء التغذية. وكان الجمال والصحة يضمحلاّن بسرعة فائقة؛ والأصدقاء لا يفتئون يموتون تباعاً؛ والمجتمع عُرضة باستمرار للكوارث الطبيعية من مجاعات وفياضانات وغيرها. لذلك، كانت الحياة تبدو حافلةً بالتبدّلات والكوارث الاعتباطية، التي لم تُعتبر عقاباً على خطايا ارتُكبت فحسب، بل عُدّت كذلك تجربة للخطيئة نفسها، على نحو ما اعتبر اليهود سبيهم البابلي. على العكس من ذلك، بدا الرهبان في قلاعهم المسوّرة التي تدّخر القيم الإنجيلية على الدوام[9]، كما لو أنهم يتمتعون فعلاً بشيء من أمان واستقرار السماء. وبطريقة مثالية، اعتقد الناس أن كل فرد يجب أن يكون راهباً، لكن ذلك متعذرٌ طبعاً. لذلك، شجّع الكلونيون عامة الناس، رجالاً ونساءً، على التمثّل بالرهبان بأقصى ما في طاقتهم.

فكيف السبيل إلى ذلك؟ إحدى الطرق المتبعة كانت محاولة جعل الحياة الجنسية للمسيحيين الغربيين نظامية. وقد تكفّلت الكفّارات، والتوجيهات المُعطاة لرجال الدين بشأن كيفية الحُكم على الذنوب في قُمرات الاعتراف، تكفّلت بجعل حتى المتزوجين أطهاراً

كالرهبان. وحُظرت ممارسة الجنس أثناء فترة الصوم الكبير والآحاد الأربعة التي تسبق عيد الميلاد، وخلال فترات الحيض والحمل والرضاع، ثم في أيام الأعياد، ثم في أيام الاثنين والأربعاء والجمعة والأحد[10]. ولا ندري ما إذا كان السواد الأعظم من الناس قد طبقوا عملياً هذه المطالب المهولة، لكن يبدو أن هذه المحاولة لإلباس أوروبا «حزام العفة» قد لقيت مقاومة مطردة من جانب الناس العاديين كما من جانب الأكليروس أنفسهم. وكانت هناك طريقة أكثر شعبية لتعميم الطابع الديري، وقد تمثّلت في الحجّ التكفيري الذي أضحى جزءاً مهمّاً للغاية في الحياة المسيحية في أوروبا إبّان القرن الحادي عشر.

لطالما كان المسيحيون يقومون بزيارات حجّ إلى أماكنهم المقدسة؛ لكن في أيديولوجية الحجّ التي روّج لها دير كلوني، ما يهمّ حقاً كان الرحلة وليس الوصول. وستكون هذه الرحلة المقدسة رحلةً إلى ذاتٍ مسيحية جديدة، لأن الحاجّ (رجلاً كان أم امرأة) سوف يحيا أثناء ارتحاله إلى المزار المعني حسب غايات وأعراف الرهبان. لذلك كانت الرحلة إلى المزار نوعاً من الترهبن الذي يكوِّن ويقولب الحاجّ ويعلّمه ماذا يعني أن يكون مسيحياً حقيقةً، طبقاً للمُثُل العُليا الكلونية طبعاً. قد يتراءى الحجّ لأول وهلة أنه أبعد ما يكون عن الحياة الديرية. فعوضاً عن حياة الاستقرار المقدس، يتعيّن على الحاجّ أن يرتحل من مكان إلى آخر، مُعرَّضاً لفيض من آثام العالم من حوله، لذا كانت الحياة الدينية بالنسبة للإنسان العادي متحركة من حيث الأساس. لكن الحجّ، من جهة أخرى، كان يعكس فعلاً المقاصد الديرية بدقّة. فالرهبانية البندكتية كانت تعوِّل على عملية قلبٍ للحياة، يُعطي الراهب بمقتضاها ظهره للعالم الآثم ويعود إلى ربّه. وحتى عندما يُودع الراهب في أحد الأديرة وهو بعد طفل صغير، كان من المفترض به أن يتخذ ذلك القرار الجوّاني. لقد قال السيد المسيح إن الإنسان لا يستطيع أن يكون تلميذاً له ما لم يكن مستعداً للتخلّي عن أسرته وأصدقائه ويتبعه إلى نهاية الأرض. وعملاً بوصية يسوع هذه، قام الرهبان بـ«الخروج» إلى الأديرة. والحاجّ، هو الآخر، إنما يدير في الواقع ظهره لحياته القديمة برهةً من الوقت، تاركاً أثناءها عائلته وأصدقاءه وكل شيء مألوف لديه. والحاصل أن الكتّاب الروحيين في القرن الحادي عشر كثيراً ما كانوا يُقارنون قرار الحاجّ بالهجرة إلى حياة جديدة بهجرة إبراهيم من أور إلى أرض الميعاد، أو بخروج بني إسرائيل من مصر[11].
كان الحاجّ لدى انطلاقه في رحلته يُقسم يميناً بالصلاة عند المكان المقدس المقصود، وبالتبرع بثوب خاص عند المذبح تماماً مثلما يفعل الراهب لدى بدء حياته الدينية حين يشهر إيمانه. ومثله مثل الراهب، كان الحاجّ ينضم إلى جماعة وفية للمُثُل العليا الديرية، ذلك أن الحجّ أضحى في القرن الحادي عشر تعلّقاً بالحياة الاجتماعية البسيطة. وأثناء رحلة

الحجّ، يُنتظر من الحاجّ أن يتبتل كالراهب. وحيث إن الرحلة غالباً ما تكون قاسية، فإن أسباب التقشف كانت تحتم تطبيق أعراف التزهد الديري على الحجّاج. فإذا كان الحاجّ رجلاً موسراً، فعليه أن يضع جانباً وسائل الراحة التي من شأنها أن تخفّف من معاناة البرد والتعب والكلل التي تصيب الفقير. أما إذا كان الحاجّ رجلاً فقيراً، فإنه سيكتشف أن فقره ليس معرّة له، بقدر ما هو قيمة روحية. وأثناء رحلة الحجّ، كان الأغنياء والفقراء يعيشون جنباً إلى جنب ضمن جماعة زالت فيها الفوارق وسقطت سقوطاً مثالياً. والشيء الأهم بالنسبة لأغراض موضوعنا هنا، هو أن الحاجّ كان يُحظر عليه حمل السلاح أو القتال أثناء الحجّ، بالضبط كما يُحرّم ذلك على الراهب. فأصبحت تلك الرحلات المقدسة شعبية جداً في عقود القرن الحادي عشر، وقد بدّلت على ما يبدو ذهنية الكثير من الأوروبيين العاديين. وحين قامت الحملة الصليبية الأولى، كان العديد من الفرسان والفقراء الذين لبّوا النداء إلى حمل السلاح مشبّعين بهذه الغايات الديرية، وكانوا يعيشون حياة ورعة وصالحة إلى أبعد الحدود، في حين كانت مثل هذه الأفكار والغايات غريبة عنهم تماماً قبل مئة سنة فقط.

لكن إنْ كان الكلونيون أكثر اهتماماً بالرحلة نفسها، فما يهم الناس العاديين المشاركين في رحلات الحجّ كان هو الوصول إلى المكان المقصود. فالمزار، أو المكان المقدّس، كان يتصف بأهمية فائقة في المسيحية اللاتينية القديمة العائدة إلى العصور الغابرة. وخلال القرن الرابع حين أضحت المسيحية دين الدولة الرسمي، شُيِّدت كنائس وبازيليكات جديدة لإيواء رُفات الشهداء. فكان المسيحيون يقصدونها من كل حدب وصوب لتأدية الصلاة عند قبورهم، اعتقاداً منهم أن الاقتراب المادّي من رجال الربّ هؤلاء سوف يقرّبهم من السماء نفسها. كذلك كانوا يعتقدون أن رُفات الشهداء تبقى مشرّبة بالقداسة التي كان هناك شعور بأنها تفصح عن نفسها وتتجلّى مادياً. فحين كانت قصص الشهداء تُتلى بصوت عالٍ أمام القبر، كانت ثمة رائحة زكية تملأ البازيليكا، وكان المرضى والعجزة ممن احتشدوا هناك يصرخون بأعلى أصواتهم في نشوةٍ كما لو كانوا يُحسّون بطاقة القدّيسين تسري في أبدانهم، وتكون أحياناً من الشدّة بحيث يبرأون من عللهم وأمراضهم[12]. هذا الولع بالأماكن المقدسة الذي عرفه القرن الرابع، استمر إلى ما بعد الغزوات البربرية في الممالك المسيحية الجديدة؛ وكان من الطبيعي أن يمتزج بالاعتقاد الوثني الشائع أن أماكن بعينها مشحونة بالألوهية. كان معظم الناس العاديين في أوروبا يشعرون أن «القداسة» ليست حالة روحية أو معنوية، بقدر ما هي قوة تفصح عن نفسها وتتجلّى ماديّاً كأنها إشعاع مقدس[13]. وحين كان الحاجّ يلج أخيراً باب المزار في نهاية رحلته ويصلّي أمام ذخيرة القديسين أو عند أضرحتهم، إنما كان يعرّض نفسه لطاقةٍ قمينةٍ

بأن تصرع رجلاً شريراً أو تشفي شخصاً مريضاً. إن الذخيرة أو الآثار المقدسة هي أهمّ عنصر عرفته التجربة الدينية الأوروبية خلال العصور الوسطى. وقد وجدت المؤسّسة الكنسية والكلونيون المتنورون هذا الشغف باعثاً على الارتياب الشديد نظراً إلى أنه حوّل الدين إلى سحر وثني، لكنهم وقفوا عاجزين عن تغييره. ففي العالم المذعور للقرن الحادي عشر، منحت الذخائر والآثار المقدسة العوام شيئاً من الاستقرار والأمان اللذين كان يتمتع بهما الرهبان. وحيث إن الذخيرة متصلة برجل أو امرأة موجودة الآن في السماء، فهي تشكّل إذن وشيجة ملموسة مع العالم الآخر. لذلك عندما كان الحجّاج يصلّون عند ضريح القديس بطرس في روما، كانوا يشعرون بأمان هائل لوجودهم على هذه المقربة الدانية من الرجل الذي فتح بوابات السماء. كان الناس يعتقدون أن الطاقة السماوية تسري إلى البشر من خلال الذخائر والآثار المقدسة، لذلك كانت تُحمل إلى ساحات المعارك لتكون عوناً للجيش المحارب، كما كانت تُستخدم لإضفاء الديمومة الإلهية على الأيمان والمعاهدات[14]. إن عبارة الحجّ التي راجت خلال القرن الحادي عشر أثمرت بالضرورة هذا الولع بالأماكن المقدسة، وإنْ كان ذلك ليس ما قصده الإصلاحيون الكلونيون في الأصل.

يُستخلص من ذلك أن القداسة شيء محلّي. فالقديس غير فعّال سوى في المنطقة التي عاش ومات فيها أو في الموضع الذي دُفن فيه. لهذا السبب، عديدةٌ هي الحالات التي كان فيها الناس يسرقون رُفات القديسين من أضرحتهم، وذلك لأنهم كانوا يريدون الاستحواذ على هذه الطاقة لأنفسهم. لكن الصبغة المحلّية للقداسة شكّلت مشكلة عويصة للأوروبيين، لأن جميع المقامات والمزارات المقدسة كانت قائمة كما هو معلوم في الشرق حيث عاش المسيح ومات. ومن هنا منشأ الخرافات والأساطير التي تزعم أن العديد من أصحاب يسوع قدموا بعد موته إلى أوروبا ودُفنوا فيها. وكان الاعتقاد راسخاً بقدوم القديس بطرس إلى روما، وإنْ كان لا يوجد أدنى دليل على ذلك. وبالمثل، قيل إن مريم المجدلية قد استقرّت في جنوب فرنسا، وأن يوسف الأريمانثي(*) هو الذي حمل الإيمان المسيحي إلى إنكلترا وأنه دُفن في غلاستونبري[15]. وقبل هذا وذاك، كان ثمة اعتقاد بأن القديس جيمس (أو الحواري يعقوب) الذي كان يُلقب بـ «شقيق الربّ»، جاء إلى إسبانيا وأنه دُفن في كومبوستيلا(**). إن هناك حكاية قديمة مفادها أن جيمس (يعقوب) هو الأخ التوام

(*) Joseph of Arimanthea: هو الشخص الذي ذُكر أنه أنزل المسيح من على الصليب. (م).

(**) مزاره في غاليسيا، وهو يُعرف عند الإسبان وسكان أميركا اللاتينية بـ «سانتياغو» أي القديس يعقوب. ومؤخراً أصدر الكاتب البرازيلي باولو كويلهو رواية بعنوان: "حاجّ كومبوستيلا"، تروي قصة سعي روحي غير عادي على طريق مزار مار يعقوب في إسبانيا. (م).

للسيد المسيح. وعليه، فإن حيازة جسده لهي أقدس شيء بعد حيازة جسد المسيح نفسه. وهكذا صارت كومبوستيلا أقدس مكانٍ في أوروبا، وتقاطر عليها الحجّاج بالآلاف خلال القرن الحادي عشر ليملأوا أنفسهم بقداسة القديس يعقوب[16]. وعلى امتداد طُرُق الحج الرئيسية، بنى الكلونيون كنائس تحوي ذخائر مقدسة أخرى، حيث يتسنى للحجّاج أن يصلّوا أثناء رحلتهم الطويلة إلى إسبانيا التي كانت يومئذ آخر العالم المعروف.

لكن مما لا مراء فيه أن ليس هناك من مكان أقدس من أورشليم، حيث مات يسوع وقام من بين الأموات ليفتدي العالم. فاشتعلت في القرن الحادي عشر موجة جديدة من الحماسة الملتهبة لأورشليم والأراضي المقدسة، التي نظر إليها الناس البسطاء على أنها أقدس الذخائر على الإطلاق نظراً لصلتها المادّية بالمسيح. حتى تربة الأرض نفسها حبلى، في اعتقادهم، بطاقة إلهية لأن يسوع وطأها بقدميه أثناء حياته. وكنيسة القيامة، التي يُعتقد أنها تضم موقع الجلجلة وتحوي قبر المسيح، ملأى بالقداسة الهائلة للأحداث التي خلّصت البشرية[17]. فراحت أعداد أكبر من الحجّاج من أي وقت مضى تقوم بالرحلة الشاقة والمحفوفة بالمخاطر عبر الأراضي المسلمة إلى الأراضي المقدسة. وفي أوروبا، أقبل المزيد من المسيحيين، وكما لم يُقبلوا من قبل، على تقديم التبرعات والأُعطيات إلى كنيسة القيامة، وأوقفوا الكنائس التي شيّدوها للقبر المقدس. وإحدى أوائل تلك الكنائس، كنيسة لوش في وادي اللوار. وقد بناها فولك دانجو الذي حجّ إلى القدس عام 1009. وثمة رواية تقول إنه عندما ركع ليقبّل قبر السيد المسيح، علقت بفمه بصورة إعجازية قطعة صغيرة من الحجر. وهكذا استحوذ الرجل على شيء من قداسة أورشليم من أجل أوروبا. وقد أودع قطعة الحجر تلك في كنيسته الجديدة، كنيسة القبر المقدس، حين رجع إلى موطنه. يُستفاد من هذه الحكاية الشعبية أمران: الأول، أن شعوراً باليأس قد دخل على الشغف الأوروبي بالقبر المقدس. فالمزيد والمزيد من الغربيين باتوا يشعرون شعوراً حادًّا بالحرمان من قداسة الشرق[18]. والقصة مثالٌ ممتاز على طريقة التفكير الحَرْفية للمسيحية الغربية وهَوَسها بقدسية الذخائر المادية ليسوع والقدّيسين. وهذا الشغف المحموم وغير العقلاني بالأراضي المقدسة كان مغايراً تمام المغايرة لتقوى البيزنطيين الذين رأوا فيه ظاهرة نموذجية للدين البدائي لدى المسيحيين الغربيين. الأمر الثاني، أن سلالة فولك هذا سيكون لها شأنها في الحملات الصليبية، وثمة فولك دانجو آخر سيُتوّج ملكاً على أورشليم. هذا الهيام الشديد بأورشليم كان نتيجة من نتائج بدعة الحجّ الكلونية، وعنصراً محورياً بالنسبة لفكرة الحروب الصليبية ذاتها. ومع أن البابا أوربان الثاني كان سيرفض تعلّق الكونت فولك بأورشليم بحجّة أنه خرافي وبالغ الشطط، إلا أنه دعا الحملة الصليبية

«حجًّا»، وسيظل الصليبيون يدعون أنفسهم «حجّاجاً». في الحقيقة، لم يُدرج استعمال لفظة «الصليبية» إلاّ في زمن متأخر جداً من بدء الحركة الصليبية.

بيد أن الحجّ لم يكن العنصر الوحيد في فكرة الحروب الصليبية، كما لم يكن السبيل الوحيد الذي نجحت الكنيسة بواسطته في تحويل الروح الغربية خلال القرن الحادي عشر. فقبل التمكّن من إحراز أي تقدم حقيقي في أوروبا، كان من الضروري إيقاف الحروب الإقطاعية الضّارية التي تمزّق أوصال المجتمع. إنّ قرنين من الغزوات والاجتياحات كانا كافيين لعسكرة أوروبا، بحيث أصبحت طبقة الفرسان الأرستقراطية مهمّة للغاية كقوة دفاعية. وقد صاغ هؤلاء الفرسان هويتهم على قاعدة العنف والحرب التي اعتبروها عملاً مجيداً. لكن ما إن توقفت الغزوات والاجتياحات ولم يعد هناك أعداء خارجيون شرعيون، حتى انهار النظام الدفاعي الناشىء وانقلب على ذاته. فبدأ الفرسان والبارونات يتقاتلون فيما بينهم. فعمّ الخراب البلاد، ونُهبت الممتلكات والمحاصيل الزراعية. ولمواجهة هذه الحالة، أطلقت الكنيسة حركة سلمية سمّتها «سلام الرب»، وقد انطلقت من جنوب فرنسا في نهاية القرن العاشر: حشودٌ من الكهنة والفرسان والفقراء كانت تجتمع في «مجالس» ضخمة لتُعلن السلام الذي كانت تدعوه «هدنة الرب». وفي أثناء الهدنة، تُحظر سائر أشكال التقاتل لمدة زمنية محدّدة، وتتولى مفارز من الفرسان المتطوعين الحفاظ على الهدنة وردع أي فارس أو بارون يُقدم على انتهاكها. كان الجميع يُقسمون على الالتزام بالهدنة في حضور الذخائر المقدسة، وكانت العواطف في مثل هذه التجمّعات جيّاشة للغاية. لقد كانت شبيهة بالاجتماعات الإحيائية المعاصرة(*). وكان الناس فيها يصيحون: «السلام، السلام»، مبتهلين إلى الله أن يحلّ السلام في أيامهم. وشيئاً فشيئاً أخذت الحركة تمتد وتنتشر، وبدأت تُشكّل رأياً عاماً، إذا جاز التعبير. فكان يجري تصوير الحرب والعنف على أنهما منافيان للمسيحية، فيشعر الناس العاديون أن كراهيتهم للفرسان المتقاتلين لها ما يبرّرها. وحتى الفرسان أنفسهم كانوا يتعلّمون أن مقاتلة المسيحي للمسيحي عمل آثم إلى أبعد حدّ. فكان الفارس أثناء الهدنة يلتزم الأعراف المرعية الإجراء في الأديرة، تماماً كما لو أنه ذاهب إلى الحجّ: فكان لا يحمل سلاحاً ولا يُقاتل كالراهب. وإلى حد ما، كان يحيا أيضاً حياة من الفقر المقدس أثناء الهدنة. أما الفقراء، فلم يكونوا يحملون السلاح للدفاع عن أنفسهم، لأنهم ببساطة لا يقدرون على اقتناء المعدّات الباهظة الثمن التي تجعل الفرسان قوة مقاتلة يُعتدّ بها. وهذا ما كان يجعلهم غير محصّنين من

(*) اجتماعات تُعقد لإيقاظ الروح الدينية في النفوس. (م).

الاعتداءات إلى درجة الشعور بالذعر المستطير. وبمعايشتهم هذه الحالة من انعدام الحصانة لبعض الوقت، كان الفرسان، في الواقع، يُصبحون «فقراء»، ويشاطرون الفقراء الحقيقيين جانباً من مشاكلهم[19].

حدث في عام 1033 قحطٌ رهيب، فانتشر من جرّائه في كل أنحاء أوروبا رُعبٌ رؤيوي. وعلى حد قول المحلّل البورغوندي راوول غلابر: «اعتقد الناس أن انتظام جريان الفصول ونواميس الطبيعة التي حكمت العالم حتى ذلك الحين، قد ارتدت إلى فوضى أبدية، وخشوا من أن البشرية في طريقها إلى الزوال»[20]. لقد استحوذت عليهم فكرة أن الرب على وشك أن يُدمِّر العالم بسبب خطايا البشر، تماماً مثلما سبق ودمّره بالطوفان في زمن نوح. ولعلّ ما أجّج هذا الرُعب الرؤيوي أكثر فأكثر، ظنّ الناس أن ألفية من السنين بالتمام والكمال قد انصرمت منذ صلب المسيح. ومن أجل درء هذه الكارثة عنهم، عمد العوام وكذلك رجال الدين إلى السير في مواكب تكفيرية، ضارعين إلى الله أن يغفر لهم؛ وقد دخل هذا الرعب الجديد على «سلام الرب» الذي سرعان ما امتد إلى كل أرجاء فرنسا في تلك السنة. وظهرت استماتة جديدة في «مجالس السلام»: فعندما كان الناس يهتفون: «السلام، السلام»، ما كانوا يُطالبون بوضع نهاية للحرب فقط، بل كانوا يتضرّعون إلى الله أن يُرسل إليهم عالماً جديداً أفضل؛ عالماً خالياً من الوباء والقحط والفيضان. ويُخبرنا غلابر أن حركة السلام هذه أثارت في حينه آمالاً عريضة ما كان الكلونيون ولا المؤسّسة الكنسية يريدونها أصلاً. إذ صار الناس يشعرون الآن أنهم قادرون على تغيير مسار التاريخ وممارسة شيء من السيطرة على أقدارهم. وكان ذلك بصيصاً ضئيلاً لمفهوم تقرير المصير. لكن حين بدا للناس أن حركة السلام قد خذلتهم، اتخذ الآلاف منهم وجهة أخرى يائسة، على حد وصف غلابر. فبدأ الفلاحون أولاً، ثم تبعتهم طبقات المجتمع الأكثر استتباباً، وأخيراً النبلاء الأغنياء، يتّجهون في جماعات كبيرة نوعاً ما سيراً على الأقدام إلى أورشليم في حجّ جماعي. يقول غلابر: «إن أعداداً غفيرة لا حصر لها من الناس بدأت تتدفق على قبر المخلّص في أورشليم»، وكان الكاتب على قناعة من أن ذلك يعني قيامة جديدة[21]: «إن هذا الحشد الهائل من الناس في المدينة المقدسة، الذي لم يرَ أي قرنٍ آخر مثله قط، ما كان ليرهص إلاّ بمجيء المسيح الدجّال التعيس، والذي لا بد من أن يكون مجيئه مؤشّراً على نهاية العالم». يظهر أن أولئك الحجّاج كانوا على يقين من أنه إذا ما تقاطروا على أورشليم بحشود ضخمة بما فيه الكفاية، فلا مناص من أن يظهر المسيح الدجّال ليُقاتلهم؛ والمعركة مع المسيح الدجّال هي التي ستؤذن بقيام الساعة وحصول الافتداء النهائي[22]. وحينئذ سيرسل الرب أورشليم جديدة على الأرض، مما يعني حلول عالم جديد أفضل. وهكذا، كان

الحجّاج، في واقع الأمر، يحاولون حمل الربّ على إنقاذهم من خلال التصرّف هم أنفسهم. وسيتضح لنا أن ذلك كان عنصراً حاسماً في الحرب المقدسة.

وكما يحدث في أي وقت من أوقات الخطوب والمحن، شهد القرن الحادي عشر قدراً كبيراً من الهيجان الرؤيوي. فقد انبعثت حوالى العام 1000، أسطورة قديمة ستكون لها أهميتها الفائقة فيما بعد إبّان الحروب الصليبية. ومفاد تلك الحكاية الخرافية أن «عرّافات سيبيلين»(*) العجائز قد تنبأن في أواخر الحقبة الرومانية بأنه قُبيل نهاية العالم، سيُتوَّج امبراطور من الغرب في أورشليم، وأنه سيُحارب المسيح الدجّال هناك[23]. فشرع الناس يبحثون من حولهم عن امبراطور يأخذ على عاتقه هذه المهمة. ثمة شعور جديد بالقصدية بدأ يظهر على السطح: فبدلاً من أن ينتظروا قحطاً جديداً أو وباءً آخر يستأصلهم من الوجود، أخذ الناس يشعرون أن عليهم أن يحاولوا إنقاذ أنفسهم من خلال تحقيق تلك النبوءات القديمة. وفي ذلك مبادرةٌ ذاتية إلى تقرير المصير. وبعد ثلاثين سنة على الحجّ الكبير إلى أورشليم عام 1033، حدث «خروج» ضخم آخر من أوروبا، حين غادرها حوا لى 7000 حاجّ قاصدين الأراضي المقدسة، وربما كان ذلك بدافعٍ من الرغبة الرؤيوية ذاتها في أن يُجبروا المسيح الدجّال على إشهار نفسه. وعندما ألقى البابا أوربان خطبته الشهيرة عام 1095، كانت قد مرّت ثلاثون سنة على ذلك، وحان الوقت للقيام بحجٍّ آخر من النوع نفسه. ولدى سماع الناس أن البابا حضّ فرسان أوروبا على الزحف لتحرير أورشليم، فمن المحتمل جداً أن يكون عدد كبير منهم قد اندفعوا للانضمام إلى الحملة الصليبية بغية إنقاذ العالم واستنزال أورشليم الجديدة على الأرض. ومن المؤكّد أن أوربان نفسه ما كان ليتعامل مع هذا الضرب من التفكير، لكنه وقف عاجزاً عن السيطرة على الحركة التي أطلقها بنفسه، ذلك أن أورشليم كانت قد اكتسبت كل تلك الترابطات والتداعيات الذهنية الغنيّة والمعقّدة طوال القرن الحادي عشر.

غير أن الأحوال المعيشية في أوروبا بدأت تتحسن تحسناً جذرياً بعد أهوال النصف الأول من القرن. فقد حدثت ثورة على صعيد الزراعة، وشعر الناس معها أنه صارت لديهم سيطرة أكبر على ظروفهم الحياتية. وشاع في الجو إحساسٌ جديد من الثقة بالنفس، ما عتم أن أخذ يُعبِّر عن نفسه بشكل عدواني مع اقتراب ذلك القرن من نهايته. فبدلاً من أن يجثموا مرتعدين مستسلمين على الأرض التي يعجزون عن زرعها كما ينبغي، شرع أهل أوروبا في التمدد والتوسّع. كان النورمانديون قد تحدّوا ردحاً طويلاً من الزمن الرومان والبيزنطيين في الجنوب الإيطالي، وفي عام 1061 غزا الكونت روجر المعقل الإسلامي في

(*) راجع النبذة الموضوعة عنهن في المسرد الألفبائي الملحق بالكتاب. (م).

جزيرة صقلية، إلى أن استولى عليها أخيراً وضمّها إلى العالم المسيحي عام 1091؛ وفي عام 1066، استولى وليم، صاحب النورماندي، على مملكة بريطانيا الأنجلوساكسونية؛ وفي عام 1085، تمكّن المسيحيون الإسبان بمعاونة الفرسان الفرنجة من انتزاع طليطلة من أيدي المسلمين ومن دفع حدود الأندلس الإسلامية إلى الوراء. ولئن كانت الكنيسة تُعارض الحرب رسمياً، إلاّ أنها كانت لا تزال توّاقة إلى تسخير هذه العدوانية لمصلحتها وإلباسها لبوساً مسيحياً. وهكذا جرى تشجيع الرهبان، وعلى مدى سنوات طويلة، على بناء الأديرة في المناطق الحرام على حدود العالم المسيحي، وعلى التصدّي لظلام الوثنية والإسلام الذي يخيم خارج مملكة المسيح. الآن وقد بدأ الفرسان يهزمون المسلمين ويدفعون حدود العالم المسيحي إلى الأمام وعلى نحو أكثر دراماتيكية من أي وقت مضى، كان همّ البابوات منصبًّا على كيفية السيطرة على حميّة العامّة المفعمين حديثاً ثقةً بالنفس.

وهذا ما كان ينطوي على تناقض لا لبس فيه. فلطالما كانت المسيحية ضد العنف؛ وفي «سلام الربّ»، حضّ الإصلاحيون الكلونيون الناس على اعتبار الحرب عملاً منافياً للمسيحية وعلى إضمار الكراهية للفرسان المتقاتلين. فكيف يسع الكنيسة الآن أن تُبارك حروب العدوان الجديدة هذه على نحو ما تفعل بالفعل؟! والحال أن البابوات دأبوا ولوقت طويل يمررون رسالةً مزدوجة في مواعظهم. وقد تصرف بعض المصلحين بحكمة عندما رأوا أنه من الحماقة بمكان إثارة عداوة الفرسان. ففي «سلام الرب»، حافظ الفرسان على الهدنة بواسطة العنف الذي كانت الكنيسة مستعدة لإجازته لما فيه مصلحة السلام. وشرع مصلحون كلونيون آخرون في فرنسا وإيطاليا بمحاولة إصلاح مؤسسة الفروسية نفسها. ومما كانوا يعلّمونه أنه حريّ بالفارس المسيحي، بدلاً من إرهاق الفقراء والضعفاء، أن يَذُود عن البؤساء والمحتاجين ويؤدي رسالته كمسيحي. لا بل ذهب رجال كنيسة آخرون إلى أبعد من ذلك، إذ شجّعوا الفرسان في أبرشياتهم على تشكيل ميليشيا للدفاع عن الكنيسة المحلية والسكّان المسيحيين في زمن الحرب. واحد هؤلاء الأساقفة كان أسقف تول الذي اعتلى السدّة البابوية باسم البابا لاون التاسع عام 1049. ولم يمضِ شهران على توليه البابوية حتى شكّل ميليشيا رومانية لمقاتلة النورمانديين الذين كانوا يُهدّدون باجتياح مناطقه. وفي عام 1053، قاد هذا البابا بنفسه قواته إلى أرض المعركة[24]. شعر بعض معاصريه أن تصرفه هذا ينمّ عن شطط بالغ، بيد أن البابوات واصلوا تشجيع هذه المفارز الكنسية. وبعد ذلك بعشرين سنة، دعا البابا الكلونيّ غريغوري السابع عامة الناس في كل أنحاء أوروبا إلى تشكيل ميليشيا دعاها «فرسان القديس بطرس»، تكون مرتبطة بالبابا الذي هو رأسها، ومكرّسة للدفاع عن الكنيسة. وفي عامي 1071 و 1074، وكرد على

انتصارات الاتراك على بيزنطة، دعا غريغوري «فرسان القديس بطرس» إلى السير شرقاً وتحرير الروم من نير الكفّار؛ وأي شخص يموت في هذه الحملة، سوف يُثاب «ثواباً أبدياً»، وبالتالي فإن قتاله سيكون حرباً مستحقة وليس عنفاً آثماً. وبعد أن يقهر الفرسانُ الأتراكَ في آسيا الصغرى، عليهم أن يزحفوا على فلسطين ويحرّروا بيت المقدس. ووعد غريغوري أن يقود الميليشيا بنفسه[25]. ليس هناك من فرقٍ كبير بين طروحات غريغوري وحملة أوربان الصليبية، لكن مشروع غريغوري لم يتمخض عن شيء طوال السبعينيات من القرن الحادي عشر. في الحقيقة، لم ينضم إلى ميليشيا «فرسان القديس بطرس» سوى عدد ضئيل جداً من الفرسان، وبالتالي لم تنطلق أية حملة صليبية نحو الشرق. لكن لمّا أرسل البابا أوربان نداءه إلى فرسان أوروبا بعد ذلك بعشرين سنة، كانت الأفكار الكلونية قد فعلت فعلها بطريقة جديدة، ناهيك عن وجود حميّات أخرى وثيقة الصلة بالحجّ إلى أورشليم.

كانت الكنيسة، إذن، تبعث برسالة ملتبسة للغاية في نداءاتها، وكان العديد من الفرسان في حيرة من أمرهم بشأن مستقبلهم. فالحرب هي حياتهم، إنما يريدون كذلك رسالة مسيحية يؤدّونها. كان تانكرد (يعرفه العرب باسم طنكري)، وهو أحد قادة الحملة الصليبية الأولى، نهباً للقلق بنوع خاص، كما يحكي لنا كاتب سيرته رالف دو كايين:

> كثيراً ما كان تانكرد يُعاني من حالة القلق التي تنتابه لأن الحرب التي يشارك فيها كفارس تبدو له متعارضة مع وصايا السيد (المسيح). في الواقع، لقد أوصاه السيد بالتسامح، وبأن يدير خده الأيسر لمن ضربه على خده الأيمن، غير أن الفروسية العلمانية لا توفّر حتى دماء الأنساب. كما أن السيد حضّه على أن يُعطي سترته ومعطفه أيضاً لمن يطلبهما. غير أن ضرورات الحرب تفرض عليه أن يجرّد الإنسان الذي سُلب سابقاً سترته ومعطفه، حتى من كل ما تبقى معه. لذلك، لو حدث وتمكّن الرجل الحكيم من أن يخلد لحظة واحدة إلى الراحة، لسلبته هذه التناقضات شجاعته[26].

من الجليّ أن تانكرد لم يكن مقتنعاً بالفكرة الكلونية عن فروسية مسيحية مُصْلَحَة، لأنه لم يكن يرى فيها حلاً للمعضلة الأساسية للحرب المسيحية. غير أن الفرسان الآخرين وجدوا حلولاً خاصة بهم للمسألة، وذلك في التماسهم هوية جديدة لهم. وقرب نهاية القرن الحادي عشر، كان الفرنجة بالأخص جادّين في السعي إلى أن تكون لهم هوية جديدة ورسالة مسيحية جديدة. كانت بغيتهم استعادة الزعامة الأوروبية وبناء أنفسهم من جديد، وكان من الطبيعي أن يرجعوا بأفكارهم إلى ماضيهم. لكن الفرنجة، وبخلاف

الأنجلوساكسون أو الجرمان الذين كانوا يستذكرون ماضيهم الوثني بالقصائد والأناشيد، لم يوغلوا في الماضي إلى أبعد من شارلمان، وفي هذا الصدد، استوعبوا رسالة كلوني: نعم، إنهم يريدون أن يكونوا شعباً مسيحياً، لكنهم كذلك شعب عنيف ومولع بالحرب. ولذلك يلزمهم دين يتسم بالمغامرة والمبادرة، دين هجومي[27]. وفي بحثهم عن حلٍ، أعادوا كتابة تاريخ شارلمان، المحارب المسيحي الكبير، ليجعلوا له صلةً بالعالم المختلف كل الاختلاف في القرن الحادي عشر. ففي عصر مشدود إلى أورشليم كل هذا الانشداد الوجداني المحموم، كان من المهمّ أن تكون لمؤسِّس السلالة الفرنجية آصرة مادية بالمدينة المقدسة. وهكذا اختُلقت حكاية جديدة مفادها أن شارلمان قام بالحجّ إلى أورشليم في القرن الثامن. ومن ثم، طفق الشعراء والمنشدون الفرنجة ينظمون «أناشيد المأثرة»[*] إحياءً لذكرى الحروب المقدسة التي خاضها شارلمان. وهنا أيضاً أدخلوا ابتكاراً جديداً. لقد اعتبر شارلمان حروبه ضد الساكسون حروباً مقدّسة لأنها جاءت بالجرمان إلى حظيرة الكنيسة. صحيح أنه حارب في إسبانيا، إلا أن حروبه تلك لم تكن بالتأكيد حروباً مقدسة، إذ إنه توجّه إلى هناك فقط لمناصرة زعيم مسلم ضد زعيم مسلم آخر. ومع ذلك، ففي «أناشيد المأثرة»، انقلبت حروب شارلمان في إسبانيا حروباً مقدسة لمجرد أنها وفرت للفرنجة عدواً يُمكن مهاجمته من دون عواقب تُذكر.

إن اختلاق عدو، إجراءٌ بالغ الأهمية كوسيلة لتطوير المرء هوية جديدة له. وقد وفّر المسلمون، أو السراسنة، ذلك العدو «الكامل»، وإنْ كان من الواضح أن الفرنجة لم تكن لهم حتى ذلك الحين أية مآخذ شخصية على المسلمين كمسلمين، ولا يعرفون أي شيء عن الديانة الإسلامية. أولاً، إنهم يعرفون أن «سراسنة» إسبانيا ليسوا نصارى. ومعنى ذلك أنهم لا بد وأن يكونوا «وثنيين». لذلك تُقدِّم لنا «أناشيد المأثرة» المسلمين في صور تبعث على الضحك، إذ تُصوِّرهم يعبدون صنمَيْ محمد وأبولو. وجريمة عبادة الأصنام هي التي برّرت حتى حروب يشوع المقدسة الفائقة الوحشية في التوراة، فجاءت «أناشيد المأثرة» لتتخيل شارلمان ورجاله الفرنجة وهم يعملون ذبحاً في المسلمين بحميّة خليقة حقاً ببني إسرائيل. لقد اعتُبرت محاربة الوثنيين واجباً مسيحياً، لذلك يقول شارلمان: «حاشا أن أُبدي حُباً أو سلاماً للوثنيين الكفّار»، في ختام «أنشودة رولان»[28]. لكن هؤلاء الوثنيين الكفّار ليسوا وحوشاً غير آدمية. والأمر الآخر الذي كان يبتغيه الفرنجة من عدوهم، هو أن يكون مقاتلاً بارعاً. والمسلمون عُرفوا بمقدرتهم الحربية، وكذلك بأمبراطوريتهم المترامية الأطراف وحضارتهم المتقدمة. ومن شأن التغلّب على المسلمين أن يُعلي كثيراً من قدر

(*) بالفرنسية في النص: chansons de geste. (م).

الفرنجة. لذلك، غالباً ما تتخيّل «أناشيد المآثرة» المسلمين بشيء من التعاطف الإيجابي: فالمسلمون مقاتلون بواسل، «أفاضل ولهم صيت حسن». لكن عيبهم الوحيد أنهم ليسوا مسيحيين: «ولو كانوا مسيحيين لظَهَرت فروسيتهم على الفور!»[29].

يُمكن لنا أن نرى في شخصية رولان النموذج المتبلور للفرنجي الجديد. عند ختام حملة شارلمان في إسبانيا عام 778، كان الفرنجة يعبرون جبال البيرينيه (جبال البرتات عند العرب) عائدين إلى وطنهم، وقد انفصل حرس المؤخّرة عن قوة الجيش الرئيسية. وقع أفراد الحرس في كمين عند رونكسفال وذُبحوا على أيدي قوة من الباسكيين. ومن بين القتلى كان رولان، دوق المارش وبريتاني، وبطل «أنشودة رولان» المشهورة. في القصيدة المذكورة، جرى تغيير سيرة الرجل التاريخية تغييراً تاماً. فالذين هاجموه هم المسلمون لا الباسكيين. وبوسعنا أن نرى في رولان نوعية الإنسان المسيحي الذي يروم الفرنجة أن يكونوه: إنه يتصف بجرأة مادّية غير عادية، وقُوّة بدنية جبّارة؛ ثم إنه شديد العدوانية، لكنه ليس بخارق الذكاء. فلم يشأ الفرنجة أن يكونوا مسيحيين حكماء أو مفكّرين، بل كانوا في نظر أنفسهم رجال عمل ومبادرة قبل كل شيء. وفي القصيدة، كان بمقدور حرس المؤخّرة أن ينجو من الموت لو أن رولان نفخ في بوقه طالباً النجدة من شارلمان والقوة الرئيسية. لكن رولان رفض بعناد وإصرار أن يفعل ذلك. يتوسل إليه صديقه أوليفر أن ينفخ في بوقه، ثم يقول له بمرارة، وهما يشاهدان رجالهما يُذبحون، إن هذه المجزرة كلها ما كانت لتقع لولا غلطته. وهو في ذلك على حق بلا جدال. إن رفض رولان إرسال نداء الاستغاثة هو في الحقيقة غباء واستهتار انتحاريان. لكن الشاعر يأخذ جانب رولان إذ يقول: «رولان شرس وأُوليفر حكيم»[30]، موضّحاً بجلاء أن «الحس السليم» لدى أُوليفر ليس هو المطلوب. إن أنفس ما يملكه رولان هو سيفه المسمى «دورندال»، ولا يفوته أن يودّع «الدورندال» قبل أن يسلم الروح. ها هو يصف الأثر المقدس الموجود على مقبض السيف مما يجعل منه سلاحاً ذا قوة خارقة: «لقد وُضعت القداسة في خدمة الحرب»[31]. بسيفه «الدورندال» يصرع رولان مئات المسلمين، والشاعر يُسهب في وصف حمام الدم هذا بتفاصيل بهيجة، إنما مخيفة. على أية حال، بهذا العُنف شقّ رولان طريقه إلى السماء، وأُحيط في القرون الوسطى بهالة من التبجيل كقديس وكشهيد. وفي وقت كان فيه البيزنطيون لا يزالون يرفضون تقديم القربان المقدس إلى الجندي أثناء مشاركته في قتال ما، بسبب الدم الذي قد يكون اضطر إلى سفكه في المعركة، كان المسيحيون الغربيون قد وصلوا ببدعة الاستشهاد الانتحاري العدواني إلى خاتمتها المنطقية.

حين أطلق أوربان الثاني دعوته للحملة الصليبية الأولى، قيل إنه وجّه نداءه بنوع

خاص إلى الفرنجة. وفي إحدى الروايات أنه دعاهم بـ «الجنس المختار والمحبوب من الربّ»، وأهاب بهم أن يعودوا إلى شارلمان ليستمدّوا منه الإلهام والتشجيع[32]. لكن مقاصد أوروبا من الحملة الصليبية ستكون جد مختلفة عن الحرب المقدسة في «أناشيد المأثرة». كان «التحرير» مطلباً مهمًّا للغاية في الإصلاح الكلونيّ، بيد أنه كان شكلاً مخصوصاً جداً من الحرية: «الحرية من السيطرة العلمانية، والحرية تحت حكم البابا». أي، وبكلام آخر، كان مرادفاً للتوسّع في سلطة الكنيسة الغربية. وكان قد سبق لأوربان أن تحدّث عن «حروب التحرير» التي مدّت سلطة الكنيسة إلى المناطق الإسلامية في إسبانيا وصقلية[33]. وكان أشار عام 1089 إلى أن أي شخص يريد القيام بحجٍّ تكفيري إلى أورشليم، عليه أن يستعيض عن ذلك بفترة من العمل من أجل «حروب الاسترداد» الإسبانية[34]. سبق له، إذن، أن ربط فكرة الحجّ إلى أورشليم بحربٍ مقدسة تحريرية تدفع بحدود الكفّار إلى الوراء، وتوسّع من نطاق سلطة الكنيسة الرومانية (كنيسة روما). وقد سنحت له الفرصة في مطلع العام 1095 لكي يقرن هاتين الفكرتين معاً بصورة أكثر دراماتيكية، حين أرسل ألكسيوس كومنينوس (كومنين) الأول، امبراطور بيزنطة، يطلب مساعدته عسكرياً ضد الأتراك المسلمين.

قبل ذلك بنحو عشرين سنة، كان الأتراك السلاجقة، وهم شعب همجي اعتنق الإسلام، قد تدفقوا على آسيا الصغرى التي كانت جزءاً لا يتجزأ من الامبراطورية البيزنطية، واستولوا على مساحات شاسعة من الأراضي المسيحية. ومنذ ذلك الحين، أصاب الوهن قوة الأتراك وتمزقت سلطنتهم إلى أجزاء بفعل المشاحنات والنزاعات بين القادة والأمراء. وكان ألكسيوس في كل ذلك يحرز تقدماً طيباً في الحرب والدبلوماسية المحنّكة على السواء، بأن كان يؤلّب القادة المسلمين بعضهم على بعض. كان بمستطاع الامبراطور ببضع حملات عسكرية قوية أن يقضي قضاء مبرماً على الأتراك، لكنه وبكل بساطة كان يفتقر إلى قوة عسكرية كافية لذلك، ولهذا أرسل يطلب من البابا أوربان الدعم والمساندة. لا جدال في أن ذلك كان مشروعاً يرقص له قلب أوربان المولع بالتحرير: فمن شأنه أن يوسّع بالتأكيد نطاق سلطة الكنيسة الغربية بصورة مؤثّرة، حتى وإنْ أصرّ ألكسيوس على وجوب إعادة كل الأراضي التي يسترجعها الجنود الغربيون إليه هو. كان قد حدث انشقاق خطير ورسمي في العلاقات بين الكنيستين الشرقية والغربية منذ أن نشب نزاع بينهما حول طبيعة السلطة البابوية عام 1054. وقد رأى أوربان في طلب الدعم العسكري هذا فرصة سانحة له لكي يُرسّخ أقدام سلطة الكنيسة البابوية في بيزنطة، التي لم تكن حتى تاريخه تكنّ أي احترام للكنيسة الغربية الصاعدة. زد على ذلك ما قد يتمخض

عن هذا الإجراء من تحسُّن في علاقات روما بالقسطنطينية. لهذا وافق أوربان في الحال، وأشار إلى أنه سيحثّ فرسان أوروبا على التوجّه بجحفل من الجنود إلى الشرق. وفي شهر تشرين الثاني/نوفمبر 1095، تحدّث إلى مجمع كليرمون، وهو مجلس لحركة «سلام الرب»، وفيه أطلق دعوته إلى الحملة الصليبية الأولى.

ليست لدينا أية رواية معاصرة لخطبة أوربان. ويبدو أنه استهلّ خطبته بأن دعا إلى «سلام الربّ»، ثم أهاب بفرسان أوروبا أن يكفّوا عن التقاتل فيما بينهم، وأن يعتصبوا معاً ضد الأتراك في حرب تحرير مزدوجة: تحرير إخوانهم المسيحيين في آسيا الصغرى من ربقة الأتراك؛ والزحف على أورشليم لتحرير الأراضي المقدسة. وهكذا يكون هناك «سلام الربّ» في الغرب و «حرب الربّ» على الإسلام في الشرق. فيا له من حلّ ممتاز لمشاكل أوروبا! ويبدو أن أوربان أطلق على هذه الحملة تسمية «الحجّ»، ليس فقط لأن وجهتها أورشليم، وإنما لأن الحجّ الجماعي الحاشد كان هو النموذج الوحيد الوافي بالمراد للهجوم الضخم الذي رسمه في ذهنه. فالجيوش الإقطاعية الصغيرة التي عرفتها أوروبا، والقادرة على قطع مسافات قصيرة فقط، لا مجال لمقارنتها بجيشٍ جرّار من آلاف العساكر المسيحيين يجتاز مسافة ثلاثة آلاف ميل إلى الأراضي المقدسة. ومما لا شك فيه أن أوربان كان يتصوّر الحملة حجًّا على الطريقة الكلونيّة، أي حملة يحيا فيها العساكر حياة الرهبان. وقد استخدم عبارات يسوع التي كانت حتى تاريخه النداء الذي يستدعي الرهبان إلى حياة الدير: «وكل من ترك بيوتاً أو إخوة أو أخوات أو أباً أو أماً أو امرأة أو أولاداً أو حقولاً من أجل اسمي، يأخذ مئة ضعف ويرث الحياة الأبدية» (متى 29:19)[35]. ويبدو كذلك أنه أعاد إلى ذاكرتهم أن المسيح قد حثّ المسيحيين على أن يكونوا مستعدين للموت في سبيله، مثلما يُفترض بالمقاتل الصليبي أن يفعل. لذلك تتطلب المشاركة في الحملة الصليبية قَلْباً جذرياً للحياة، كما أنها ستكون رحلة دراماتيكية إلى ذاتٍ جديدة. لكن الحجّاج حتى ذلك الحين كان محظوراً عليهم حمل السلاح إبّان الحجّ. وبإعطائه هؤلاء «الحجّاج» إلى بيت المقدس سيفاً، يكون أوربان قد كرّس العنف عنصراً مركزياً في التجربة الدينية للمسيحي العادي، واكتسبت المسيحية شحنة عدوانية لم تفقدها قط منذ تلك اللحظة.

ما إن أنهى أوربان كلمته، حتى انفجرت عاصفة من الحماسة، وراح الجميع يزعق بصوت واحد: «Deus hoc Vult!»[36]، أي تلك إرادة الله. لكن هذا الإجماع الظاهري كان خادعاً، لأن الناس، على ما يظهر، كانت لديهم أفكارٌ مشوشة ومتضاربة جداً عن الحملة العتيدة. دع عنك أن عامة الناس السُذج ما كانوا ليُدركوا تصوّر أوربان الكلونيّ المتفذلك

للحملة الصليبية. سوف يراها بعض الفرنجة على ضوء «أناشيد المآثرة»؛ وثمة آخرون سيُضفون بالتأكيد أفكاراً إقطاعية علمانية عليها ويرون أنفسهم كمقاتلين في سبيل أرض المسيح، الذي هو إلههم وسيدهم، تماماً كما هم مُلزمون أدبياً بالقتال دفاعاً عن حقوق ومصالح أسيادهم (الإقطاعيين) في أوروبا؛ وهناك بعضٌ ثالث سيراها من زاوية أن واجبه يحتّم عليه الدفاع عن إخوانه المسيحيين الذين غزاهم الأتراك، مثلما يتوجب على الفرسان أن يهبّوا لنجدة أقاربهم وأنسبائهم في الأخذ بالثأر. واحدٌ من أوائل المؤرِّخين القروسطيين للحملة الصليبية يجعل كاهناً يسأل مستمعيه في إحدى العِظات الصليبية: «إذا ما قام شخص غريب بالاعتداء على أحدكم، هل تتركونه من دون أن تثأروا له؟ أفلا تثأرون لله، ولآبائكم وأشقائكم الذين ترونهم يتعرّضون للوم والتأنيب، والنفي، والطرد من أراضيهم، ويُسامون الاضطهاد وهم يصرخون في بؤسٍ طالبين النجدة؟»[37]. إن هذه وغيرها من الأفكار البسيطة كانت أبعد ما تكون عن رؤية البابا أوربان للحملة الصليبية. لكن فكرة الحرب من أجل الأراضي المقدسة كانت تنطوي على مركّب متفجّر من العواطف والأهواء الجيّاشة التي لم يتمكن من السيطرة عليها حالما استجاب العامّة لندائه. وهذا ما سيقود الصليبيين إلى ارتكاب أفعالٍ يقشعرّ لها حتى بدن البابا نفسه.

نصح البابا الفرسان بأن ينتظروا إلى ما بعد موسم الحصاد لعام 1096 حتى يتسنى تموين الجيوش كما يجب، لكن الآلاف من الصليبيين لم يكن بوسعهم الاصطبار. تولّى الوعّاظ الشعبيون نشر أخبار الحملة الصليبية، مركّزين على الحوافز الشعبية وغير الكلونية، فكان أن تطوع الألوف من الرجال والنساء البسطاء بالانضمام إلى جيوشهم. ولعلّ أشهر هؤلاء الوعّاظ على الإطلاق، بطرس الناسك، الشخصية الكاريزمية التي ظفرت باحترام الناس من كل طبقات وفئات المجتمع. كتب الراهب والمؤرِّخ المحنّك غيبر دو نوغان، الذي كان يعرف بطرس الناسك شخصياً يقول عنه: «كل ما كان يفعله أو يقوله كان يبدو شيئاً شبه إلهي»[38]. طاف بطرس أرجاء فرنسا، مجتذباً الأتباع من كل الطبقات والفئات الاجتماعية. وحيثما وعظ، كان يسحر جمهوره ويحمله على البكاء. وقد حدث ذلك حتى في ألمانيا، التي لم يكن فيها أحد يفهم كلمة واحدة مما يقوله. وفي ألمانيا، كان هناك أيضاً كاهنان، هما: فولكمار وغوتشوك، أثارا بعض الحميّة. وفي ألمانيا كذلك، خرج الكونت إميش فون لينينجن، البارون ـ اللص الذائع الصيت لقسوته وشراسته، يعلن على الملأ أنه «الامبراطور الأخير» الذي تتحدث عنه الأسطورة الرؤيوية، وشرع يلمّ جيشاً له، ملتحقاً بالجيوش الصليبية القادمة من إنكلترا والفلاندر(*).

(*) Flanders، مقاطعة تقع في شمال شرق فرنسا متاخمة لألمانيا. (م).

وفي شهر آذار/مارس، قاد بطرس الناسك جحفلاً من عشرة آلاف رجل من النبلاء والفرسان والمُشاة، يصحبهم حشدٌ ضخم من الحجّاج. وفي الوقت عينه، قاد والتر المفلس، وهو نبيل فرنسي من بواسّي، جيشاً من الحجم ذاته تقريباً، يتكوّن بكلّيته من الجنود المُشاة. بعدهما بقليل، انطلق إميش بجيشه الجرّار ذي العشرين ألف مقاتل، وبدأ الجيشان الآخران بقيادة فولكمار وغوتشوك، رحلتهما عبر أوروبا الشرقية متجهين صوب القسطنطينية. كان البابا أوربان لا يزال يبشّر بالصليب والصليبية حين تحركّت هذه الجيوش فعلاً، وثمة خمسة جيوش أخرى كانت تتهيأ للتحرّك. لكن أوائل الصليبيين هؤلاء كانوا يظنون، على الأرجح، أنهم طليعة الحملة الصليبية ككل، وليسوا منفصلين عن إخوانهم الصليبيين الذين يزمعون مغادرة أوروبا في الخريف. سارت عساكر والتر المفلس، المنضبطة انضباطاً بديعاً، في خط مستقيم عبر أوروبا الشرقية، ووصلت إلى القسطنطينية في أواخر شهر تموز/يوليو. لكن الصليبيين الآخرين لم يكونوا محظوظين مثلهم. فنظراً لقلّة ما لديها من مؤن غذائية، اضطرت تلك الحشود الضخمة للاعتماد على ما يُقدم إليها من طعام في المناطق التي تمرّ بها. وعندما لا تتوفر لهم تلك التقديمات، كان أفرادها يلجؤون إلى النهب والإغارة. كان الناس في البلاد الواقعة على طريقهم بالكاد يُطعمون أنفسهم، فما بالك بإطعام هذه الآلاف المؤلفة من العساكر والحجّاج! فلم يكن ثمة مفرّ من الاقتتال بين العساكر والسكان المحليين، وقد اندلع فعلاً في نهاية حزيران/يونيو. فسُحق جيش فولكمار عند نيترا في المجر، على أيدي المجريين الغاضبين. وبعد ذلك بوقت وجيز، أُجبر جيش غوتشوك على الاستسلام للمجريين كذلك في بانونهالما. لقد بلغ السخط والاستياء من الصليبيين حداً منع معه المجريون حتى جيش إميش من عبور أراضيهم. فحاول صليبيو إميش أن يشقّوا طريقهم عنوةً، وحاصروا مدينة ويزنبرغ لمدة ستة أسابيع. لكن تعذر عليهم إحراز أي تقدم، واضطروا آخر الأمر إلى التشتت والعودة إلى ديارهم مجلّلين بالخزي والعار. وحالف جيش بطرس الناسك حظ أكبر من التوفيق، لكنه عانى الكثير إبّان الرحلة. ففي نيش، من أعمال بيزنطة، نشب عراك شديد في الأسواق حيث كان الصليبيون يحاولون ابتياع الطعام، وعُومل أفراد الجيش بخشونة بالغة، لكن الناجين منه تمكّنوا من بلوغ القسطنطينية في بداية شهر آب/أغسطس. وقد وقف الامبراطور ألكسيوس، الذي كان طلب من البابا أوربان أن يمدّه بجيش تقليدي يتصرف وفق القواعد المرعية، يحدّق في تلك الحشود الغفيرة من المقاتلين الصليبيين والحجّاج بادي الجزع، وسرعان ما عمل على نقلهم عبر البوسفور إلى آسيا الصغرى. وهناك وقع المزيد من أعمال السلب والنهب بسبب الجوع، وكذلك بفعل انهيار النظام والانضباط في تلك القفار الغريبة. وفي وقت لاحق من شهر

آب/أغسطس، قُتل جميع عساكر بطرس الناسك ووالتر المفلس والحجّاج تقريباً بوحشية على أيدي الأتراك.

لم يكن للمؤرِّخين الإخباريين رأي حسن بهؤلاء الصليبيين الأوائل، فهم إما لم يأتوا على ذكرهم البتّة في رواياتهم عن الحملة الصليبية الأولى، أو نبذوهم بوصفهم زُمراً من الرعاع المتعصبين والفلاحين الأجلاف. كان من بالغ الأهمية أن يُحالف الحرب المقدسة النجاح؛ والفشل الذريع، بله الكارثي، الذي مُنيت به هذه الحملات الأولى، وضع الحركة برمتها موضع شك: إذا كان جيش الصليب يُمثّل إرادة الربّ، فكيف عساه يفشل؟ إن الهزيمة النكراء التي حلّت بالصليبيين على أيدي الأوروبيين الشرقيين والكفّار في تركيا لم تكن هي النصر المؤزّر الذي كان يتطلع إليه الغرب. فجرى التبرّؤ من المقاتلين الصليبيين، وكبرت خُرافة شعبية تتحدث عن «حملة صليبية فلاحية»، لم تكن بأي حال تتفق وحقائق الأمور[39]. فقد أُشيع أن أولئك الصليبيين هم جميعاً من الفلاحين المتعصبين، وأنه فيما كان البارونات والفرسان يُعدّون العدّة بالشكل المعقول للحملة الصليبية الرسمية، اندفعت حشود الفلاحين نحو الشرق بطريقة فوضوية، تلهب رؤوسهم أحلام الرؤيا وأورشليم الجديدة. مع ذلك، فليس من العدل أن يتمّ نبذ أولئك الصليبيين لمجرد أنهم أخفقوا. وسيبقى توفير المؤن والقوت للجيوش مشكلة كبرى، لا بل معضلة عصيّة على الحلّ، المرة تلو المرة في قصة الحملات الصليبية. ولسوف يموت من الناس من جراء سوء التغذية إبّان الرحلة بقدر ما سيُقتل منهم في ساحات الوغى. ولقد اتعظ الصليبيون الذين غادروا بعدهم في الخريف من درسهم هذا، فحرصوا على منع كل أشكال السلب والإغارة لئلا تثير حفيظة السكّان في شرقي أوروبا. لكن الصليبيين المتأخرين سوف ينسون هذا الدرس، وسيُلاقون نفس المصير الفاجع الذي حلّ بالصليبيين الأوائل في تركيا. لذلك كان وصول والتر وبطرس إنجازاً عظيماً بمعنى ما. فكان أول عمل متضافر وتعاوني تقوم به أوروبا الجديدة؛ وبالنسبة لعصره، كان عملاً فذّاً من أعمال التنظيم والمثابرة. لقد أظهر أن الغرب بات مستعداً الآن لتنظيم نفسه والتصرّف ككلٍّ متحد لتغيير مسار التاريخ.

لكن، وبمعنى آخر، انطوت القصة الخرافية عن «الحملة الصليبية الفلاحية» على رسالة مهمّة جداً: لقد ضمّ جيش بطرس الناسك عدداً من أعظم الأسياد شأناً بالطبع، ومع ذلك لم يتردد ذلك الجيش عن قبول ناسك معدم قائداً له. ولئن كنا لا نعرف الشيء الكثير عن غوتشوك وفولكمار، إلا أنه من غير المرجّح أن يكونا من الأثرياء. أما والتر المفلّس، فاسمه يدل بوضوح على وضعه المادي المُعْدم.

لقد نُظر إلى الحملات الصليبية منذ البدء على أنها حركة للفقراء. وقد نجا بطرس

الناسك من الكارثة في تركيا، والتحق بالحملة الصليبية الأولى في القسطنطينية وصار قائداً له شأنه في تلك الحملة، ومسؤولاً بنوع خاص عن الفقراء فيها. وخلال الحملة الصليبية الأولى، سيكون للفقراء أهميتهم الفائقة، وسيتسنى لهم أن يؤثّروا تأثيراً بالغاً في السياسة (وهذا ما سوف أعود إلى شرحه بتفصيل أكبر في الفصل الرابع). لقد منحت الحملات الصليبية فقراء أوروبا وسيلتهم الأولى للتعبير عن أنفسهم، وكذلك أول سلطة عملية لهم. وقد نبعت هذه الظاهرة من التقاليد الرهبانية والحجّ و «سلام الرب»، التي كانت تشدّد بمجموعها على قيمة «الفقر المقدس». فحتى وإنْ لم يخطر في بال أوربان طبعاً أن يُدخل الفقراء في حملته الصليبية، إلا أنه قد تكلّم من داخل إطار الحركة الكلونية التي تحتضن الفقراء فعلاً وترعاهم. لذلك كان من الطبيعي، لا بل من المحتم، أن يتجاوب الفقراء معها. ففي أذهان الناس، الحملة الصليبية هي من بنات أفكار بطرس الناسك لا البابا أوربان[40].

وبالرغم من إخفاقها، فقد كانت جيوش الصليب الأولى هذه أول مؤشّر على نزعة التوسّع لدى الغرب الجديد. فقد أظهرت هذه الحملات العسكرية الطموحة وبصورة دراماتيكية أن العالم الغربي أضحى الآن جاهزاً لدخول الحلبة الدولية مرة أخرى. لقد رأينا كيف جذّر الإسلامُ العقيدةَ التوحيدية اليهودية ـ المسيحية في التقاليد الوثنية العربية، مما فجّر مكامن هائلة من الطاقة والثقة بالنفس لدى العرب المسلمين في بلاد الحجاز المنعزلة بحيث التمسوا لأنفسهم هوية جديدة، وأضحوا قوة عالمية كبرى. وثمة عملية مشابهة كانت قد جرت في أوروبا قبل انطلاق طلائع الصليبيين نحو الشرق، واستطاعت أن تخلق هوية غربية جديدة عن طريق تجذير نفس العقيدة التوحيدية القديمة في صُلب التقاليد الفروسية والوثنية المميِّزة للمسيحيين في أوروبا. وهذه العملية، كما سنرى، هي التي فجّرت مكامن جديدة للقوة الأوروبية. إن العصور الوسطى هي التي خلقت الروح الغربية، وهي التي أورثتنا العديد من مشاغلنا وأهوائنا وتحيّزاتنا، أحببنا ذلك أم لم نحب. وسوف نرى أن فكرة الحروب الصليبية لم تكن هواية شاذّة لأقلية ضئيلة من الناس، بل كانت مدماكاً أساسياً في بناء هذه الهوية المسيحية الجديدة، ماسّة المؤسّسات الغربية الجديدة في العمق. لقد عثر الغرب على روحه الأصلية في زمن الحملات الصليبية، ولن يلبث أن يغدو قوة عالمية كبرى، ويكتشف عالماً جديداً، ويغزو القسم الأعظم من الكرة الأرضية. إذا ما نظرنا إلى فكرة الحروب الصليبية من وجهة نظر الغرب، يُمكن أن نراها عملاً إيجابياً وآسراً، لكن إذا ما عايناها من وجهة نظر ضحاياها، فسنرى الوجه المظلم للروح الغربية الواثقة والهوجاء.

وأحد الأهواء التي ستُوَرِّثها الصليبية للعالم الغربي، ذلك التقليد المديد والمخزي المتمثِّل في إضمار الكراهية للشعب اليهودي. وههنا تحديداً نبدأ بالعثور على صلة وصل ما بين الصراع القروسطي والصراع المعاصر في الشرق الأوسط. لطالما اعتُبر اليهود أعداءً لمجتمعنا ولكل ما هو مقدس بالنسبة لنا. وذيول هذا التاريخ الطويل من التحامل والافتئات اللاعقلاني اتخذت أبعاداً كارثية في قرننا هذا. فحتى محاولة هتلر إبادة اليهود إنما غذّتها الكثير من الأساطير الصليبية الدفينة، كما سأحاول تبيان ذلك في فصول لاحقة. ففي بداية رحلتهم شرقاً نحو ذاتٍ جديدة، ذاتٍ ضاربة بجذورها في مسقط رأس إيمانهم، أقدم الصليبيون على ذبح الجاليات اليهودية في فرنسا وألمانيا في أولى المذابح المنظّمة التي عرفتها أوروبا.

ولم يكن ذلك طبعاً من ضمن ما انتواه أوربان في الأصل حين دعا إلى الحملة الصليبية الأولى. ومن المهمّ أن يكون واضحاً لنا أن الكنيسة، في ذلك الحين، قد رُوِّعت بمثل هذا الاضطهاد الصارخ لليهود. كان العُرف المسيحي الرسمي فيما خصّ اليهود، أنهم أُناس أشرار بلا جدال، فقدوا رسالتهم المقدسة بسبب صلبهم للسيد المسيح، وبالتالي، ينبغي تجنّبهم، وعليهم أن يقبلوا بمكانتهم الوضيعة في العالم المسيحي. وقد حُكم عليهم أن يكونوا عبيداً إلى الأبد، إنما يجب الإبقاء على حياتهم. تلك كانت رؤية البابوات ومعظم الأساقفة في القرن الحادي عشر. لا بل إن الأساقفة في ألمانيا حاولوا فعلاً، أثناء المذابح التي اقترفها الصليبيون، أن يحموا اليهود ويوفّروا لهم الملاذ الآمن في كنائسهم وقصورهم من غوغاء الصليبيين الذين أحرقوا لفائف التوراة، وهدموا الكُنُس، ووضعوا الرجال والنساء والأطفال اليهود أمام خيار رهيب: إما المعمودية أو الموت. ويوحي البروفسور جوناثان ريلي ـ سميث بأن ما حمل الكنيسة على التنصّل من هؤلاء الصليبيين الأوائل وقيام رجال الدين بالترويج لأسطورة «الحملة الصليبية الفلاحية»، إنما كان شعور الخزي والحرج إزاء تلك المذابح المنظّمة[41]. لقد استمرت الكنيسة في معارضتها لإكراه اليهود على اعتناق المسيحية أو اتباع سياسة الاضطهاد العنفي بحقهم؛ وتعاليمها الرسمية بهذا الشأن جرى توكيدها وتضمينها في «الخلاصة اللاهوتية»(*) لتوما الأكويني في القرن الثالث عشر. ولم يؤيّد البابوات المذابح المنظّمة ضد اليهود في أوروبا إلا في القرن السادس عشر. غير أن إدانة الكنيسة الرسمية للمذابح المنظّمة كانت على غير طائل، إذ وقف أوربان عاجزاً عن السيطرة على الحملة الصليبية التي استدعاها، والتي طوّرت حركيتها الوحشية الخاصة بها.. فكانت هذه الفجوة المعهودة بين ما تقصده الكنيسة وما يفهمه الناس.

(*) «Summa Theologica». (م).

لماذا هاجم الصليبيون اليهودَ إذن؟ لقد رفعوا شارة الصليب وأقسموا على محاربة المسلمين الذين كانوا واقعاً مبهماً للغاية بالنسبة إليهم. وما ألهب رؤوسهم وأجّج مشاعرهم، أوهامُ المجد التي كانت تراودهم وليس حقدهم الأعمى على الإسلام. وفي الوقت الذي بلغوا فيه غايتهم، كان موقفهم من المسلمين قد تبدّل جذرياً، كما سأبيّن لاحقاً في الفصل الرابع من هذا الكتاب. لكن العدو الأول الذي اختلقه الصليبيون ليُقارنوا به هويتهم الخاصة الجديدة والمجيدة، كان اليهود الذين عاشوا وإياهم في وئام نسبي لأجيال وأجيال[42]. لا مراء في أنه كانت هناك دائماً أعمال عنف متفرقة ضد التجمّعات اليهودية في العالم غير اليهودي؛ وعاش اليهود منفصلين في داخل أحيائهم الخاصة بهوية أجنبية محدّدة بوضوح، جالبين على أنفسهم الريبة والخشية اللتين تثيرهما عادةً أية «جماعة خارجية». إنما لم تحدث هناك قط هجمات منظّمة واسعة النطاق نتيجة جهد منسّق من جانب المجتمع. لا بل إن اليهود في ألمانيا كانوا يشعرون بأنهم في وطنهم هناك، إلى حد أنه عندما أقاموا جبّانتهم في مدينة وورمز إبّان القرن الحادي عشر، لم يجعلوا قبلة القبور أورشليم كما هي العادة اليهودية المتّبعة. لقد طوّروا تقاليد يهودية غنيّة وفريدة خاصّة بهم، لطالما حظيت باحترام واسع طيلة الشتات، وأنجبت دارسين وعلماء كباراً ما فتىء اليهود يعتبرونهم مرجعيات كبرى لهم وينكبّون على دراستهم حتى يومنا هذا. لقد حملوا تسمية «الأشكيناز»، ولعلّها تحريف لكلمة «الألمان»؛ وكانوا هم أنفسهم يشيرون إلى اليهود الألمان بلفظة «شوم» (من الأحرف الأولى لمدن الراين الثلاث التي كانت لهم فيها تجمّعات كبيرة، وهي: شبير، وورمز وماينتز). كما كانت لهم علاقات طيبة ومثمرة مع جيرانهم المسيحيين. لكن هذا كله تغيّر إلى الأبد في ربيع عام 1096، عندما قضى الصليبيون على القسم الأعظم من «الشوم». وبعد هذا التاريخ، لن يعود اليهود يعرفون الأمان التام أبداً في أوروبا.

إن الشيء الوحيد المؤكّد لنا بشأن فحوى عِظات بطرس الناسك، هو أنه كان معادياً للسامية، لأنه في آذار/مارس 1096، شرعت قوات كبيرة من الصليبيين بمهاجمة التجمّعات اليهودية في فرنسا واللورين. لا توجد في حوزتنا روايات شهود عيان عن هذه المذابح المنظّمة الأولى، إنما الذي حصل على ما يبدو أن اليهود لم يلقوا فيها غير الذبح. فقد خُيِّروا ما بين المعمودية والموت، واختار العديد منهم الموت عوضاً عن إنكار دينهم، الذي لا معنى لحياتهم بدونه. وقد مرّ معنا أن رؤية بطرس الناسك للحملة الصليبية كانت تختلف تماماً عن رؤية أوربان لها؛ وأنه هو وليس أوربان من كان يُنظر إليه على أنه مُلهم الروح الصليبية في أذهان الناس. فبدا من غير المنطقي لمعظم الصليبيين أن يقطعوا آلاف الأميال

لمقاتلة المسلمين، الذين لا يعرفون عنهم إلا النزر اليسير، بينما القوم الذين قتلوا المسيح حقاً وفعلاً ـ أو هكذا كانوا يظنون ـ يعيشون في يُسر وبحبوحة عند أعتابهم بالضبط. كان الواحد منهم يقول للآخر:

> ترانا الآن نسعى إلى إزالة الدنس عنا والأخذ بثأر مسيحنا من بني إسماعيل، فيما اليهود الذين قتلوه وصلبوه يرتعون هنا بين ظهرانينا! فلننتقم لأنفسنا منهم أولاً، ونستأصل شأفتهم من بين الأمم حتى لا يبقى بعد اليوم من يذكر اسم إسرائيل، أو فليعتنقوا إيماننا[43].

هذه الرواية مصدرها شاهد عيان من اليهود الألمان. فقد أرسلت الجاليات اليهودية الفرنسية رسائل تحذير إلى «الشوم»، تنذرهم باقتراب خطر صليبيي بطرس الناسك الذين يزحفون شرقاً، مخلّفين وراءهم مشاهد الخراب والدمار. لكن اليهود الألمان ما كان ليصدّقوا أن شيئاً يُمكن أن يحصل لهم، نظراً لشعورهم برسوخ أقدامهم على امتداد نهر الراين. وفي قرننا العشريني كذلك، لم يكن اليهود الألمان بأقلّ ثقة من أن هتلر لن يسعى إلى مهاجمتهم، وأثبتوا كأسلافهم في القرن الحادي عشر أنهم كانوا على خطأ، وخطأ قاتل. عندما سمع قادة «الشوم» بالأنباء المروّعة عن مذابح الصليبيين المنظمة بحق اليهود في اللورين، كتبوا إلى اليهود الفرنسيين في معرض الإجابة:

> لقد أعلنت كل الجماعات يوماً للصوم. لقد أدّينا واجبنا، فليحفظنا الرب الكلّي الوجود ويحفظكم من كل مكروه وبلاء. إننا مشغولو البال جداً على سلامتكم. أما من ناحيتنا، فليس هناك من سبب يدعونا إلى الخوف، إذ لم نسمع شيئاً عن أمور كهذه تحصل، وليس هناك ما يشير إلى أن حياتنا مهدّدة بحدّ السيف[44].

والحال، أنه عندما وصل بطرس وجيشه إلى الأراضي الالمانية، وافقوا على الإبقاء على حياة اليهود، ووعدهم بطرس بأن يقول كلاماً طيباً عن إسرائيل في مقابل تقديمهم المال والغذاء[45]. لكن كارثة اليهود الألمان ستأتي على يد حركة صليبية ألمانية تستلهم دوافعها من التطلّع إلى تحقيق اساطير صليبية ألمانية لا تزال تتردد أصداؤها المريعة حتى يومنا هذا.

إن اضطهاد الكونت إميش فون لينينجن ليهود «الشوم» الألمان كان لأسباب مختلفة تماماً. فهو كان يعتقد أن له هوية امبراطورية ورؤيوية خاصة به؛ وأنه «الامبراطور الأخير» الأسطوري الذي تحدثت عنه النبوءات القديمة[46]. فهو، إذن، من سيُقاتل المسيح الدجّال في أورشليم ويُتوَّج هناك ويدوم حكمه ألف عام. وهذه الأحلام بمجد امبراطوري

وبأمبراطورية ألمانية تدوم ألف عام، استمرت تنتاب الصليبيين الألمان، وقد تغلغلت ـ كما سأبيِّن في الفصل الحادي عشر ـ في صميم الميثولوجيا الشعبية حتى بعد انقضاء زمن طويل على توقف الزحف الصليبي على الأراضي المقدسة. فمنذ أن جرّ شارلمان ألمانيا إلى داخل امبراطوريته المسيحية بحدّ السيف، والألمان مهووسون برؤى الامبراطورية وبأحلام سياسية جامحة بغزو العالم. وهذه الأسطورة عن «الامبراطور الأخير» صاغت نظرة إميش الخاصة إلى اليهود. لقد قال القديس بولس إن اليهود جميعاً سوف يهتدون إلى المسيحية قبل المجيء الثاني للمسيح[47]. وهكذا، عندما زحف إميش شرقاً للتعجيل بقيام الساعة، باشر عملاً ظنّه كفيلاً بتحقيق نبوءة بولس. فشنّ في شهري أيار/مايو وحزيران/يونيو من عام 1096 سلسلة من الهجمات المنسّقة على التجمّعات اليهودية في مدن شبير، وورمز، وماينتز، وريغنسبورغ، وكولون، وتريير، وميتز. ولا بد أن جيشه كانت له كل معالم «جيوش الرؤيا» الرهيبة. وقد خُيِّر اليهود يومها بين المعمودية والموت، فرضخت قلّة منهم للمعمودية، فيما اختار معظمهم الموت. فقام الآباء بقتل زوجاتهم وأولادهم بدلاً من أن يسمحوا لهم بهجر دين آبائهم الغالي. وفي كل تجمّع يهودي، دُمِّرت الكُنُس ولفائف التوراة حتى تُزال كل علامة ظاهرة على الوجود اليهودي، وذلك قبل أن يمضي شرقاً نحو ما يُؤمن إميش جازماً بأنه سيكون مصيراً مجيداً، وخطوةً كبيرة على طريق خلاص العالم. واليهود كيهود لا يُمكن أن يكون لهم دور في تلك الأحداث المجيدة؛ لا بل من الواجب القضاء عليهم بغية تحقيق أحلام الغرب في إنجاز الوعد وفتح العالم.

وهكذا قلب الصليبيون حرب التحرير الكلونيّة المعقّدة في أوروبا إلى معركة ثأرية: فراحوا يُطاردون اليهود كما لو كان يُطاردون أُناساً قتلوا لهم سيدهم الإقطاعي. وفي ظنّهم أنهم إنما ينتقمون بذلك لموت المسيح، سيدهم؛ وأنهم إنما يزحفون شرقاً لاسترداد الأراضي المقدسة التي هي «إقطاعته» وتركته! ودينهم العدواني هذا كانت له جذوره الراسخة في تقاليدهم الفروسية العتيقة. وعلى الرغم من عدم موافقة الكنيسة على شعور الكراهية تجاه اليهود، فقد استمر هذا الشعور يُشكِّل العنصر الأساسي في التجييش للحملات الصليبية. ففي كل مرة يُدعى فيها إلى حملة صليبية، كانت تندلع موجة جديدة من المذابح المنظّمة ضدهم. والبعض ممن لا يقدرون على التوجّه نحو الشرق، كانوا يخالون أنهم يُشاركون في الحملة من خلال قتلهم اليهود في أوطانهم. وكما سبق وقلنا، كانت الحملات الصليبية أول عمل تعاوني وجماعي تُبادر إليه أوروبا الجديدة في سعيها الجهيد إلى التماس روح جديدة. وكان ذبح اليهود أول عمل يُبادر إليه الصليبيون كلما انطلقوا في إحدى تلك الحملات العالمية الكبرى. لقد جعل الصليبيون من اللاساميّة مرضاً غربياً لا

شفاء منه؛ مرضاً استمر متلبّثاً في الغرب طيلة العصور الوسطى، كما سأبيّن لاحقاً في الفصل الحادي عشر. والتبدّل الوحيد الحاصل في هذا التقليد الرهيب، كان في اتجاه المزيد من التصلّب: فلئن أُتيح ليهود «الشوم» أن ينجوا بأرواحهم عام 1096 باعتناقهم المسيحية، إلاّ أن هتلر سعى إلى قتل اليهود كافة أياً كانت معتقداتهم الدينية. وما كان ليتأتى له ذلك لو لم يعتد المسيحيون في أوروبا على اعتبار اليهود أعداءً ألدّاء لهم في تقليد كُتب له أن يدوم زهاء ألف عام.

يجب أن يكون واضحاً لنا كيف وصلت الفكرة الصليبية إلى أن ترتبط ارتباطاً مباشراً بالنزاع الحالي في الشرق الأوسط. ففي بداية رحلتهم إلى ذاتٍ جديدة لهم، ذبح الصليبيون اليهود؛ وفي نهاية حملتهم الطويلة المرعبة، ذبحوا المسلمين في القدس بوحشية تقشعّر لها الأبدان، على نحو ما سأبيّن في الفصل الرابع. كان الحقد على اليهود والمسلمين قد انغرس عميقاً في الهوية الغربية. ولولا اللاسامية الأوروبية، لما كانت هناك دولة يهودية في الشرق الأوسط اليوم على الأرجح. لقد تقابل العرب والمسلمون من غير العرب في الشرق الأوسط أول ما تقابلوا مع الغرب الجديد أثناء الحملات الصليبية. وهم يرون فيها بداية لتاريخ طويل من العدوان الغربي على العالم الإسلامي في الشرق الأوسط. قبل الحملات الصليبية، كان اليهود والمسيحيون يعيشون معاً بانسجام معقول في أوروبا، وكان المسلمون مجرد كائنات مبهمة وغريبة من مختلقات المخيلة الغربية، ولم يكونوا أعداء حقيقيين من لحم ودم يفرض الواجب ذبحهم. ومنذ أن انطلقت الحملات الصليبية، بات مثل هذا التعايش مستحيلاً، وبدأ التاريخ المديد من العنف المأساوي بين شعوب الديانات الثلاث وذلك بمبادرة غربية آثمة. وإحدى الحجج التي يتبنّاها هذا الكتاب هي أنه ليس بكافٍ أن ندين تصرّف اليهود أو العرب في النزاع الراهن، بل لا بد من تحميل الغرب قدراً لا بأس به من المسؤولية عما حدث ويحدث.

حتى ذلك الحين لم تكن الصليبية قد أحرزت أيديولوجية واضحة. فكانت خليطاً من البواعث والحوافز الشعبية والديرية والعلمانية. وسيتطلّب الأمر ثلاث سنوات أخرى، فضلاً عن تجارب الحملة الصليبية الأولى، لتشريب الصليبيين الروح اليشوعية؛ ولن تغدو الصليبية حرباً مقدسة حقيقية وفقاً للمنظومة الإرشادية القديمة إياها إلاّ في عام 1099. لذلك، سأُركن جانباً الآن قصة الصليبيين الأوائل الذين كانوا يُجهِّزون أنفسهم لحملتهم إبّان مسيرة الجيوش الأولى الكارثية نحو الشرق، والذين لن يغادروا أوروبا إلاّ في خريف عام 1096، على أن نستكمل قصتهم هذه في النصف الثاني من هذا الكتاب المخصّص لبحث الحروب المقدسة في الشرق الأوسط وزمننا الحاضر... وسألتفت حالاً إلى إلقاء

نظرة على نشأة النزاع الحديث الذي بدأ صراعاً علمانياً عن عمد. كان الجانبان يلتمسان هوية جديدة لهما تختلف عن أيديولوجية الصليبيين، لأنها لم تكن هوية دينية، بل لعلّها كانت رفضاً متحدِّيًا للدين في بعض الحالات. لكن وبالرغم من كل هذه الأيديولوجيات العلمانية التي تنشد بناء ذاتٍ جديدة، كان العرب واليهود لا يزالون أسرى الأهواء التي لم تكن عقلانية بالتمام، بل تشحنها وتؤجّجها الأساطير الدينية القديمة. وفي نهاية المطاف، سينزلق النزاع وعلى نحو مأساوي إلى انبعاث العادة القديمة إياها، وأعني بها: الحرب المقدسة.

الفصل الثالث

النزاع الراهن
اليهود والعرب يلتمسون لأنفسهم هوية علمانية جديدة

ـ اليهود ـ

في 14 أيار/مايو 1948، أقام ديفيد بن غوريون في متحف تل أبيب حفل إعلان دولة إسرائيل؛ وكان ذلك تتويجاً لكفاح طويل خاضه اليهود الذين نذروا أنفسهم لقضيتهم من أجل إعطاء شعبهم وطناً جديداً وهويةً جديدة. لقد أرادوا اليهود أُناساً أعزّاء أقوياء، بدلاً من أن يكونوا غرباء مُحتقرين في الشتات، عُرضةً باستمرار للاضطهاد والإبادة؛ أُناساً ينفضون عنهم وهن المنفى ويخلقون مجتمعاً من نمط جديد في أرض آبائهم يكون مثالاً يُحتذى لسائر الأمم. وقد حظيت الدولة اليهودية الجديدة بدعم الأمم المتحدة؛ وفي غضون أيام قليلة، حازت على اعتراف رسمي بحقّها في الوجود من الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. غير أن الدول العربية المحيطة بها رفضت أن تمنحها اعترافاً مماثلاً. وكانت حجّتها في ذلك أن العرب قد عاشوا في فلسطين لما يربو على ألف سنة، وأنه لا يحق للقوى العظمى أن تمنح أرضهم لشعب آخر، فقط لكي تُخفّف من إحساسها بالذنب حيال اللاساميّة وتزرع دولة مدعومة من الغرب في الشرق الأوسط؛ وأقسمت أن تزيل الدولة الوليدة من الوجود. وفي 15 أيار/مايو، أي مع انقضاء أمد الانتداب البريطاني، اجتاحت خمسة جيوش عربية إسرائيل[1]. وبدا كما لو أن داود الصغير سيبتلعه جلياث (جالوت) العربي. لكن الجيش الإسرائيلي كان أقوى منها وأكثر فاعلية، واستطاع أن يدحر الغزاة. وخلال الأعمال العدائية وأعمال «التمشيط والتطهير» التي تلت ذلك، غادر نحو من 750 ألف فلسطيني ديارهم، ولم يُسمح لهم قطّ بعد ذلك بالعودة إليها[2]. وهكذا حلّ محل يهود الشتات فلسطينيو الشتات، وتحقّق خلاص الدولة وفق نموذج الحرب المقدسة المتمتع

بقداسة القِدَم على حساب دمار شعب آخر. واليهود الذين طالما ذاقوا طعم الاضطهاد على مدى قرابة ألف عام في الغرب المسيحي، صار لهم أعداءٌ جددٌ في الشرق، ومنذئذ والعرب واليهود مشتبكون معاً في نزاع قاتل.

بيد أن ذلك لم يكن ما انتواه الصهيونيون الأوائل في الأصل، أي حين شرعوا بالعمل لإعادة اليهود إلى فلسطين في أواخر القرن الثامن عشر. فلم يكن المستوطنون الأُوَل يكنّون بغضاً خاصًّا للعرب عندما تركوا محل سكناهم في الشتات واستقروا في أرض آبائهم. فكانوا من هذه الناحية شديدي الشبه بأوائل الصليبيين، الذين كانوا أكثر انشغالاً بتصوّراتهم وهمومهم الغربية منها بالحزازات والضغائن ضد العرب حين انطلقوا متوجهين إلى الأرض ذاتها بغية امتلاكها. وصلت الموجة الأولى من المستوطنين اليهود إلى فلسطين في عام 1882، أي بعد عام واحد من قيام القيصر الروسي ألكسندر الثالث بالإيحاء بتنظيم نوبة جديدة من المذابح (ضد اليهود). صحيح أنه كان لروسيا وشرق أوروبا تقليد طويل من اللاّسامية المسيحية، إلاّ أن هذه المذابح المنظّمة الجديدة اتسمت بمنتهى القسوة والفظاعة. وبدا لوهلةٍ أنها همدت، لكنها اندلعت من جديد في نيسان/إبريل 1903، عندما هزّت العالم المذبحة الوحشية التي وقعت في كيشينيف في بساربيا(3)(*). وعلى الرغم من الممارسات اللاسامية هذه، ظلّ اليهود يتوقعون زوالها آخر الأمر حتى في روسيا، ولا سيما مع حلول القرن العشرين المتنوِّر. لكن مذبحة كيشينيف أثبتت أن هذه الآمال لا طائل تحتها. والأسوأ من ذلك، أن موجة جديدة من اللاسامية اجتاحت أيضاً غرب أوروبا حيث كان قد مضى زمن طويل على انعتاق اليهود وتحرّرهم. ففي بلدان كفرنسا وألمانيا، خُيِّل لليهود أن مشاكلهم قد انتهت، وسعى العديد منهم إلى الاندماج في المجتمع غير اليهودي. وحتى لو لمسوا ثمة نزعة لاسامية متلبثة في جوارهم غير اليهودي، كان اليهود يتطلعون بأمل إلى القرن الجديد الذي ستُكبت فيه الممارسات المسيحية الضالّة إما بواسطة علمانية عقلانية أو مقاربة سليمة إلى الدين. لكن هذه الآمال تحطمت شر تحطيم. ففي فرنسا، البلد الأوروبي الأول الذي يُعتق اليهود بعد ثورة 1789، انفجرت اللاساميّة على نحو هستيري عندما أُدين ضابط يهودي (خطأً) بتهمة الخيانة عام 1895. وفي العام نفسه، انتخب كارل لويجر المعادي للساميّة عمدةً لمدينة فيينا. والأسباب الكامنة وراء موجة الاضطهاد المتجددة هذه لليهود في أوروبا آنذاك سوف نتناولها بالبحث تفصيلاً في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب. أما الآن فيكفي أن نقول إنه ومنذ أن استعدى

(*) بساربيا منطقة في جنوب شرقي أوروبا، يحدّها نهرا دنيستر وبروت والبحر الأسود. وكيشينيف مدينة قريبة من ميناء اوديسا. (م).

الصليبيون «اليهودي»، تماماً كما استعدوا «المسلم» و «اليوناني» (الرومي) في أوائل القرون الوسطى، دأبوا ينتجون سلسلة من الصور الخرافية النمطية عن اليهود كانت مجرد ذوات ظليّة للأوروبيين، تعكس مخاوفهم ورغباتهم على صورة مرآوية مشوّهة. وكانت هذه العادة أعمق تجذّراً من أن تضمحل تماماً، حتى عندما بدا أن المسيحية آخذة بفقدان سيطرتها على أوروبا. كانت اللاسامية الأوروبية، في أواخر القرن التاسع عشر، نسخة علمانية من الضغينة المسيحية القديمة لليهود. وعوضاً عن مطاردة اليهود حتى الموت بسبب دينهم الغريب، صار اليهود الآن يُضطهدون بسبب كونهم عرقاً أجنبياً.

وهنا لا بد من التطرق باقتضاب إلى إحدى هذه الأساطير اللاساميّة نظراً للتأثير الخطير الذي كان لها على الصهيونية. كُلنا يعلم أن الشطر الأخير من القرن الثامن عشر كان حقبة من القومية الملتهبة، وبالإمكان توصيف الصهيونية بأنها «القومية اليهودية». ومع نشوء الدول القومية الجديدة في أوروبا، طفق الناس يلتمسون هويةً قومية جديدة لأنفسهم؛ وهم إذْ فعلوا ذلك، جعلوا من «اليهودي» عدواً لهذه الشخصية القومية. والمتحمسون المتقدون وطنيةً أخذوا يلومون اليهود آنئذ لعدم حيازتهم وطناً خاصاً بهم. ففي ألمانيا، على سبيل المثال، ظهرت بدعة جديدة هي عبادة الـ «VOLK» (أي الشعب/ القوم) التي تربط روح الألمان بأرضهم(4). وهذه الروح، على ما كان يعتقد الناس، إنما تشكّلت بواسطة طبيعة ألمانيا نفسها؛ ومعنى هذا أن الروح الألمانية غريبة عن المدينة، وغريبة عن الحضارة (ثقافة المدينة). وهذا ما حدا بالألمان إلى رؤية اليهود كعدو أساسي للروح الألمانية: ليست لهؤلاء أية طبيعة خاصّة بهم، وبالتالي لا يمكن لنفوسهم أن تتطوّر تطوراً طبيعياً، وهذا ما يجعلهم كائنات بشرية مشوّهة. أضف إلى ذلك أن اليهود كانوا يعيشون ويعملون في المدن، ولذلك كان يُنظر إليهم على أنهم صورة مصغرة عن «الحضارة». وتمخّض الخَبَل «القومي» الجديد عن حركة شبابية راحت تجوب الأرياف للتشبّع بالروح الألمانية فيها. وطبعاً لم يُسمح لليهود بالانتساب إلى تلك الحركة، حتى وإنْ اعتبروا أنفسهم ألماناً أكثر منهم يهوداً. وأحكمت الحركة قبضتها على المجتمع الطلابي، فعمد الطلاب إلى طرد اليهود من نواديهم، ورفضوا الدخول في مبارزة مع يهودي كونه لا يملك شرفاً ليفقده. وقد ظهر ذلك جلياً في الكثير من الروايات والمقالات والنظريات العلمية والأعمال الفلسفية المهمّة العائدة إلى تلك الفترة. وفي خضم هذه المناخات القومية المحمومة، كان أمراً طبيعياً أن يلتمس اليهود حلاً قومياً لأنفسهم، وأيقن العديد من المستوطنين اليهود الأوائل أنه لا قِبَل لليهود باكتشاف ذواتهم الحقيقية إلاّ بإعادة الاتصال المادي بأرض آبائهم.

لكن الصهيونية لم تظهر أول ما ظهرت في غرب أوروبا، بل في روسيا. وفي هذه الأخيرة، التمس العديد من اليهود حلولاً مختلفة كل الاختلاف. فمنهم من التفت إلى الدين ليستمدّ منه قوة تُعينه على تحمّل المذابح المنظّمة؛ وآخرون حاولوا الفرار. فتدفّق الآلاف من يهود روسيا على بلدان أوروبا الغربية، مما أجّج المشاعر اللاسامية فيها على نحو غير مقصود. وكان هؤلاء اللاجئون من روسيا وشرق أوروبا يختلفون عن اليهود الأوروبيين. فأزياؤهم وعاداتهم الغريبة ومعتقداتهم العتيقة ظاهرياً عزّزت من الاقتناع بأن اليهود هم «الآخر» من حيث الأساس، ويختلفون اختلافاً رهيباً عن أي شعب آخر في العالم. ومن المحزن أن اللاجئين هؤلاء اكتشفوا أنهم لم يفلتوا من اللاسامية؛ ولسوف يهلك العديد منهم وأولادهم فيما بعد في محرقة النازية. وثمة يهود آخرون هربوا إلى الولايات المتحدة، حيث سيصيب بعضهم نجاحاً مرموقاً في الحياة، لكنهم سيبقون متيقظين جداً لمخاطر اللاسامية. وحتى في أيامنا هذه، واليهود الاميركيون أقوياء جداً بالفعل، تجدهم لا يستبعدون بتاتاً احتمال التعرّض للاضطهاد. وقرّر يهود روس آخرون أن الأمر يتطلّب حلولاً أكثر جذرية، فانضم من تلقى منهم تربية علمانية إلى الثوريين العاكفين على تدبير المؤامرات للإطاحة بالنظام القيصري، ذلك النظام الذي جلب الكثير من المعاناة على الشعب. وبعض هؤلاء الثوريين اليهود، أمثال ليون تروتسكي وروزا لوكسمبورغ، انسلخوا عن شعبهم، أسوةً بما فعل كارل ماركس نفسه، الذي كتب مقالتين معاديتين صراحةً للاسامية[5]. وكان تروتسكي ولوكسمبورغ وأضرابهما يعتقدون أن اللاسامية مجرد عاقبة من عواقب النظام الاقتصادي الفاسد، الذي لن يلبث أن يختفي كحلم مزعج بعد الثورة.

غير أن بعض الثوريين اليهود لم يكن مستعداً لقبول ذلك. إذ كانوا يشكّون في أن رفاقهم الثوريين من غير اليهود هم في الواقع أُناسٌ لاساميّون، ويخشون أن يصيب اليهودَ مكروه في ظل الشيوعيين مثلما أصابهم في ظل القياصرة. وجاءت الأحداث لتثبت صحة توقعاتهم. لقد التمس العلمانيون اليهود حلاً جديداً كل الجدّة في الصهيونية، وبدأوا يؤمنون بأن اليهود لن يعرفوا الراحة إلاّ إذا كان لهم وطن خاصّ بهم. وفي عام 1882، أي بعد مرور عام واحد على وقوع أولى المذابح المنظّمة، وضع ليون بنسكر كتابه «التحرّر الذاتي»، الذي سرعان ما كان له وقعه الشديد على اليهود العلمانيين الشباب. في ذلك الكتاب، شدّد بنسكر على أن اليهود مدعوون إلى امتلاك بلاد خاصة بهم إذا أرادوا أن يكونوا في يوم من الأيام أعزّة وأحراراً. كان بنسكر قبل المذابح من دُعاة الاندماج، لكنه اقتنع في أعقابها بأن الاندماج مستحيل؛ فاليهودي سيبقى دائماً هو «الآخر» بالنسبة لغير

اليهود: «بالنسبة للحيّ، اليهودي رجل ميت؛ وللسكان الأصليين هو إنسان غريب ومتشرد؛ ولأصحاب الأملاك هو شحاذ؛ وللفقير هو مستغِلٌ وثري فاحش الثراء؛ وللوطني هو إنسان بلا وطن»[6]. لقد كان تقليداً راسخاً ومستتباً لدى غير اليهود أن يجعلوا اليهود مثالاً لكل ما ليس فيهم من صفات؛ ومعنى ذلك أن اليهود لا يمكنهم العيش في بلاد يحكمها «الأغيار». ومن هنا، عليهم أن يأخذوا مصيرهم بأيديهم، ويتخذوا لأنفسهم وطناً خاصًا بهم، لا يكونون فيه متنفساً لنزوات مواطنيهم اللاسامية العابرة[7].

فرض هذا الحلّ نفسه بقوة على ما يظهر، ومارس بنسكر نفوذاً طاغياً على منظمة يهودية جديدة تشكّلت في خاركوف عام 1882 ودعت نفسها «حُوبيبي تزيون» (أي: أحبّاء صهيون). لم يكن بنسكر يملك آراءً محدّدة حول أين يجب أن تكون هذه الدولة اليهودية، لكن «أحبّاء صهيون» أقنعوه في نهاية الأمر بأنها يجب أن تقوم في «إيرتس يسرائيل» (أي أرض إسرائيل)[8]. ولئن كان أعضاء منظمة «أحبّاء صهيون» ممّن تلقوا في العادة تربية علمانية ولم يكونوا أُناساً متدينين، فقد وُلدوا وترعرعوا في ما يُسمى بالـ «شتتل»، أي البلدات والقرى اليهودية الخالصة. فكانوا في طفولتهم يرتادون الكُنُس ويستمعون إلى المزامير والصلوات التي تتمحور حول الأرض القديمة لآبائهم. وقد أوضح موريس صموئيل، العالِم المرجع حول «الشتتل»، مدى أهمية «أرض إسرائيل» فيها، قال:

> نصف الوقت لم تكن «الشتتل» حيث هي، بل كانت هناك في الأراضي المقدسة؛ وكُنتَ تجدها إما في الماضي السحيق أو في المستقبل البعيد؛ في صحبة الآباء والأنبياء أو في صحبة الماشيخ (المسيح). أعيادها مكيّفة حسب المناخ والتقويم الفلسطيني؛ وتحتفل بانتظام بالحصاد الذي كان الأسلاف يجمعونه لمئات أجيال خلت؛ وتصلّي من أجل السوريه والمالكوش [الأمطار شبه الاستوائية المبكرة والمتأخرة]، ولا تبالي بحاجات جيرانها الذين كانت لصلواتهم مواعيدها المحدّدة، العملية والمحلّية الطابع[9].

إنه لأمر طبيعي أن يلتفت الناس في زمن الأزمات إلى جذورهم. وقد رأينا العبرانيين يفعلون ذلك عند خروجهم إلى «أرض الميعاد»؛ وهذا ما فعله المسلمون أيضاً في شبه جزيرة العرب في القرن السابع. لذا، لا عجب أن يفكّر «أحباء صهيون» بـ «أرض إسرائيل» عندما قرروا أن يبدأوا بدايةً جديدة. ولما كان العالم غير اليهودي مصرًّا على نبذهم، فمن الأهمية الفائقة بمكان أن ينهض اليهود إنقاذاً لأنفسهم.

بيد أن العديد من «أحباء صهيون»، ما كانوا ليكتفوا بالنظرية: فقام حوالى ستة آلاف منهم بحزم حقائبهم ومغادرة «الشتتل» بصحبة عائلاتهم ليستقرّوا في المستوطنات

الطلائعية في فلسطين. وهؤلاء المستوطنون الصهيونيون الأوائل هم الذين دلّوا الآخرين على ما ينبغي فعله، وقد عُرفوا بـ «العاليا الأولى» (أو الهجرة الأولى). ارتكب هؤلاء الكثير من الأخطاء التي سيعمل المستوطنون الصهيونيون اللاحقون على تصحيحها، لكن مبادرتهم الجريئة هذه ستترك بصمة لا تمحى على جبين الصهيونية. إن إيمانهم العملي، ونشاطهم الذرائعي (البراغماتي) في السعي وراء فكرة دونكيشوتية، هما اللذان ساعدا على جعل دولة إسرائيل حقيقة قائمة بعد ذلك. وقد ظل العنصر الطلائعي العملي علامة فارقة للصهيونية حتى يومنا هذا.

إنما من الصحيح أيضاً القول إنه من غير اكتساب الشرعية السياسية، ما كانت لتحقّق الصهيونية أغراضها إطلاقاً. والرجل الذي جعل الصهيونية عاملاً مهمًّا على الساحة الدولية لم يكن روسياً: كان ثيودور هرتزل يهودياً من فيينا، متفذلكاً وكاريزمياً، وكان كاتباً مسرحياً مُعترفاً به، ومراسلاً لإحدى الصحف النمساوية في باريس عندما انفجرت قضية (الضابط اليهودي) دريفوس. وقد حضر محاكمة دريفوس أمام المحكمة العُرفية بصفته صحافياً، وغادر «المدرسة الحربية» فيما كانت الجموع تشرع بالصياح: «الموت لليهود!»[10]. وكان هرتزل مؤمناً أشدّ الإيمان بالاندماج والتمثّل الثقافي، لكن صدمته بهذه الموجة المتجددة من اللاّسامية حملته على اعتناق الأيديولوجية الصهيونية. وقد توصل إلى قناعة مفادها أن كارثة لاساميّة أشدّ هولاً ستقع عما قريب، ولذلك يتعيّن على اليهود، برأيه، أن يجدوا ملاذاً لهم، أي ملاذ، حيث يُمكنهم التمتع بالحماية والسلامة. وفي عام 1896، أي بعد مرور ستة أشهر فقط على محاكمة دريفوس، نشر هرتزل كتابه «دولة اليهود»، الذي يدعو في فكرته الرئيسية إلى أن يكون لليهود وطن خاص بهم. غير أنه لم يكن بأي حال مقتنعاً بأن هذا «الوطن» يجب أن يكون بالضرورة في فلسطين. فهرتزل قد نشأ نشأة علمانية بالتمام، والأراضي المقدسة لم تكن لها تلك الجاذبية العاطفية بالنسبة إليه كما كانت بالنسبة إلى الصهيونيين الروس ممن ترعرعوا في أجواء «الشتتل» الدينية. كما كان يضيق ذرعاً بالمزاج الطلائعي الفظّ للمستوطنين. كان يرى نفسه «سيسيل رودس»(*) اليهودي الذي سيجلب التقدم والحضارة الغربية إلى الشرق الأوسط. كتب هرتزل يقول: ستكون الدولة اليهودية «موقعاً متقدماً للحضارة مقابل الهمجية»[11]. وقد طبعت رؤيته الاستعمارية هذه بطابعها العميق الصهيونية التالية بوصفها روح الطلائعيين

(*) Cecil Rhodes (1853-1902): سياسي ورأسمالي بريطاني. جمع ثروة طائلة في جنوب إفريقيا من وراء احتكار إنتاج الالماس. رئيس وزراء وديكتاتور مستعمرة «الكاب» (1890-1896)؛ كما عمل على تطوير مستعمرة روديسيا التي سُمّيت على اسمه. (م).

العملية. هذا ولئن كانت جذور معظم الصهيونيين الأوائل تعود إلى الاشتراكية الثورية في روسيا، إلاّ أن دولة إسرائيل ما برحت ترى نفسها طليعة الغرب الرأسمالي ومنارة الحضارة في القفار العربية.

وطوال ثماني سنوات، أجهد هرتزل نفسه حتى الموت، بالمعنى الحرفي للكلمة، ليضع الصهيونية والدولة اليهودية على الخريطة، يحدوه اقتناع شديد بأن كارثة محدقة تجعل إنشاء دولة يهودية مسألة على درجة قصوى من الإلحاح. فبدأ يجتمع برجالات دول كبار في العالم ليرغِّبهم بفكرة الوطن القومي اليهودي. وكان مستعداً للنظر في إفريقيا أو شبه جزيرة سيناء، وكذلك فلسطين كمكان لهذا الوطن القومي. وراح يبحث عن حلفاء في كل مكان. لا بل إنه تحدث إلى ف.ك. بلهفي، اللاساميّ الروسي، ووزير داخلية القيصر، الذي كان العقل المدبِّر وراء المذابح المنظّمة بحق اليهود: فبرغم كل شيء، سيكون من مصلحته التخلّص من اليهود، هكذا فكَّر. غير أن هرتزل، في الواقع، كان مقتنعاً بأن بريطانيا هي التي ستُنشيء الدولة الصهيونية كجزء من مخططها الاستعماري. فقد كتب يقول: «إنكلترا العظمى، إنكلترا الحرّة، إنكلترا المثبّتة أنظارها على البحار السبعة، هي التي ستفهمنا»[12]. وقد اتضح أنه كان على صواب. فمن دون صهيونية هرتزل السياسية، ما كان لدولة إسرائيل أن تقوم. وفي ذلك الوقت، والتنافس على أشدّه بين القوى الكبرى لاقتسام العالم فيما بينها، كان الحصول على دعم إحداها مسألة بالغة الحيوية.

بيد أن عمل هرتزل ضمن الحركة الصهيونية كان حاسماً بالقدر نفسه، فقد طرح على المجموعات الصهيونية المبعثرة برنامجاً سياسياً عام 1897 عندما دعا إلى عقد المؤتمر الصهيوني الأول في بازل، وهذا ما منح الحركة تماسكاً حيوياً ورؤية مركّزة. وفي المؤتمر المذكور، أثارت صفات هرتزل الكاريزمية مشاعر الحاضرين في العمق. وفيما يلي وصف موردخاي بن عامي، مندوب أوديسا، للانفعال الجيّاش الذي لفّ المؤتمر حين اعتلى هرتزل المنبر:

> عيون كثيرة اغرورقت بالدموع... ارتقى هرتزل المنصّة بمنتهى الهدوء... لا، لم يكن هو هرتزل الذي أعرفه، الشخص الذي التقيته في الليلة الماضية فحسب. كانت تنتصب أمامنا طلّة باهرة لأحد أبناء الملوك، بنظراته العميقة المركّزة، وبالوسامة والكآبة تتخايلان على وجهه في آن. لا، لم يكن هذا هرتزل الأنيق من فيينا، بل رجل من بيت داود، نهض فجأة من قبره مكلّلاً بكل مجده الأسطوري... بدا كما لو أن الحلم الذي راود شعبنا على مدى ألفي سنة قد صار حقيقة واقعة أخيراً، والمسيح، ابن داود، ينتصب أمامنا[13].

إن لهذا الوصف شأنه وأهميته. فالمندوبون في مؤتمر بازل لم يكن لديهم متسع من الوقت للدين. فقد شعروا أن اليهودية الدينية قد شجّعت اليهود على الاستكانة والجلوس بانتظار قدوم المسيح، متقبّلين في الوقت عينه وضعهم الذي لا يُطاق. مع ذلك، وبرغم هذا الرفض للدين، عند كل منعطف تقريباً، عبَّر اليهود العلمانيون عن صهيونيتهم بلغة دينية. فما يريده الصهيونيون كان خلق صنف جديد من اليهودي، إنما لا مناص من الاستمرارية والتواصل بالضرورة. بكلام آخر: يجب أن تكون اليهودية الجديدة ضاربة جذورها في هوى الماضي وإلا كانت غير يهودية، سطحية ومصطنعة... وفي هذه الحالة، ستكون بلا جذور ولا تلبث أن تذوي. لم يكن بن عامي على خطأ تام عندما رأى هرتزل في إهاب «المسيح»: فقد كان بنظره مسيحاً **صهيونياً**، وجسّد في شخصه وكرامته على نحو دراماتيكي مبدأ تقرير المصير الصهيوني. إذ بدلاً من التنازل عن مسؤوليتهم وتسليم أمرهم كله للربّ، يجدر بالصهيونيين أن يضطلعوا بكامل المسؤولية البشرية عن مصيرهم هم، ويستهلّوا عملية خلاصهم الذاتي العلماني. لكن الدين قوة جبّارة كما سيتضّح لنا؛ والعلمانيون الذين يتوسلونه، مهما كان هذا التوسل رمزياً، غالباً ما يصعب عليهم التزام الحدود.

وفي العام التالي، وأمام المؤتمر الصهيوني، أفضى هذا الربط الصهيوني، الرمزي والنفسي، مع الماضي إلى قرار مصيري. فقد أعلن هرتزل فيما يُشبه الانتصار أن هناك فرصة حقيقية بأن يُسمح لهم ببناء دولة يهودية في أوغندا، لكنه بُهت إذ رأى رفض زملائه القاطع لهذه الفكرة. لا بل انسحب المندوبون الروس فعلاً من القاعة: فمن المستحيل أن يروا بديلاً عن «أرض إسرائيل»، وما كان في مستطاعهم أن يبسطوا اعتراضاتهم بشكل منطقي، لأن الأمر، في نظرهم، جوهري وأساسي بحيث كان بمثابة حقيقة بديهية[14]. وهذا ما عطّل لديهم ملكة التعقّل واستحال التأثير فيهم بالحجج العملية. ولسوف يكون هذا الولع الضبابي بالأراضي المقدسة عاملاً رئيسياً في قصتنا، حديثاً وقروسطياً على السواء. وهكذا أُجبر هرتزل على التسليم بأن فلسطين هي المكان الوحيد للدولة اليهودية. ووقف أمام المندوبين رافعاً يده اليمنى، واقتبس عبارة صاحب المزامير المنفي في بابل: «إنْ نسيتك يا أورشليم، تنسني يميني»[15]. ومنذ تلك اللحظة، كفّت الصهيونية عن أن تكون محض حركة دفاعية، معنيّة فقط بإيجاد ملاذٍ لليهود، وأضحت ملتزمة رسمياً بالعودة إلى «أرض إسرائيل».

وعندما توفي هرتزل عام 1904، عن عمر يناهز الرابعة والأربعين، بفعل الإرهاق الشديد، تابع الصهيوني الروسي حاييم وايزمان نشاطه السياسي[16]. واستطاع في عام

1917 أن يؤمِّن دعم البريطانيين الحازم لأسباب سوف أتطرق إليها بتوسّع أكبر في الفصل الحادي عشر. إنما أُشير إلى أن وزير الخارجية البريطاني، آرثر بلفور، كان يأمل في كسب المساندة اليهودية الدولية لبريطانيا في الحرب ضد ألمانيا، وكانت بريطانيا من جانبها ترمق الشرق الأوسط بعين الاشتهاء على أمل أن تجد لنفسها مستعمرات هناك بعد انتهاء الحرب الكبرى. كما كانت هناك أسباب أكثر تعقيداً وراء إصداره وزملائه التصريح الخطير الذي سيُعرف بعد ذلك بـ «إعلان بلفور» في 2 تشرين الثاني/نوفمبر 1917:

> إن حكومة جلالة الملك تنظر بعين العطف إلى تأسيس وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، وستبذل جهدها لتسهيل تحقيق هذه الغاية، على أن يُفهم جلياً أنه لن يؤتى بعملٍ من شأنه أن يغيّر الحقوق المدنية والدينية التي تتمتع بها الطوائف غير اليهودية المقيمة الآن في فلسطين، ولا الحقوق أو الوضع السياسي الذي يتمتع به اليهود في البلدان الأخرى[17].

وخاب رجاء وايزمان[18]. فالإعلان كان يتعمّد الغموض فيما خصّ طبيعة هذا «الوطن القومي»: أهو دولة سياسية، أم مستعمرة، أم محمية يهودية؟ ثم إنه يتحدث فقط عن وطن «في» فلسطين، ومن الجائز أن يعني ذلك قسماً صغيراً من البلاد. دع عنك تلك الجملة المُقلقة حول سكان البلاد الأصليين، الذين سمّاهم الإعلان بعبارة ملطّفة «الطوائف غير اليهودية» كأنما يريد التستر على حقيقة أن في فلسطين أغلبية عربية ضخمة[19]. لكن وبالرغم من خيبة أمل وايزمان، كان «إعلان بلفور» حدثاً حاسماً على طريق إنشاء الدولة اليهودية. وفي أعقاب أفول الامبراطورية العثمانية، وبالتحديد في عام 1920، أقامت كل من بريطانيا وفرنسا مستعمرات لهما في الشرق الأوسط، سُمِّيت على نحو ماكر ومخادع بلاداً تحت الانتداب أو محميّات. فوضعت بريطانيا يدها على فلسطين، وتعهّد الانتداب فيها أن يضع «إعلان بلفور» موضع التنفيذ. ولئن كانت للانتداب البريطاني تحفّظاته على «إعلان بلفور»، كما سنرى، إذ اتضح له مدى صعوبة تنفيذه، إنْ لم نقل استحالته، إلا أنه يُمكن الزعم بأنه لولا الدعم البريطاني في تلك المرحلة الحاسمة، لآل المشروع الصهيوني إلى الفشل على أرجح الظن.

لكن السنوات المبكرة من القرن العشرين شهدت مع ذلك تطوّر شكل آخر من أشكال الصهيونية، سوف يتبيّن مع مرور الوقت أنه حيوي. وشأنه شأن الأفكار الصهيونية المبكرة التي أتينا على ذكرها، كانت لهذا الشكل من الصهيونية جذوره المؤثّلة في التقاليد الدينية اليهودية. كما أنه يذكّرنا ببعض جوانب الأيديولوجية الصليبية الأولى التي تناولناها بالبحث في الفصل السابق، لأن المسيحية إنما ورثت تلك الأهواء الدينية من اليهودية. لقد

رأينا كيف أن الديانات الثلاث القائمة على عقيدة التوحيد التاريخية تملك جميعها موضوعاً رؤيوياً مؤداه أن الربّ سيفرض في النهاية ملكوته، أو عدله، على العالم. كما أن الديانات الثلاث طوّرت كلّ على حدة أفكاراً يُمكن أن ندعوها اليوم «اشتراكية». فاليهود، مثلاً، طوّروا في الشتات ضمن الامبراطورية الرومانية، ما يُمكن وصفه بأول نظام للخدمات الاجتماعية المنظّمة. كما يجوز لنا أن نصف يسوع ومحمداً كليهما، على اختلاف الطُرُق التي اتبعاها، بأنهما ثوريان: إذ وقفا إلى جانب الفقراء والمقهورين، وحاربا مؤسّسة جائرة أو فاسدة. وعلى الجملة، يُمكن القول إن هذا الاهتمام بالعدل والمساواة في الديانات الثلاث جميعاً، مُتأتٍ من إحساس بالجلالة الغامرة للرب الواحد الأحد، الذي إذا ما قورنت قدرة الإنسان وظلم الإنسان بجبروته ورضوانه تبيّن كم هما تافهان ويبعثان على الغثيان. تتخلل الديانات الثلاث، إذن، عروق ثورية متأصّلة فيها. وقد رأينا هذه الديانات تسعى، من وقت لآخر، إلى إقامة مجتمع عادل على هذه الأرض، مُضافرة حنّوها على الفقير والمقهور بأفكار رؤيوية عن عالم جديد شجاع. فلا عجب، بعد ذلك، أن تتسرّب تلك العروق إلى داخل الصهيونية، لتجعل منها ثورةً بالمعنى العميق للكلمة.

لقد سبق ومرّ معنا أن الصهيونية في روسيا انبثقت من المُثُل العُليا للاشتراكية الثورية التي كان العديد من اليهود الشباب منخرطين فيها. حتى كارل ماركس نفسه، وبالرغم من لاساميّته، كان بالفعل متأثراً جداً بهذه المُثُل العُليا اليهودية المتعلّقة بالمساواة وعصر المسيح المنتظر الذي غدا، في تفكيره، طوبى (يوتوبيا) اشتراكية. وصديقه الاشتراكي اليهودي موسيس هسّ (ت 1875)، جعل هذه الصلة واضحة جليّة في كتابه المرموق: «روما وأورشليم»، الذي يُوصف، عادةً، بأنه أول عمل كلاسيكي صهيوني. فعلى غرار ماركس، اعتمد هسّ على المأثور اليهودي المتعلّق بالمسيح المنتظر، لكنه وضع شعب إسرائيل في مركز الصورة تماماً. ودعا الفكرة الماركسية بشأن تحقّق التاريخ: «سبت التاريخ». فكما أن للطبيعة «سبتها» الذي يُقدّس عملية خلقها، كذلك للتاريخ «سبته» أيضاً حين تكتمل العملية التاريخية. عاصر هسّ زمن النزعة القومية الحادّة، فشاهد نهوض الدول القومية كشيء متصل جدلياً بنهوض الاشتراكية. لكن ما يُعطي معنى لكل ما تبقّى هو الانبعاث الروحي لليهود على أرضهم بالذات. وقبل هرتزل بسنوات، تساءل هسّ لماذا لا تكون هناك دولة يهودية في فلسطين. إن كلمات الربّ الأولى إلى إبراهيم قد جزمت له بأن في بذرته «تتبارك... جميع قبائل الأرض» (تكوين 3:12). فمن واجب اليهود، إذن، أن يُعيدوا اكتشاف هذه الرسالة مرة أخرى؛ يجب أن يشعّ النور من صهيون على أمم الأرض، وعندها سوف يشهد التاريخ خلاصه وتتحقق غايات الثورات الأخرى جميعاً.

لم يُخفِ ماركس ولا أنجلز ازدراءهما حيال هذه الرؤى ذات الصبغة اليهودية الصارخة، لكن ماركسيين آخرين وجدوا صلة نسب طبيعية ما بين الماركسية والصهيونية. وهكذا نشر برّ بوروشوف، المثقف اليهودي الروسي الشاب، في عام 1904، كتابه الموسوم: «المسألة القومية اليهودية والصراع الطبقي»، الذي لم يسهب في تناول أفكار ماركس المتعلّقة بالمسيح المنتظر بقدر ما ركّز على أطروحاته الاقتصادية. قال بوروشوف حيث إن اليهود لا يملكون أرضاً تخصّهم، فقد كان أمراً حتمياً أن يتم إخراجهم من الحقول الاقتصادية «الأولية» كالزراعة مثلاً، إلى حقول «ثانوية» كالتجارة والصناعة الخفيفة. ومعنى ذلك أنهم من حيث الجوهر غير منتجين، وعاجزون عن المشاركة في الصراع الطبقي. ومكانتهم الاقتصادية الضعيفة هذه هي ما أفرز معاداة الساميّة، وتسبّب بالمذابح المنظّمة (ضد اليهود). ولا جدوى من الهجرة إلى بلدان «الأغيار» كأميركا مثلاً، لأنه ستكون هناك المشكلة نفسها. إن اليهود بحاجة إلى تجديد أنفسهم على أرض تخصّهم هم؛ في بلد «شاغر» أو متخلّف مثل فلسطين، يُعاني شحًّا في عدد السكان، أو هكذا خُيِّل إلى بوروشوف[20]. وراحت المجموعات الصهيونية الماركسية في كل من روسيا وأوكرانيا تطلع بأفكار مشابهة، ولم يتوانَ بعضهم عن أن يُطبِّق على الصهيونية حتى التصوّر الماركسي بصدد الانتصار النهائي على الطغيان، حيث تُبعث كل الشعوب من جديد، ويبلغ التاريخ ذروة اكتماله. وبنظر هذه الصهيونية «العُمالية» المثالية الجديدة، يُشكّل اتحاد اليهود بأرضهم خطوةً حاسمة باتجاه الظفر النهائي للاشتراكية على نطاق العالم أجمع.

وهكذا رأينا شاباً يُدعى ديفيد بن غوريون يكتب أنّ على أرض فلسطين سيبني اليهود «مجتمعاً نموذجياً، قائماً على المساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية». أولاً وقبل كل شيء، سيصون اليهود أنفسهم. فالصهيونية ليست مجرد هروب من الاضطهاد، بل خلق هوية يهودية جديدة؛ إنها ثورة:

> ثورة ضد تقليد دام قروناً عديدة من التطلّع العاجز إلى الخلاص، لتحلّ محله إرادةٌ على تحقيق الذات، وسعيٌ إلى الإعمار والإبداع في تربة الوطن. يلزمنا شعب يكفي نفسه بنفسه، ويكون سيد مصيره هو. وبدلاً من الوجود الفاسد للسماسرة، المعلّق في الهواء، ندعو إلى وجودٍ مستقلٍ للكادحين، في المنزل وعلى التربة وفي مجالات الاقتصاد الخلاّق[21].

سيكون العمل، أو الشغل، هو الفكرة المحورية في هذه الصهيونية الماركسية. وقد كان بن غوريون ومن هاجر حوالى ذلك الحين، في ما أضحى يُعرف بـ «العاليا الثانية»، يؤمنون بأنهم على شفا عالم جديد. فقد كتب بن غوريون، مؤاسياً زوجته باولا على

معاناتها الحالية: «محزونة وباكية، سوف ترتفعين إلى ذروة جبلٍ عالٍ، منها يستشرف المرء آفاق عالم جديد، عالم من الحبور والنور، يشعّ في ألقٍ مَثَلٍ أعلى نضر أبداً من السعادة الفائقة والوجود المجيد»[22]. وقد وُفِّق ديفيد هوروفيتز، الذي سيصبح لاحقاً واحداً من الرأسماليين الإسرائيليين وحاكم بنك إسرائيل، وفِّق في وصف ما كان لهذه الصهيونية الاشتراكية الجديدة من وقع مؤثّر، إذ كتب يقول: «في الحركة الشبابية للصهيونية العُمالية خلقنا لأنفسنا عالماً مثالياً؛ عالماً جديداً حُرًّا ونبيلاً. حلمنا بالطوبى، وكانت الحركة الصهيونية العُمالية البوابة المؤدية إليها»[23].

إنه لمن المسهل إدانة هذه الأفكار بأنها ساذجة أو حتى وقحة، خصوصاً في ضوء ما حصل بعد ذلك. لكن هذا النمط من المثالية أحدث الكثير من التغييرات الاجتماعية والسياسية الكبرى. ومن دون هذا الإيمان المبكر بأنهم بأيديهم سيخلّصون العالم، لما وجد العديد من المستوطنين اليهود الأوائل البسالة التي تحدوهم على تحمّل المشاق التي كانت بانتظارهم.

وبدأت الهجرة الثانية نحو العام 1902. فحزم الصهيونيون من كل أرجاء روسيا وأوكرانيا حقائبهم و «خرجوا» إلى فلسطين. لم ينظِّم أحدٌ هذه الهجرة. إذ بينما كان صهيونيون سياسيون من أمثال حاييم وايزمان يعملون جاهدين لإقامة دولة يهودية بصفة رسمية، قام آخرون من تلقاء أنفسهم بالهجرة والاستيطان في تجمعات طلائعية تعكس أيديولوجيتهم الاشتراكية. وهذه المستوطنات التي صارت في آخر المطاف الـ«كيبوتزات» المعروفة، إنما كانت حقل تجارب على الحياة الجماعية. وهذا ما لم تنفرد به الهجرة الثانية وحدها. فالميثاق المبكر لـ «أحبّاء صهيون» قد عكس هذه النزعة المثالية في رؤيته لإسرائيل الجديدة: ستكون هناك «ثروة واحدة للمجتمع بأسره. ما من أحدٍ يملك حيازات خاصة. وجميع متاعه، ثيابه وأي شيء يحمله معه أو يتلقّاه من وطنه، يعود بملكيته إلى المجتمع بأسره»[24]. وإذْ ترجم صهيونيو الهجرتين الثانية والثالثة هذا التصوّر المثالي إلى واقع ملموس في الكيبوتزات، فإنما كانوا يلتقطون ويُنعشون ذلك الاتجاه القديم في المأثور اليهودي ـ المسيحي، ويخلقون «أديرة» علمانية حيث يمارس نزلاؤها صنفاً من «الفقر» الاختياري. فإذا كانت الصليبية هي بنت الرهبانية الأوروبية في العصور الوسطى، فإن إسرائيل الجديدة هي بنت الفكرة «الكيبوتزية»؛ وكلتا الحركتين كانتا مكرَّستين للمثل الأعلى: الفقر. عاش المستوطنون اليهود حياة بالغة التقشف، فكانوا يرتدون ثياب الفلاحين الروس أو بزّاتهم المدرسية الروسية القديمة إلى أن تصبح خرقاً ممزقة بالمعنى الحرفي للكلمة. كما كان الطعام بسيطاً جداً، ولا وجود

لأية كماليات، مثل الكحول والسجائر. بدت الكيبوتزات كما لو أنها علامة دالّة على اقتراب العصر الألفي الاشتراكي السعيد.

لم يكن لدى هرتزل، كما رأينا، متسعٌ من الوقت لهذه المثالية الاشتراكية، وإنما كان لديه المزيد من التصوّرات الاستعمارية لدولة إسرائيل. وفي الواقع، ما كان بن غوريون وزملاؤه في الحركة الصهيونية العُمالية يريدون إنشاء دولة يهودية، لأنهم كانوا يرون الدولة في المنظور الماركسي؛ أي أنها جزء من الفساد البورجوازي القديم الذي سيتبدّد ويختفي حين تحلّ الطوبى الاشتراكية[25]. كانت إسرائيل الجديدة، في تصوّرهم، نوعاً جديداً تماماً من المجتمع الاشتراكي، وظلوا متشبّثين بهذا التصوّر المثالي إلى أن عكّرت حقبة اللاساميّة المظلمة في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين هذه الآمال وجعلتها أكثر واقعية.

ولم يكن هرتزل وحيداً في مقته لهذه الصهيونية الطلائعية. فبالنسبة لليهود المتدينين الأرثوذكس، بدت الحركة برمّتها بمثابة إنكار للدين ومحاكاة تدليسية للخلاص المتعلّق بالمسيح المنتظر. لقد توصل اليهود عبر القرون إلى الاعتقاد بأن عليهم البقاء في الشتات إلى أن يتمّ انبعاثهم وتجدّدهم روحياً. فعندما يغدو اليهود مهيأين من الوجهة الدينية، عندئذ فقط سيظهر المسيح كي يعيدهم إلى وطنهم، ويؤسِّس مملكة دينية في «أرض إسرائيل» قائمة على التوراة. أما إقامة مجتمع علماني فيها من دون المسيح، فبدت تجديفية للحاخامات الذين شجبوا الحلم الصهيوني جُملةً وتفصيلاً. لا بل إن بعض الحاخامات رفضوا حتى الحجّ إلى أورشليم خشية من أن يتغاضوا عن الصهيونية. وهكذا كتب زادوك اللوبليني (1823-1900) يقول:

> أخشى أن تبدو مغادرتي وصعودي (محجّتي) إلى أورشليم كبادرة تصديق على النشاط الصهيوني. إنني أرجو الربّ، وروحي ترتجي كلماته، أن يأتي يوم الخلاص. إنني أنتظر، وسأبقى أترقّب قدوم مسيحه. مع ذلك، حتى لو نزلت بي ثلاثمائة جلدة من حديد، فلن أتزحزح من مكاني[26].

بيد أنه كان هناك يهود متدينون في «أرض إسرائيل»، ممّن عاشوا لقرون عديدة حياة التُّقى والورع بحسب تعاليم التوراة، معتمدين في أكثر الأحيان على صَدَقات اليهود في الشتات. وفي ظنهم أنهم بهذا النشاط التقيّ إنما يؤدون خدمة دينية، محافظين على وجودٍ يهوديّ في أورشليم استعداداً لمجيء المسيح المخلِّص. كذلك هالهم مجيء الصهيونيين، فادّعوا أنه حين دخل هرتزل الأراضي المقدسة، «دخل الشرّ معه»[27]. والصهيونيون من جانبهم ارتاعوا لوجود هؤلاء اليهود التُّقاة في «أرض إسرائيل»،

وأشاحوا بوجوههم عنهم اشمئزازاً. فبالنسبة للملحدين الماركسيين، كان هؤلاء المتدينون، المتمسّحون بحائط المبكى، بأزيائهم العتيقة ولحاهم الكثّة، والعائشون على الصَدَقات، يرمزون إلى كل ما هو غلط عند اليهود. كانوا يريدون تحرير هؤلاء الناس من التقاليد الدينية المنطوية على كثير من المفارقات التاريخية التي تكبّلهم إلى الماضي بمواقف من التبعية العاجزة.

كان صهيونيو الهجرتين الثانية والثالثة ينبذون كذلك ضرباً من الصهيونية الدينية كان قد نشأ في الأراضي المقدسة. كانت هذه الحركة تُسمّي نفسها: «مزراحي»، أي المركز الروحي. وقد سعى أفرادها بقيادة يهود أرثوذكس من أمثال الحاخام أبراهام كوك، وكما يوحي اسمهم، إلى إنشاء بؤرة دينية للتطلّعات اليهودية. لم يكن هؤلاء كهرتزل يرغبون في إنشاء دولة ديمقراطية حديثة، ولا كانوا يريدون كذلك مجتمعاً اشتراكياً كالذي يعمل له بن غوريون. ما كانوا يبتغونه حصراً هو إعادة بناء الهيكل القديم، وإقامة مجتمع ديني أساسه تعاليم التوراة. بيد أن الصهيونيين الدينيين كالحاخام كوك، لم يكونوا ينفرون اشمئزازاً من بن غوريون وأتباعه. إذ كان يرى، من دون أن يعرف، أنهم يعملون، في الواقع، من أجل الخلاص الديني المتعلّق بالمسيح المنتظر. وكان هو وأتباعه الأرثوذكس مقتنعين بأنه ما إن يعيش اليهود على أرضهم من جديد، حتى يعودوا بالضرورة إلى التوراة ويتخلّوا عن أحلامهم العلمانية الوضيعة. ومتى حدث ذلك، سيجيء المسيح (المخلّص) حتماً. وأبدى بن غوريون والصهيونيون العمّاليون تسامحاً مع المستوطنين المزراحيين. فقد كانوا متأكدين من طابع هؤلاء الصهيونيين المتدينين المُفارق للتاريخ، وبالتالي من أنهم سيختفون تحت الشمس الساطعة للعصر الألفي الاشتراكي السعيد، مثلهم مثل تينك المؤسّستين الفاسدتين: الدين والدولة. كان بن غوريون والحاخام كوك يشعران كما لو أنهما واقعان في قبضة قدرٍ إلهي أكبر منهما. المزراحيون يمثّلون أقلية فحسب، لكنهم في مستوطناتهم الدينية المتواجدة جنباً إلى جنب مع الكيبوتزات، كانوا يحتضنون تصوّرات مناقضة تماماً لإسرائيل الجديدة. ولأن المزراحيين كانوا يبدون تافهين جداً وممّن عفا عليهم الزمن، فقد تجاهلهم الصهيونيون العماليون ولم يحسبوا لهم حساباً. لكن، وكما سيتبيّن معنا في الفصل السابع، كان ذلك قصر نظر من جانبهم، لأن الدين، على ما يظهر، نبتةٌ أقوى وأصلب مما تسمح به الفلسفة الاشتراكية.

لئن نبذ الصهيونيون العماليون الدينَ وسائر الأفكار الإيمانية بوجود الربّ، إلاّ أنهم تناولوا مسألة إعادة بناء وطنهم بمشاعر ومواقف دينية حقاً. لقد كانوا فعلاً في صدد خلق دين اشتراكي جديد، أطلقوا عليه اسم: «الفتح العُمالي»؛ وكان عملهم بمثابة صلاة علمانية.

وهكذا استلّ طلائعي شاب يُدعى أبراهام شلونسكي، وكان يعمل في بناء الطرقات، قلمه وكتب القصيدة التالية:

ضعي عليّ، يا أمي الشرعية، عباءة
قشيبة كثيرة الألوان.
وخذيني إلى العمل ساعة النوبة الصباحية.
النور يلفع رأسي كشال الصلاة،
والبيوت تقف منتصبة كعِصابة الجبين.
والطرقات التي رَصَفَتها الأيدي الكادحة، تكرج نازلة كشرائط «التيفيلين».
على هذه الصورة ترفع المدينة الطيبة صلاة الصُبح إلى خالقها؛
وفي عداد الخالقين، ولدكم أبراهام، الراصف/الشاعر في إسرائيل[28].

فالصهيوني المُخلِّص ليس بحاجة إلى الربّ؛ فهو نفسه الخالق!

إن دين العمل هذا هو الذي أتاح للصهيوني أن يخلِّص ويفتدي نفسه، ليفجِّر من ثم كل طاقاته الكامنة وليحرِّر نفسه من مهانة الشتات. فلا غرابة، إذن، أن ينزعوا إلى معايشة التجربة الصهيونية والتعبير عن مُثُلها العُليا بلغة الرسالة الدينية. ولدينا مثال كلاسيكي هنا؛ إنه إسحاق بن زفي، الذي انتُخب ثاني رئيس لدولة إسرائيل، والذي عرف تحوّلاً حقيقياً إلى الصهيونية عام 1905، وبطريقة أشبه ما تكون بالتجلّي الرؤيوي. فقد كان يخطب في اجتماع ثوري يهودي حاشد، عندما تراءت له على حين غرّة «في عين عقلي، صورة أورشليم حيّةً، المدينة المقدسة بأطلالها، مقفرة من أبنائها.

سألت نفسي في تلك اللحظة: لمن أوجِّه خطابي؟ هل سيفهمني المستمعون ههنا في بولتافا؟ هل سيصدقونني؟ هل نحن، معشر اليهود، **شركاء حقيقيون** في هذه الثورة وفي هذا الانتصار؟ هل ستحمل هذه الثورة التي تعد الروس بالخلاص، الخلاص إلينا نحن اليهود كذلك؟ لِمَ أنا هنا وليس هناك؟ وما إن التمعت هذه الأسئلة في ذهني، حتى لم أعد قادراً بعد ذلك على التحرّر منها. وبمجرد أن أنهيت خطابي، وجدتني لا أفكّر بتاتاً بتلك التظاهرة أو بانتصار الثورة الروسية، بل أفكّر **بأورشليمنا**. في تلك الساعة بالذات، توصلت إلى قرار مطلق وهو أن مكاني هناك في أرض إسرائيل، وعليّ أن أتوجه إلى هناك، وأُكرّس حياتي لبنائها وبالسرعة الممكنة»[29].

ولم يعش الصهيونيون التجربة الصهيونية العُمالية، كدينٍ فحسب، وإنما عبّروا كذلك عن حركتهم بلغة دينية يهودية على النمط التقليدي كالصهيونيين الأوائل الذين سبق

وتطرقنا إليهم. وكان جزءٌ من ثورتهم إحياء لغتهم العبرية القديمة لأغراض الاستخدام اليومي، حتى يتسنى لليهود أن يتكلموا بلسانهم هم في أرضهم المبنية حديثاً. فكان من الطبيعي أن يرجعوا إلى العديد من المصطلحات الدينية القديمة للتعبير عن مُثُلهم العليا. فكلمة «عاليا»، مثلاً، لا تعني في الأصل «هجرة»؛ إنها تعني أيضاً «الصعود»، العبارة المستخدمة تقليدياً لرحلة الحجّ إلى أورشليم. بكلام آخر، لقد نظروا إلى هذه الهجرة إلى الأراضي المقدسة على أنها حجّ، تماماً مثل الصليبيين. فكما أن الصليبيين عادوا إلى جذورهم الدينية وإلى مسقط رأس إيمانهم لبناء هوية غربية جديدة لهم، عاد الصهيونيون إلى جذورهم الجماعية في محاولة لخلق ذات يهودية جديدة. حقاً، لقد دعوا المهاجرين «عوليم»، أي «حجّاجاً»، بالضبط كما يفعلون اليوم. فعندما يصل «العوليم» إلى مرفأ يافا، فغالباً ما يسجدون لتقبيل تراب «أرض إسرائيل» كالحجّاج الدينيين. وكثيراً ما يتحدث «العوليم» عن «عاليتهم» بوصفها بعثاً، على شاكلة المهتدي حديثاً الذي يُردد القول بأنه «وُلد من جديد» منذ اهتدائه. وقد يغيّرون حتى أسماءهم بعد هجرتهم. وهذه عادة دينية شائعة بعد الاهتداء أو سماع النداء الباطني. وهكذا صار ديفيد غريين ديفيد بن غوريون (ابن الأُسود)، وكثيراً ما تعكس هذه الأسماء العبرية الجديدة حسّ القوة والتفوّق الذي يريد الصهيونيون أن يتوافر لدى اليهود الجُدد. ومن هذه الأسماء: «تامير» (تعملق)، «عوز» (جبروت)، و «لاهط» (سعير). وبعضهم يُسمّي نفسه تيمناً بأجزاء من «أرض إسرائيل»، بغية الانشداد بمزيد من القوة إلى الأرض. ومن ذلك: شارون(*)، غولان (الجولان)، كارمي (الكرمل)، غاليل (الجليل). والاسم الذي أعطاه المستوطنون للحركة الطلائعية ككل هو «شالوتزيم»؛ وفي العبرية، تحمل العبارة التوراتية «شالوتز» مضامين دينية قوية، كالخلاص والتحرّر والنجدة[30].

ولعل «الشالوتز»، أو الطلائعي، الذي عبَّر أبلغ تعبير عن الدين الجديد، دين «الفتح العُمالي»، المستوطن الروسي أهارون ب. غوردون. فقد كان فيما مضى يهودياً أرثوذكسياً وقبالياً(**)، لكنه تأثر إلى حد بعيد بصوفية الطبيعة عند تولستوي. وقد رأى اتحاد اليهود بأرضهم بعين صوفية. فـ «أرض إسرائيل» عنده أعلى من كل الأراضي دون استثناء، وهي حُبلى بقوة روحية لا قِبَل لأحد ببلوغها إلاّ اليهود فقط، وهذه من إبداعات الروح اليهودية. وفي وصفه للقوة المتأصلة بشكل مادي في الأرض نفسها، يستخدم غوردون عبارات تقليدية من «القبالا»:

(*) سهل ساحلي في فلسطين. (م).
(**) ضرب من التصوف اليهودي. (م).

> إن روح اليهودي وليدةُ البيئة الطبيعية لأرض إسرائيل. **الصفاء**، عمق السماء الصافية بغير ما حد، الأفق الرائق، سديم النقاء. حتى المجهول السماوي يبدو كما لو أنه يتلاشى في هذا الصفاء، منسلاً من **النور الظاهر** المحدود إلى **النور المحتجب اللامتناهي**. والناس في هذا العالم لا يفهمون كُنه هذا الأفق الرائق، ولا هذا المجهول النوراني في الروح اليهودية[31].

كان هذا تأويلاً علمانياً ولكن صوفياً للإيمان الديني القديم «بقداسة» الأرض. لقد وجد غوردون الشتات مؤلماً، وآلت هجرته بالفعل إلى أن تبدو وكأنها تحرير واتحاد مع ذاتٍ أعمق. لكن فلسطين لم تكن للوهلة الأولى تشبه الوطن على الإطلاق؛ ووجد غوردون نفسه يحنّ إلى مناظر روسيا الشمالية، وطنه «الحقيقي». فكيف يسعه أن يجعل هذه الأرض أرضه هو؟ ذلك يكون عن طريق انتزاعها لنفسه بالكدّ والعرق. ومن الشيِّق أن نشير هنا إلى أن اللفظة العبرية للعمل «عفوداه»، تعني كذلك «العبادة الدينية». فمن خلال عملهم وكدهم في الأرض، سوف ينتزعها اليهود لأنفسهم، وبذلك يستردون نفوسهم من ظلمة المنفى والتشرد. والعمل الجسماني هو الذي ربط غوردون وأشياعه بأرض إسرائيل بأواصر ملموسة وواقعية. وبواسطة الـ «عفوداه»، تعلّم غوردون أن يقدِّر الطاقة الروحية لبلاده. لقد كانت ولادة جديدة للروح اليهودية، وتحريراً للحب الكوني:

> إلى الحد الذي كبرت معه يداي وقد اعتادتا على العمل، وتعلمت عيناي وأذناي أن تبصرا وتسمعا، وقلبي أن يفهم ما يضم بين جوارحه، وروحي أيضاً أن تثب بخفةٍ فوق التلال، أن ترتفع، أن تحلّق... أن تجوب الأماكن الواسعة التي لم تطأها سابقاً، أن تحتضن كل الأرض دائر مدار، والعالم بكل ما فيه، وأن ترى نفسها مضمومة إلى صدر الكون أجمع[32].

حين أطلق الصهيونيون العمّاليون على حركتهم الاستيطانية تسمية «الفتح العمالي»، أو «فتح الأرض»، لم يخطر في بالهم أول الأمر أن ذلك سيتحوّل إلى صراعٍ دام. لقد كانوا يرون في الزراعة وسيلة سلمية وخلاّقة لإرساء مطالبة شرعية بأرض آبائهم. لكن، وكما نعلم تمام العلم، كان سكان فلسطين العرب يشعرون هم كذلك بأن لهم حق المطالبة بأرضهم. وسرعان ما أصبح جلياً أن النزاع بين الجانبين واقع لا مفر منه.

أقام المستوطنون مستعمراتهم و «كيبوتزاتهم»، كما جرت العادة، على أرضٍ سبق لهم أن اشتروها من ملاّك أراضٍ عرب يعيشون بعيداً عن أملاكهم ويشعرون بدافع لا يُقاوم إلى جني ربح سريع وسهل في آن. وهذا ما أضرّ بالمستأجرين الفلسطينيين الذين كانوا يزرعون الأرض لهم. نظراً لاضطرار هؤلاء المزارعين إلى ترك أراضيهم المستأجرة

الصغيرة عند انتقال المستوطنين اليهود إليها. بيد أن ذلك لم يُقلق أحداً أكثر من اللازم في بادىء الأمر، ولاسيما ملاّك الأراضي: ففلسطين كانت ولزمنٍ طويل ولاية مهملة من ولايات السلطنة العثمانية، ولم يفكّر أحدٌ قط بأن فلسطين تستحق منه أن يوليها كبير اعتبار. إنما 6 بالمئة فقط من الأرض بيعت بهذه الطريقة، وبقي اليهود أقلية صغيرة حتى عام 1948. ففي كانون الأول/ديسمبر 1918، على سبيل المثال، أي في العام التالي لصدور «وعد بلفور»، قُدِّر عدد سكّان فلسطين كالتالي:

عرب مسلمون:	512,000 نسمة
عرب مسيحيون:	61,000 نسمة
يهود:	66,000 نسمة[33]

كانت المستوطنات والكيبوتزات اليهودية بمثابة جزر محاطة بغالبية عربية ضخمة تعيش في المدن والبلدات والقرى والمزارع التي كانت مَوَاطِنهم لقرون وقرون. في البدء، لم يأخذ الصهيونيون التهديد العربي مأخذ الجد كثيراً، بل كان شعارهم في الواقع: «أرضٌ بلا شعب لشعبٍ بلا أرض»[34]. وما كان لصهيوني استعماري النزعة كهرتزل إلا أن يرى فلسطين بلداً «شاغراً»؛ ورغبات السكّان الأصليين يجب أن تبهت وتنكمش إلى درجة التفاهة أمام إرادة القوى العظمى. فيما ذهب صهيوني كبن غوريون في أول الأمر إلى الاعتقاد بأن مقاومة العرب للصهيونية ستتلاشى بسبب دنو العصر الألفي الاشتراكي السعيد؛ وأي مقاومة من هذا النوع لا بد وأن تكون نابعة من وعي قبل ثوري. لكنهم ما لبثوا أن أدركوا أنهم يواجهون عدواً يرفض التخلّي عن مطالبه.

على طرفي النزاع العربي ـ الإسرائيلي معاً كان لسان حال الناس يقول إن الصهيونيين سيئو الحظ لأنهم يحاولون إقامة وجود لهم في فلسطين متأخرين عن موعدهم مئة سنة على الأقل. لطالما كانت فكرة البلد «الشاغر» الذي نضج لأغراض التوسّع والتطوير الاستعماريين، فكرة بديهية في بلدان كبريطانيا وفرنسا. وهذه الفكرة بالذات هي التي حفزت هرتزل على التماس المساعدة من القوى العظمى. وما دام الصهيونيون قد ظفروا بدعم البريطانيين، فلم يعد ثمة ما يحول بينهم وبين إقامة وطن لهم في فلسطين في أي وقت ضد إرادة الأغلبية من السكّان المحليين. ولطالما استطاع الاستعماريون ممن عُرفوا بحُسن التنظيم والتفاني، أن يُصادروا بلداً باسم التقدم. فلم تُسمع صيحة احتجاج عالية عندما فقد أروميو أوستراليا أو هنود أميركا أراضيهم بهذه الطريقة. صحيح أنه وُجدت بين الفلسطينيين طبقة أرستقراطية متعلّمة إلى حد ما، إلاّ أنهم وبرغم التطوّر

النسبي للزراعة والاقتصاد في فلسطين خلال القرن الثامن عشر، لم يكونوا واعين سياسياً، أو بالتعبير الغربي، غير متعلمين مثل الصهيونيين. وبحسب الأيديولوجية الاستعمارية القديمة، يستطيع الصهيونيون بدعمٍ من إحدى القوى العظمى، أن يذلّلوا بسهولة أية معارضة من جانب السكّان الأصليين. لكن وبعد الحرب العالمية الأولى، كانت هناك روح جديدة في الخارج. فتأسيس «عصبة الأمم»، ومبادىء الرئيس وودرو ويلسون الأربعة عشر، كانا يشيعان مناخاً جديداً يشدّد على الحقّ الثابت للشعوب في تقرير مصيرها، ويحتجّ على استغلال البلدان القوية للبلدان الضعيفة. أضف إلى ذلك، أن الحلم الأوروبي الحديث في الاستقلال الوطني قد امتد إلى الشعوب الخاضعة. وفي المستعمرات، بدأت الشعوب تُطالب بالاستقلال كحقٍ من حقوقها. وكانت هذه الروح حيّة بين العرب في الشرق الأوسط أيضاً.

في أواخر أيام السلطنة العثمانية، شرعت مجموعات شابة من القوميين العرب بالتخطيط لاستقلالهم الوطني الآتي في نهاية المطاف. وفي عام 1909، انعقد أول اجتماع لجمعية «العربية الفتاة» في باريس. وبحلول عام 1915، تأكد لبن غوريون أن القومية قد امتدت إلى عرب فلسطين. كتب مستذكراً بعد عدّة سنوات: «لقد نزل عليّ ذلك نزول الصاعقة. فقلتُ لنفسي: هناك إذن حركة قومية عربية هنا (وليس فقط في سوريا ولبنان). فكنت كمن أصابته قنبلة، ولبثتُ مذهولاً أيما ذهول»[35]. أدرك الصهيونيون أن عليهم أن يواجهوا شعباً هو مثلهم يبحث عن استقلال جديد وعن كرامة جديدة.

من جهة أخرى، بدت القوى الاستعمارية نفسها غير واثقة من سياستها في فلسطين. فما بين عامي 1915 و 1918، أصدرت كل من بريطانيا وفرنسا سلسلة من التعهدات والوعود فيما يتصل بمستقبل البلاد. والمراسلات المتبادلة بين (الشريف) حسين ومكماهون تضمنت وعداً بإعطاء العرب استقلالهم في مقابل تقديمهم الدعم لبريطانيا ضد الأتراك في عام 1915. وقد اعتُبر وعد الاستقلال هذا وعداً ينطبق، بوجه عام، على فلسطين فضلاً عن سوريا والعربية السعودية(*). وفي عام 1916، قسّمت اتفاقية سايكس ـ بيكو الشرق الأوسط بين بريطانيا وفرنسا، فأخذت فرنسا سوريا (أو بلاد الشام) التي تُعتبر فلسطين جزءاً منها. وفي العام الذي يليه، عدّلت بريطانيا اتفاقية سايكس ـ بيكو ومنحت نفسها فلسطين. ثم جاء «إعلان بلفور» عام 1917؛ وأخيراً صدر البيان الإنجليزي ـ الفرنسي المشترك عام 1918، وفيه وعدٌ بمنح حق تقرير المصير والاستقلال لسوريا والعراق، وربما للفلسطينيين. وفي ذلك الحين، ما كان لأحدٍ غير آرثر لورد بلفور أن يصدر

(*) كذا في الأصل والمراد هو الجزيرة العربية ـ المترجم.

هذا التصريح الشهير: «أما فيما يخصّ فلسطين، فالدولتان لم تصدرا بياناً بواقعةٍ هي باعتراف الجميع غير خاطئة، أو إعلاناً عن سياسة لا تعتزمان أبداً انتهاكها، أقلّه حرفياً»[36]. بمثل هذه المخططات المتضاربة بشأن فلسطين، لم يكن ثمة مناص من أن يعتبر كل من اليهود والعرب أنهم قد وُعدوا بالأرض في مرحلة من المراحل؛ وباستطاعتهما كليهما أن يدّعيا أن أمانيهما بالاستقلال قد حظيت بموافقة أصحاب الشأن، إنما من غير أن يعوّل أي منهما كثيراً على البريطانيين الذين بسطوا انتدابهم على فلسطين عام 1920.

ولما كانت الصهيونية حركة مثالية ومناقبية إلى حد بعيد، فقد خلق الفلسطينيون لديهم مشكلة أخلاقية عميقة. وبمقدورنا أن نلمس ذلك في استجابة بن غوريون للقومية الفلسطينية التي اكتشفها، كما رأينا، عام 1915. ربما كان الصهيونيون قد كبتوا حتى ذلك الحين أعمق مخاوفهم؛ لكن ما إن كشف الفلسطينيون عن أنه يعتبرون البلاد حقاً لهم لا يُمكن لأحد التصرّف فيه، حتى صار من المتعذر إخفاء تلك المخاوف بعد اليوم. وبوسعنا أن نرى كم كانت هذه المخاوف عميقة من خلال رواية مستوطن مرموق جداً من الهجرة الأولى: كان إليعزر بن يهودا من الذين يُمكن وصفهم بالصيهيونيين المتعصبين؛ وإليه وحده تقريباً، كفقيه لغوي بارع، يرجع الفضل في خلق اللغة العبرية الحديثة. حين جاءت أمه لزيارته في فلسطين، رفض التحدّث إليها لأنها لم تكن تلمّ بالعبرية، وهو يرى أن اليهودي يجب ألاّ يتكلّم إلاّ العبرية على أرضه[37]. مهما يكن من أمر، فقد كانت تساور بن يهودا شكوك عميقة حول حقه بـ «أرض إسرائيل» عندما اقتربت سفينته من يافا. فقد وجد نفسه يراقب المسافرين العرب على سطح السفينة، وفجأة أدرك أنهم بمثابة أصحاب البيت في الشرق وفي الأراضي المقدسة أكثر منه. وأياً ما كان محله من الإعراب في النظرية الصهيونية، فهو في الواقع غريب هنا بلا حق سياسي أو قومي، فيما يبدون هم منتمين خلقةً إلى البلاد. فالعرب، على حد وصفه، «شباب ممشوقو القامة، متينو البنية، يرتدون زي البلاد، إنما يتزينون بزينة أنيقة وغالية الثمن؛ وهم جميعاً على الدوام يمرحون ويهزجون، ويمزحون ويصخبون»[38]. وبغتة من غير إنذار، «تملّكني شعور قاهر بالرهبة، كما لو أنني أواجه متراساً حصيناً». وهذا ما أفرغ لحظة وصوله إلى «أرض إسرائيل»، التي طالما تاق إليها، من أي معنى:

> أجل! هذا هو الساحل في أرض آبائنا! والشعور بالرهبة والجزع كان ما فتىء يكبر ويكبر في دخيلتي. كنتُ لا أشعر بشيء آخر، وليس من أفكار أخرى يضجّ بها رأسي! إنني خائف! بعد حوالى ربع ساعة كنتُ أقف بقدميّ على الأرض المقدسة، أرض آبائنا. ومع ذلك، لم يكن من أثر للفرحة في

قلبي، ورأسي كان خاوياً من الأفكار، ما من فكرة على الإطلاق! بدا كما لو أن ذهني أفرغ نفسه أو صار جليداً؛ ولن يتزحزح. شيء واحد فقط ملأ كياني، هو ذلك الشعور نفسه بالرهبة والجزع. فلم أشقّ ثوبي، ولم أكبّ على وجهي، ولم أعانق الحجارة، ولم أقبّل الأرض. فقط وقفتُ هناك مشدوهاً، مذهولاً... وارهبتاه![39]

خَبِرَ بن يهودا العرب كصدمة، صدمة لم يتمكّن من تبيُّنها بوضوح، لكنها زعزعت كيانه من أساسه. فهم، أي العرب، لا يقفون حجر عثرة في وجه الأمل الصهيوني فحسب، وإنما يعترضون سبيل ذاته الجديدة أيضاً. كانوا باختصار عقبةً كأداء، أو على حد تعبيره: «متراساً حصيناً» في وجه كل ما هو مقدّس جداً لديه. وفي نهاية المطاف، غادر «أرض إسرائيل» وأصبح «قُطرياً»، يؤمن بأن من حق اليهود أن يكون لهم وطن إنما ليس في فلسطين. ولعلنا يجب أن نتذكّر رهبة بن يهودا هذه عندما نقرأ عن الفظاعات والتصرفات اللاعقلانية التي أقدم عليها العديد من المشاركين، ومن سائر الأطراف، في الحروب المقدسة، قروسطية كانت أم حديثة. فهذا النوع من الصدمات والفزع العصيّ على التبيان، يُمكن أن يُطلق بسهولة رد فعل غاية في التطرف. حتى الصهيونيون ممن لم يكن يُداخلهم أي شك البتّة في حق اليهود في «أرض إسرائيل»، كثيراً ما كانت تساورهم مشاعر معقّدة تجاه العرب. وذلك راجع إلى النبرة الأخلاقية العالية التي شجعتها الصهيونية، أقلّه في أيامها الباكرة، لدى الطلائعيين (الشالوتزيم): فمن المفترض بالطلائعيين ألا يكونوا قُساةً، شذّاذ آفاق على الطريقة الأميركية، بل بالأحرى روّاداً لنظام خُلقي جديد.

فماذا كان موقف الفلسطينيين؟ عندما انتزع البريطانيون فلسطين من الأتراك عام 1918، لم يكن الفلسطينيون قد أُخطروا بعد رسمياً بإعلان بلفور. كانت هناك شائعات لا يتطرق إليها الشك؛ لكن العديد صدّقوا التعهّدات التي قُطعت لهم، والتي تعدهم بالاستقلال إلى جانب الآخرين في الشرق الأوسط. وقد حيّا الكثيرون منهم بريطانيا، مفعمين بالأمل في أن أياماً أفضل تنتظرهم في المستقبل. وهكذا رأينا الشاعر، الشيخ علي الريماوي، يصف العهد التركي الطويل بالمُظلم، ويهلّل للانتصار البريطاني بوصفه انتصاراً للعدل على الظلم. وفي قصيدة نظمها عام 1918، أشار الريماوي إلى أن العرب يعلّقون آمالاً عريضة على البريطانيين(*):

عرفناكم مُحامين عظماء عن المقهورين،

ولذلك انتصرتم.

(*) ترجمتُ القصيدة ترجمةً مقاربة، لأنني لم أتمكن من العثور عليها في المراجع المعنيّة. (م).

عرفناكم مبجّلين للإسلام أعظم تبجيل،
فقدّستُم الرخاء والإحسان[40].

وهذه الصورة الوردية، والفائقة المثالية عن بريطانيا العظمى سرعان ما تلطخت بالوحل عندما أضحى تطبيق «إعلان بلفور» سياسة بريطانية رسمية. شعر العرب بأنهم قد خُدعوا وغُرِّر بهم. وهذا ما عبّر عنه وديع البستاني، الذي كان معاوناً مدنياً لدى الإدارة العسكرية البريطانية، في قصيدة له عن «وعد بلفور»(*):

فتحنا لكم قلوبنا، مدّدنا إليكم أيدينا،
لكن أخشى ما أخشاه أن تقلبوا لنا ظهر المجن.
أرى فجوة واسعة تفصل ما بيننا،
وهي لا تني تتسع:
أنتم على جهة، ونحن على الأخرى.
ففي قاعة من «دار الحكومة» هذه،
أرى قصراً ناهضاً للوطن القومي (اليهودي)،
وإنْ خفي عن العيون[41].

على الرغم من خشية العرب الطبيعية من مساندة بريطانيا للوطن القومي اليهودي، إلاّ أنه لم تكن ثمة كراهية مفرطة حيال اليهود في أول الأمر. لا بل كان هناك شعور قويّ بأن اليهود والعرب تربطهم ببعض صلة نسب. ففي قصيدة نَظَمها معروف الرصافي عام 1920، بمناسبة قدوم السير هربرت صموئيل، المفوّض السامي، احتجّ الشاعر على اتهام العرب بأنهم يُعادون اليهود:

ولسنا كما قال الأُلى يتهموننا نعادي بني إسرال في السر والجهرِ
وكيف وهم أعمامنا وإليهم يمتّ بإسماعيل قِدماً بنو فهرِ

.....

ولكننا نخشى الجلاء ونتّقي سياسة حكمٍ يأخذ القوم بالقهرِ[42]

وحضّ الشاعر صموئيل على حُكم العرب بالحنكة والإنصاف إذا أراد أن يكسبهم إلى صفّه. والحال أن مخاوف معروف الرصافي هذه من الطرد من فلسطين كانت شائعة حتى في ذلك الزمن المبكر.

(*) مرة أخرى، لم أعثر على نصّ القصيدة في مظانها، فترجمتها ترجمة مقاربة. (م).

صحيح أن الفلسطينيين لم يكونوا يملكون أرضهم ملكية سياسية إبّان العهد العثماني الطويل، إلاّ أنهم كانوا متعلّقين بها تعلّقاً عاطفياً شديداً، ويسمّونها بفخر واعتزاز «فلسطيننا». وحتى الذين كانوا يزرعون الأرض كمستأجرين لدى الأسياد الإقطاعيين، لم يبارحهم الإحساس بأن لهم الحق المشروع في المطالبة بالأرض التي زرعوها لأجيال وأجيال، تماماً مثلما كان الصهيونيون يشعرون حيال الأرض التي يزرعونها هم في «أرض إسرائيل». كانت مشاعرهم حيال أرضهم أكثر بساطة بطبيعة الحال، فلم يطوّروا لديهم النوع نفسه من الأيديولوجية كالصهيونيين الذين كانوا، كما رأينا، يربطون أنفسهم ببلد ليس هو وطنهم. ويشرح الشاعر الفلسطيني البارز، محمود درويش، ذلك بقوله:

> لم نحفر هذه الأرض في أحلام أسطورية ولا في صفحة مصوّرة من كتاب قديم؛ ولم ننشئها على نحو ما تُنشأ الشركات والمؤسسات. إنها أبونا وأمنا. كما أننا لم نشترها عبر وكالة أو في دكان، أو أكرهنا على حُبها عنوةً. إننا نجد هويتنا في نبضها وفي مخّ عظامها. هي إذن لنا، ونحن لها[43].

أجل، كان العديد من الفلسطينيين يجدون تعلّق الصهيونيين «بأرض إسرائيل» تعلّقاً مصطنعاً بالمقارنة مع ذلك الحب الطبيعي الذي يشعرون به تجاه الأرض التي أقاموا وأسلافهم في ربوعها على مدى قرون عديدة. فلم يكن تعلّقهم بـ «فلسطيننا»، كما يقول درويش في قصيدة «وطن»، رزمة من الحكايا، أو مجرد ذكريات فحسب[44]. أو كما عبّر عنه سميح القاسم في قصيدته «الأرض من بعدي»:

مَنْ ركّز الصخرات في السفح؟
مَنْ رافق النجمة؟
مَنْ علم النسمة
لمساتها السمحات للروحِ
مَنْ... غير جدّي الطيب السمحِ؟
مَنْ عوّد السهلة
أن تكثر الغلّة؟
مَنْ غير عمي الكهلِ؟
.....
من حزّ أسماء الأقارب.. واحداً.. واحد
في كل جذع من جذوع كرومنا مارد
مَنْ غير هذا العاشق العابد؟[45]

لقد استشهدت بهؤلاء الكتّاب الفلسطينيين لكي أُبيِّن للقارئ أن الفلسطينيين كانت لديهم هم أيضاً روح وطنية نامية خاصة بهم. كما كانوا يشعرون بأن لهم الحق في الاستقلال الوطني، ويعتقدون أن القوى الاستعمارية قد وعدتهم به وأخلفت وعدها. فلا مندوحة، إذن، عن أن ينشب نزاع مرير بين الفلسطينيين والصهيونيين، الذين بدأ الخوف يساورهم من أن ينكث البريطانيون بوعدهم في «إعلان بلفور»، ويُعطوا «أرض إسرائيل» للعرب.

إنه لمن المتعذر تقديم رواية مفصّلة عن الأحداث المتشابكة التي أدّت إلى إنشاء دولة إسرائيل عام 1948. فالمسائل في غاية التعقيد. وقد خُصِّصَت كُتبٌ بكاملها لهذا الموضوع. وعندي أنه يلزم فعلاً وضع كتابٍ بأكمله لإنصاف وجهة نظر كل من الأطراف الثلاثة المنخرطة في الصراع. وكل ما يُمكن تقديمه ههنا هو نبذة مقتضبة عن المواقف الرئيسية للبريطانيين والفلسطينيين واليهود إبان فترة الانتداب. فقد أحسنت الأطراف الثلاثة جميعاً التصرّف في أوقات مختلفة من النزاع الذي دام ثلاثين سنة. وكلها من دون استثناء أخطأت، لا بل وارتكبت أحياناً ظلماً فادحاً. وهكذا، ساهمت الأطراف الثلاثة جميعاً في خلق النزاع الذي ما انفكّ يتصاعد حتى يومنا هذا.

دعونا، بادئ ذي بدء، نلقي نظرة سريعة على وجهة نظر البريطانيين. كانت بالفعل أياماً عصيبة بالنسبة إليهم: فقد كانت نهاية حرب عالمية طويلة ومرعبة. كما كانت أيضاً بداية النهاية للامبراطورية، وإنْ كان كثيرون عاجزين عن إدراك هذه الحقيقة أو قبولها تماماً. والحال، أن الحقبة المثالية التي أعقبت معاهدة فرساي، هي التي بنت كل هذه الآمال العريضة على الأخوّة الإنسانية وبزوغ عصر جديد من العدالة الدولية للجميع. لكنها كانت كذلك حقبة للنزعة الكلبيّة، كما يُمكن أن نلمس بجلاء من ملاحظة اللورد بلفور المذهلة التي اقتبستها قبل قليل. وكلتا المثالية والكلبية كانتا ظاهرتين للعيان فيما خصّ قضية فلسطين. وهكذا عندما انتهت الحرب مع المانيا، شُوهد رئيس الوزراء البريطاني لويد جورج، الصهيوني المتحمّس، يبكي في مكتبه وهو يقرأ سِفر المزامير. وكما صرّح شخصياً، فإن الشيء الوحيد الذي تمخّضت عنه الحرب هو «إعلان بلفور». لكن، وبعيداً عن المثاليين في «الوايتهول» (مقر وزارة الخارجية البريطانية)، كان من الطبيعي أن يحمل الجنود والإداريون، ممّن يُفترض بهم أن يضعوا هذه الأفكار المثالية موضع التطبيق، نظرة أكثر واقعية وأشدّ سأماً إلى المشاكل المطروحة. وقد اتهم اليهودُ والعربُ كلاهما البريطانيين بالانحياز إلى الطرف «الآخر»، والحقيقة أن البريطانيين الذين كانوا هم أنفسهم يمرّون بمرحلة انتقالية، أخذوا يتأرجحون بين هذا الطرف وذاك، من غير أن يقرّ لهم قرار.

لقد التزم «إعلان بلفور» بالحفاظ على مصالح اليهود والعرب. وفي محاولتهم أن يكونوا منصفين لكلا الطرفين، نجح البريطانيون بالأحرى في إغضابهما معاً، وفي التصرف أحياناً كثيرة بشكل عابث ولامسؤول.

وهكذا بدا البريطانيون ميّالين إلى التخلّص من «إعلان بلفور» إبّان فترة الإدارة العسكرية بين عامي 1918 و 1920. فارتاب الصهيونيون، بطبيعة الحال، في بعض الموظفين الإنجليز بكونهم معادين للسّاميّة؛ ولم يكونوا على خطأ في ظنّهم هذا. وكان ثمة إيحاء في بعض الأحيان أن البريطانيين إنما «يُمثلون» العرب على طريقة لورنس العرب. غير أن ذلك لم يكن صحيحاً: فلم يكن هناك أي موقف رومانسي من الفلسطينيين. ما كان قائماً، في الحقيقة، هو اتجاه البريطانيين إلى الاصطفاف مع الضحية، وإنْ حصل ذلك في بعض الأوقات بطريقة بغيضة. وقد أحسن موظفٌ بريطاني شاب في فلسطين التعبير عن ذلك عندما قال: «اليهود أذكياء جداً، والعرب أغبياء وصبيانيون جداً؛ والأمر يبدو فقط مزاحاً وهزلاً للعرب»[46]. كان الوضع في فلسطين غير مألوف للعديد من المسؤولين: فقد اعتادوا أن يدافعوا عن حقوق البريطانيين ضد أغلبية استعمارية، وكان هذا يبدو «صواباً» إلى حد ما؛ أما في فلسطين، فهم مُطالبون بتنفيذ أماني اليهود الروس، والعديد منهم كانوا يجدون ذلك صعب التصديق[47].

وهكذا شرع البريطانيون عام 1918 بتقييد الهجرة اليهودية وتعليق عمليات نقل الأراضي إلى اليهود بحجّة أن ذلك يخلّ بالوضع القائم. كذلك حظروا إنشاد الـ «هاتيكفا» (النشيد القومي الصهيوني) في الأماكن العامة، ورفضوا الاعتراف باللغة العبرية لغةً رسميةً. وهذا ما أعطى العرب، طبعاً، شيئاً من الأمل في أن أيام الوطن القومي اليهودي باتت معدودة. ولعلّ ثقتهم هذه هي التي أدّت إلى اندلاع العنف العربي ضد اليهود في المدينة القديمة بالقدس خلال الأشهر الأولى من عام 1920. وخلال أحداث العنف تلك، لم يحاول الحاكم، السير رونالد ستورز، إنزال الجيش، أو يسمح لليهود بتنظيم الدفاع عن أنفسهم. لكن هذه «المذابح» أدّت إلى إحياء التعاطف مع الصهيونية في «الوايتهوول»، فأعادت الحكومة تأكيد التزام بريطانيا بإعلان بلفور، الذي بدرت عنها إشارات سابقة إلى التخلّي عنه. أضحى البريطانيون الآن يؤيدون رسمياً إقامة وطن قومي لليهود، إنما ليس دولة يهودية: هذه لن يُسمح بها إلاّ إذا صار اليهود أغلبية في فلسطين. ولمّا كان اليهود بعدُ أقلية صغيرة في الوقت الحاضر، فقد يستغرق ذلك زمناً طويلاً جداً بالفعل. وبالرغم من الهجرة اليهودية المتواصلة طوال فترة الانتداب، بقي اليهود يشكّلون نسبة صغيرة جداً من مجموع عدد سكّان فلسطين، نظراً إلى كون معدل المواليد عند العرب أعلى بكثير منه لدى

اليهود. ومن هذه الزاوية، ظلّ البريطانيون أوفياء لإعلان بلفور عدّة سنوات، مُتيحين لليهود فترة من السلام النسبي يشرعون خلالها ببناء وطنهم القومي. وفي تلك الفترة، كان التزامهم بالوعد الذي قطعوه للصهيونية التزاماً غير عادي، حتى وإنْ لم يكن هو السياسة الملائمة.

لكن ما إن حلّ عام 1928 حتى كان الموقف البريطاني قد تبدّل. واتضح ذلك جلياً في «عيد الغفران» اليهودي (يوم كيبور) من تلك السنة، حين عمد الحاكم، ببادرة تعوزها الحساسية وتثير الدهشة، إلى إزالة الستارة التي تفصل الرجال عن النساء عند حائط المبكى. من المعلوم أن حائط المبكى مكان مقدس عند المسلمين أيضاً، وإنْ ليس بالأهمية نفسها التي له عند اليهود: فهو يقع في الموضع الذي يُعتقد أن النبي محمد ربط فرسه (البراق) عنده ليلة الإسراء. ادّعى البريطانيون يومها أن الستارة الصغيرة تشكّل خرقاً للوضع القائم الذي تعهّدوا بالمحافظة عليه. فأحدث اليهود شغباً، مما أثار حفيظة العرب الذين شجّعهم أيضاً الموقف البريطاني. فوقعت المزيد من «المذابح» في القدس، تبعتها في السنة التالية مجازر وحشية ارتكبها العرب بحق اليهود في صفد والخليل. بيد أن العنف العربي لم يخدم اليهود هذه المرة؛ فالزمن كان في طور التغيُّر في بريطانيا، إذ كانت الفترة فترة كساد اقتصادي، وبدا «إعلان بلفور» وكأنه ينتمي إلى عصر آخر حين كانت بريطانيا قوة استعمارية جبّارة.

واصل البريطانيون موقفهم الفاتر تجاه الصهيونية خلال الثلاثينيات من القرن الماضي. فالزمن كان زمن المسالمة المقصودة، لا سيما وأن الحكومة تسعى إلى تفادي الاحتمال الرهيب بنشوب حربٍ عالمية. وقد تكون هذه الرغبة في تهدئة هتلر هي التي أفضت إلى تجدّد اللاسامية وانتعاشها. وحتى حين اندلعت الثورة العربية ضد البريطانيين في نيسان/إبريل 1936، لم يحدث أي تحوّل لدى الرأي العام لصالح «إعلان بلفور». كان ثمة من يرى بوجه عام أن الوطن اليهودي هو المسبِّب لكل هذه الاضطرابات، وعليه فإن الفكرة غير قابلة للتنفيذ وينبغي نفض اليد منها. كانت هناك رغبة جديدة لدى البريطانيين في تهدئة خواطر العرب هذه المرة. وفي شهر تموز/يوليو من ذلك العام، استقبل البريطانيون بالترحاب أميري العربية السعودية والعراق، بعدما كانا يُعاملونهما حتى ذلك الحين بالازدراء الخليق بالمستعمرين، عندما ظهرا لهم كوسيطين محتملين ما بين الفلسطينيين والإنكليز. فحثّا إخوانهما العرب على الوثوق ببريطانيا، التي وعدت بألا تتخلّى عنهم. وكجزء من محاولتهم استرضاء العرب، أوصت «لجنة پيل»، التي شُكِّلت للنظر في قضية فلسطين، بتقسيم البلاد ما بين العرب واليهود؛ بحيث تكون لليهود دولة صغيرة في

منطقة الجليل وعلى السهل الساحلي اللذين يقومون على زراعتهما، ويأخذ العرب ما تبقى، على أن يتمّ ترحيل 250 ألف عربي إلى خارج المنطقة اليهودية كي يتسنى لها استيعاب المزيد من اليهود. وحتى عندما رفض العرب هذه التوصية، بخلاف اليهود الذين قبلوا بالتقسيم فعلاً، لم يلن موقف البريطانيين من الصهيونية. وفي عام 1939، أصدرت الحكومة «كتاباً أبيض» تبرأت فيه من اقتراح التقسيم، وطرحت تصوراً بديلاً هو إقامة دولة فلسطينية مستقلّة.

بقي البريطانيون معارضين للصهيونية وملتزمين بحماية حقوق الفلسطينيين إلى نهاية فترة انتدابهم. وقد استمرت بريطانيا في معارضتها للهجرة اليهودية إلى فلسطين حتى بعدما تكشّفت الوقائع الشنيعة للمحرقة النازية. وقُوبل طلب الرئيس (الأميركي) ترومان العلني في عام 1946 بوجوب السماح فوراً بدخول 100 ألف لاجىء يهودي إلى فلسطين، بالرفض من جانب بريطانيا. وفي 29 حزيران/يونيو من تلك السنة، أمرت الحكومة البريطانية باعتقال القادة اليهود، وكشف وزير الخارجية البريطاني آنذاك، إرنست بيفن، تحت وطأة الإرهاب اليهودي في فلسطين، عن نيّة بريطانيا إرجاع تفويض الانتداب إلى هيئة الأمم المتحدة في 18 شباط/فبراير 1947. وفي الشهر التالي، وقعت الحادثة المؤسفة للباخرة «إكسودوس» التي كانت تقلّ زهاء 4500 ناجٍ من المحرقة النازية إلى فلسطين. فقد رفضت السلطات البريطانية السماح لهم بالدخول، وأعادت الباخرة ثانيةً إلى ألمانيا. ثم انتهت مدة الانتداب البريطاني في 15 أيار/مايو 1948، أي في اليوم التالي لإعلان ديفيد بن غوريون عن قيام دولة إسرائيل بتأييد من الأمم المتحدة.

وإذا كان البريطانيون قد أظهروا في كثير من الأحيان عناداً وتحيّزاً لطرف واحد فيما يتعلّق بقضية فلسطين، فإن العرب فعلوا الشيء نفسه أيضاً. فعلى النقيض من الصهيونية، بدت حركتهم سلبية، وربما كان ذلك أمراً لا مناص منه. فاليهود كانت تحفزهم أيديولوجية مُلهمة، وكانوا عاقدي العزم على جعل الصحراء تربة مزهرة. أما الفلسطينيون الذين كانوا يعلمون أنهم مُستثنون بالضرورة من مخططات الصهيونيين الكبرى، فقد دأبوا على قول كلمة «لا» دوماً لكل هذا التقدم الرائع. وكما رأينا، لقد انفجرت سلبيتهم هذه أعمال عنفٍ في بعض الأحيان، وكان ذلك مُضرًّا بقضيتهم. خذوا مثلاً: خلال مذابح 4-8 نيسان/إبريل 1920، قُتل 9 أشخاص (5 منهم يهود)، وجُرح 244 شخصاً (211 منهم يهود)[48]. وكانت النتيجة تجديد التعهّدات البريطانية لليهود في مؤتمر «سان ريمو» الذي انعقد في أواخر الشهر نفسه. ومرة أخرى، في تشرين الأول/أكتوبر 1920، أضاع العرب فرصة ذهبية لوأد الصهيونية بأجمعها في المهد عندما رفضوا المشاركة في المجلس التشريعي الذي

اقترح البريطانيون إقامته. كان من شأن هذا المجلس أن يكون هيئة عربية بأغلبته الساحقة. وقد جازف الصهيونيون بزعامة وايزمان، مجازفة محسوبة إذ قبلوا بهذا الاقتراح ولو أنه كان مؤذياً لهم. غير أن العرب في تلك المرحلة لم يكونوا يفهمون الطريقة التي تعمل بها الهيئات التمثيلية؛ إذ لم تُتح لهم سابقاً فرصة المشاركة في الحكومة في ظل الحُكم العثماني؛ ثم إن الحرية السياسية كانت تعني لهم تشبثاً صاخباً ومتصلّباً بمواقف مطلقة. أضف إلى ذلك، أن موقف بعض المسؤولين البريطانيين، ناهيك عن الصحافة البريطانية، كان مناهضاً للصهيونية إلى درجة قصوى في ذلك الحين، بالرغم من توصيات «سان ريمو». وهذا ما حدا بالعرب إلى الظنّ بإمكانية إلغاء فكرة الوطن القومي اليهودية بسهولة من دون تقديم أية تنازلات من جانبهم[49]. كان رفضهم لفكرة المجلس التشريعي خطأ جسيماً. وللأسف، ما زالت عبادة الإطلاقية عنصراً ثابتاً ومضرًّا في مواجهة العرب لإسرائيل حتى يومنا هذا؛ هذا الرفض الذي دلّل على قلّة التجربة السياسية عند العرب في تلك الآونة. وفي عام 1935، حين طرح البريطانيون اقتراحاً مماثلاً، أظهر العرب اهتماماً حذراً به، وكان دور اليهود آنذاك أن يرفضوه. في ذلك الوقت، كان ثمة جيل جديد من الفلسطينيين المتعلّمين في الغرب بدأ بالبروز، وكان أفراده أسهل انقياداً لأفكار التسوية والنظام التمثيلي.

في السنة التالية، ارتكب البريطانيون خطأً جسيماً. كان الفلسطينيون بحاجة إلى زعيم، وتقرّر أن يكون مفتي القدس هو المفتي الاكبر وممثّل الفلسطينيين. وكان أن شغر هذا المنصب عام 1921، وكان الشاب الحاج أمين الحسيني أحد المتنافسين عليه. كان بعدُ في منتصف عقده الثالث، وغير مؤهّل كما يجب لذاك المنصب: فقد كان يفتقر إلى الخبرة ناهيك عن التعليم المناسب. بالإضافة إلى أنه كان أيضاً عدواً متعصباً للبريطانيين واليهود على حد سواء.

أجرى المجمع الانتخابي العربي عملية التصويت على نحو معقول، وعندما أُحصيت الأصوات جاء ترتيب الحاج أمين في أسفل القائمة. وقد اختير الشيخ حسام الدين، الرجل المعتدل والمتعلّم، والمؤهّل لأن يكون فعلاً زعيماً ممتازاً، لمنصب المفتي الأكبر. هنا استبدّ الغضب بأسرة الحاج أمين، وهي من أكثر الأُسر نفوذاً في فلسطين، وشرعت في إطلاق حملة باطلة وعنيفة ضد نتيجة الانتخابات في القدس. وخلال القلاقل تلك، تمكّن إ.ت. ريتشموند، مستشار المفوّض للشؤون الإسلامية والمعادي للصهيونية على نحو مسعور، من إقناع الحاكم السير هربرت صموئيل بتنحية الشيخ حسام من منصبه وإحلال الحاج أمين مكانه. كان السير هربرت توّاقاً إلى استرضاء العرب، فأخذ بنصيحة مستشاره. وكان

قراراً مأساوياً، لأنه منذ تلك اللحظة خبا كل أمل بظهور زعامة معتدلة. انتهج الحاج أمين سياسة متطرفة ومارس نفوذاً كارثياً. في مؤتمر سان ريمو الذي تبنى «إعلان بلفور»، جلس المندوبون العرب واليهود على طاولة واحدة احتفالاً بهذا الحدث. لكن عندما انعقد مؤتمر لندن في شهر شباط/فبراير 1939 في محاولة لتسوية المسألة الفلسطينية، رفض العرب الجلوس مع اليهود تحت أي ظرف من الظروف[50]. وهذا الرفض القاطع للتفاوض مع اليهود كان ضربة مميتة للقضية العربية، كما كان حصيلة عشرين سنة تقريباً من زعامة الحاج أمين. ويُمكننا أن نتبيَّن أي صنفٍ من الناس كان الحاج أمين من سعيه إلى إيجاد حليف في شخص أدولف هتلر، وهكذا نزع الصدقية عن القضية الفلسطينية من خلال ربطها بنظام فاشي.

غير أن هذا لا يعني أبداً أن رد فعل الفلسطينيين كان دائماً يتسم بالعنف. فحتى في حالات الاستفزاز، كان الفلسطينيون قادرين على ممارسة ضبط النفس. وما بين عامي 1921 و 1928، لم يحصل أي عنف من جانب العرب ضد اليهود. وكان عام 1925 بنوع خاص عاماً على المحك. إذ كانت الولايات المتحدة قد أغلقت أبوابها قبل سنة في وجه المهاجرين اليهود. وكانت لهذا الإجراء آثاره المدمِّرة بالنسبة لآلاف اليهود ممن سيبحثون عن ملاذٍ هرباً من هتلر؛ كما سيجعل من فلسطين ملاذاً ضرورياً لهم فوق ما هي عليه فعلاً. في عام 1925، تدفق سيل ضخم من المهاجرين اليهود على فلسطين، قادمين من بولندا بالدرجة الأولى. وكانت هذه بداية موجة الهجرة المعروفة بـ «العاليا» الرابعة، التي أحالت ضاحية «تل أبيب» مدينة كثيفة السكان نسبياً. ومع ذلك كله، لم تصدر أية احتجاجات عربية. في تلك السنة بالذات حضر اللورد بلفور إلى فلسطين لترؤس حفل تدشين الجامعة العبرية. وكان من الجائز أن يُعتبر قدومه هذا استفزازاً متعمَّداً يواجهه العرب بمظاهر العنف. ومرة أخرى، لم يحدث شيء من هذا القبيل. كانت ثمة مؤشرات آنذاك على أن بعض العرب أضحوا يرون اليهود في ضوء جديد لكن سريع العطب، خلاصته أن اليهود هم منبوذو الأمم، ولسوف تنبذهم بريطانيا هي الأخرى في الوقت المناسب.

لقد رأينا أن العنف العربي لم ينعكس دائماً سلباً على قضيتهم مع البريطانيين. وقد بدا من شبه المؤكد تقريباً أن المذابح المروعة التي وقعت عام 1929 كانت من تدبير الحاج أمين: فقد كانت بنظر مختلف المراقبين منظَّمة تنظيماً عالياً يُستبعد معه أن تكون انفجاراً عفوياً للعنف[51]. وربما تكون الحادثة التي وقعت عند حائط المبكى يوم عيد الغفران اليهودي في العام الفائت، أعطت الحاج أمين انطباعاً بحصول تبدّل أكيد في مواقف

بريطانيا، وأنه بات بالمستطاع الآن اللجوء إلى اتخاذ إجراءات أكثر تطرفاً من دون التعرّض لعواقب وخيمة. كذلك كانت الحادثة تُناسب سياسته، سياسة الجامعة الإسلامية، المبنيّة على موضوع حماية الأماكن المقدسة في القدس من اليهود والنصارى. وترك العُنف الذي شهدته مدينة الخليل في آب/أغسطس 1929 ندوباً لا تُمحى على جانبي النزاع، إذ سقط 133 قتيلاً و 339 جريحاً من اليهود على أيدي العرب. وفي قمعها للهجوم، قتلت الشرطة البريطانية 110 وجرحت 232 من العرب[52]. ومع ذلك لم تضرّ هذه الأحداث المروّعة بالقضية العربية لدى البريطانيين وإنْ كانت قد زادت من صلابة التصدي اليهودي للعرب بطبيعة الحال. لقد أقنعت حتى أشد الصهيونيين اعتدالاً بأن لا أمل البتة بأية تسوية سلمية، وأنه لا يُمكن الوثوق بالعرب إطلاقاً.

كانت القيادة العربية قيادة سيئة. فقد ظهرت في الثلاثينيات من القرن العشرين مجموعات أخرى للدفاع عن الوطن مستقلّة عن الحاج أمين. فكان هناك «حزب الاستقلال» الذي أسّسه عوني عبد الهادي عام 1932؛ و «حزب الكتلة الوطنية» الذي أسّسه وقاده عبد اللطيف صلاح؛ و «حزب الإصلاح» الذي أسّسه حسين فخري الخالدي عام 1933؛ و «حزب الدفاع القومي» الذي أسّسه في العام التالي راغب النشاشيبي. في الحقيقة، كانت هذه الأحزاب المختلفة تشق جبهة المعارضة للصهيونية؛ والمآرب الشخصية والنوازع الأنانية كانت وراء توسّع هذه المجموعات وانتشارها. ولم يتوقف لحظة التشاحن والتخاصم فيما بينها لاعتبارات المصلحة العائلية، واستحقت جميعاً قدراً لا بأس به من الانتقاد المرير. وهذا ما فعله الشاعر محيي الدين الحاج عيسى في قصيدته «اجتماع عاصف» التي كتبها عام 1932:

اجتمعوا، لكنهم فشلوا في التفاهم.
لكم يُكثرون من التهجّمات والثرثرة، وهم على ما هم كذَبَة ولا نفع فيهم.

إلى العلن خرجت النوايا الحاقدة والشريرة،
تلك التي طالما ألفوا رضاعتها منذ الصغر.

بعضهم ينصب أفخاخاً لبعض، وبعضهم يسفّه أحلام بعض...
ودائماً ما يختلقون هواجس جديدة.

ومن بينهم من يتظاهر بالإخلاص، وهو في حقيقته مُراءٍ وطمّاع.
إن حالهم هذه تبعث على الأسى. اجتمعوا، ويا ليتهم ما اجتمعوا! [53](*).

(*) هذه ترجمةٌ مُقَارِبة للقصيدة لعدم عثوري على نصّها الأصلي في المراجع المتوافرة لديّ. (م).

بمثل هذه القيادة غير المحترفة والروح غير المنضبطة اللتين أشار إليهما الحاج عيسى في قصيدة أخرى له، كان كل واحد يريد أن يقود ولا أحد يرضى بأن يُقاد. وبالتالي، لم يكن هناك من سبيل إلى تصعيد المقاومة الفعّالة ضد الصهيونية[54]. وسينحو أفراد الجيل الصاعد والناقد باللائمة على آبائهم للغباء الذي أظهروه وجعلهم يضيعون فلسطين. كانت ثورة العرب ضد البريطانيين، على سبيل المثال لا الحصر، نضالاً منافياً للعقل لأنه كان أشبه ما يكون بعضّ اليد التي تحسن إليهم. ولا جدال في أنها بدّدت طاقاتهم ومواردهم. إنما لا بد من التنويه، مع ذلك، أن البريطانيين قدّموا لهم أرضية صلبة للأمل بانتصار قضيتهم، وأن سياستهم السلبية والعنيفة كانت فيما يبدو تعزّز في بعض الأحيان من مناوءة بريطانيا للصهيونية.

على هذه الخلفية العدائية، كان لا بد لطابع الصهيونية من أن يتبدل. إذ لم يعد بإمكانها بعد الآن أن تبقى حركة صوفية خالصة ومُحبَّة للسلام. وهكذا، أسّس الكاتب الروسي فلاديمير جابوتنسكي «اتحاد التصحيحيين الصهيونيين» عام 1923، ويُعتبر هو قبل غيره المسؤول عن عسكرة الصهيونية. كان يقول: «يجب ألا تخيفنا هذه اللفظة اللاتينية: «العسكرية»... فهي الدفاع الطبيعي من شعب لا يملك وطناً ويواجه خطر الإبادة»[55]. لم يكن لدى جابوتنسكي وقت يضيعه في الصهيونية العُمالية. وكان معجباً بهرتزل، ويشاطره رؤيته الأرستقراطية لليهودي الجديد. لكنه كان مثالياً على غرار بن غوريون وإنْ بطريقته الخاصّة. وقد سعى الشباب «التصحيحيون» ممن انتسبوا إلى منظمته «بيتار»، لاكتساب مناقب الـ «هدار»، أي الفروسية. فجابوتنسكي لم يرد أن يكون الصهيونيون مزارعين مُسالمين يفلحون الأرض، بل يريدهم «صليبيين» أُباة، يُظهرون ثقة لا تتزعزع بالنفس، وشعوراً بالكرامة والشرف والعرفان النبيل. عندما كان أعضاء حركة «بيتار» يصلون إلى «أرض إسرائيل»، لم يكونوا ينضمون إلى «الفتح العُمالي» في أحد الكيبوتزات، بل ينخرطون في الخدمة العسكرية لمدة سنتين. لم تكن تراود جابوتنسكي أحلام اشتراكية عن إقامة مجتمع نموذجي؛ بل كل ما يريده هو إنشاء دولة قومية على ضفتي نهر الأردن. كان شديد التأثر بالأيديولوجية القومية الرائجة في أيامه، والتي كانت تشوبها مسحة عنصرية. وهذا ما حمل بن غوريون على تسميته بـ «فلاديمير هتلر» فيما بعد. في عُرف جابوتنسكي، اليهود بحاجة إلى دولة حتى يتسنى لهم الحفاظ على نقائهم العنصري، وبالتالي على روحهم الخلاّقة وكمالهم الفريد.

وحجّته في ذلك أن دولة إسرائيل العتيدة يلزمها جيش؛ ولا جدوى من الانسياق وراء الوهم بأن الفلسطينيين سيُذعنون للمخطط الصهيوني. وهو القائل عنهم: «إنهم ليسوا

رُعاعاً، بل شعب. قد تجدهم في ثياب رثّة نوعاً ما، إلاّ أنهم أحياء بعد. والشعب الحيّ لا يقدّم مثل هذه التنازلات الهائلة إلاّ إذا عدم الأمل تماماً»[56]. وسواء أحبّ العماليون ذلك أم لا، فالصهيونية نشاط استعماري، وما من مستوطنة نجحت في فرض نفسها على الأغلبية الساحقة من سكان البلاد الأصليين من دون قوة. لذا يتعين على اليهود أن يبنوا بدل الكيبوتزات «سوراً حديدياً من الحراب اليهودية... يعجز السكّان الأصليون عن اختراقه»[57]. وتلك هي السياسة الصهيونية المُمكنة الوحيدة تجاه العرب بحسب تأكيده. ومما قاله في عام 1927، السنة التي سادها سلام نسبي:

> هناك قانون حديدي يحكم كل حركة استيطانية؛ قانون لا يعرف أي استثناء؛ قانون ساري المفعول في كل الأزمان وتحت شتى الظروف. إذا أردت أن تستعمر أرضاً مأهولة بالناس فعلاً، يجب عليك أن توفّر حامية من ناحيتك. وإلاّ... يحسن بك أن تقلع عن استيطانك، لأنه من دون قوة مسلحة تجعل من المتعذر مادياً القيام بأي محاولة لتدمير هذا الاستيطان أو منعه، يكون الاستيطان مستحيلاً؛ لا أقول «صعباً» أو خَطِراً، بل **مستحيلاً**... إن الصهيونية مغامرة استيطانية. ولذلك، فإن صمودها أو سقوطها رهنٌ بمسألة القوة المسلحة. من المهمّ أن تبني، ومن المهمّ أيضاً أن تتكلّم اللغة العبرية، لكن من المؤسف أن الأهمّ من هذا وذاك هو أن تستطيع إطلاق النار ـ وإلاّ حريّ بي أن أنفض يدي من العبث بالاستيطان[58].

وسرعان ما كسب التصحيحيون شعبية فائقة في «أرض إسرائيل» وفي الشتات. وتقاطر المتطوعون على «بيتار»، وقام جابوتنسكي متحدياً بتدريبهم تدريباً عسكرياً على جبل الزيتون، تحت سمع البريطانيين وبصرهم. كانت الصهيونية آنذاك تكتسي ملامح «الحركة المكافحة» التي لن تخلعها بعد ذلك أبداً. حتى العماليون صار لهم الآن قواتهم الدفاعية: «الهاغانا»، التي ستطوّر لاحقاً جناحها المغواري: «البالماخ». وتحت تأثير جابوتنسكي، راحت «الهاغانا» تغدو قوات عسكرية محترفة أكثر فأكثر. وبعد وفاته في الشتات عام 1941، سيلعب أتباع جابوتنسكي ومريدوه، كما سنرى لاحقاً، دوراً رئيسياً وحاسماً في خلق دولة إسرائيل. وقد اعتاد جابوتنسكي على القول إن «اليهودا» قد سقطت في الدم والنار، وفي النار والدم ستنهض من جديد. ولقد حقّق أتباعه هذه النبوءة.

لكن كانت للتصحيحية مضاعفات سلبية أخرى. فخلال العشرينيات (من القرن الماضي)، عندما أتاح السلم النسبي «لليبشوف»، أي المجتمع اليهودي في فلسطين، فرصةً لبناء وطنهم القومي، ضاع قدر كبير من الوقت في المشاحنات والصراعات الداخلية. فقد

نشب نزاع ما بين وايزمان وبن غوريون، واحتدم الصراع ما بين العُماليين والتصحيحيين. فقد اتهم جابوتنسكي بن غوريون بالتزلّف إلى البريطانيين، وصرّح بأن اليهود لا قِبَلَ لهم بترف المثالية. فردّ العماليون بنعت التصحيحيين بالفاشيين. واتضح مدى مرارة هذا النزاع عام 1933، عندما اغتيل حاييم أرلوسوروف، رئيس الدائرة السياسية في الوكالة اليهودية، فوق كثبان الرمل قبالة تل أبيب. فاشتُبه باثنين من التصحيحيين بتنفيذ عملية الاغتيال وجرى اعتقالهما، لكن التهمة لم تُثبت عليهما قط.

غير أن الأخبار المريعة الواردة من أوروبا إبّان الثلاثينيات جعلت بن غوريون وأتباعه العماليين أكثر تشدّداً من ذي قبل. فالوضع آخذ بالتحوّل إلى وضع ميؤوس منه، لا سيما على ضوء تخلّي بريطانيا عن الصهيونية. بدا كما لو أن اليهود لم يعد لهم أصدقاء البتة؛ وتراجعت الأحلام ببناء مجتمع اشتراكي نموذجي لتحل محلها رؤية فلسطين كملاذ لأكبر عدد ممكن من اليهود الذين سيُصار إلى إنقاذهم من النكبة التي تلوح في الأفق. حتى العمّاليون صاروا الآن من محبّذي إنشاء دولة عبرية ذات أغلبية يهودية. ومعنى ذلك أن العرب باتوا مبعث تهديد أكثر من أي وقت مضى: «لا أمل لهذه الدولة اليهودية الجديدة بالبقاء، دع عنك بالنمو والتطور، إذا بقي العرب بالكثرة الحالية»[59]. هذا ما قاله الصهيوني العريق مناحيم أُوسيسكين، الذي كان لثلاثين سنة خلت قد أعرب عن خشيته من أن تثير المستوطنات في «أرض إسرائيل» غضباً شديداً لدى «الأغيار». أما الداعية العمالي بيرل كاتزنلسون، فكان أكثر تسامحاً مع الوجود العربي في الدولة العتيدة: «سأكون مستعداً لإعطاء العرب حقوقاً متساوية، إذا تبيّن لي أن أقلية صغيرة فقط ستمكث في البلاد»[60]. وطرح خطة لدولة جديدة لديها استعداد مسبق لحمل الفلسطينيين على الرحيل. وبتعبير جوزيف فايتز، مدير الصندوق القومي اليهودي: «التنمية تعني الطرد». فلو كانت الأرض ملأى بالعرب، فكيف يُمكن بأي حال استيعاب الملايين من اللاجئين اليهود الذين يؤمل بإنقاذهم؟ وكتب فايتز في تقرير له أن ترحيل الفلسطينيين من الدولة اليهودية «لا يخدم غرضاً واحداً فحسب، وهو إنقاص عدد السكان العرب؛ بل يخدم هدفاً ثانياً لا يقلّ عنه أهمية بأي حال، الا وهو إخلاء الأرض المزروعة حالياً من قبل العرب، وإطلاقها للاستيطان اليهودي»[61]. لا بل حلم وايزمان بابتياع مساحات شاسعة من الأرض ما وراء الحدود في البلدان العربية ودفع الفلسطينيين إليها. وأراد من بريطانيا وأميركا أن تضغطا على الفلسطينيين كي يرحلوا بهدوء، ولكن «علينا ـ إذا دعت الضرورة ـ أن نكون مستعدين لتنفيذ ذلك بأنفسنا»[62]، على ما جاء في يومياته.

وعندما اقترحت «لجنة پيل» خطة التقسيم عام 1937، اعترض أناسٌ كثيرون في

بريطانيا على الترحيل القسري لـ 250 ألف فلسطيني من الدولة اليهودية المقترحة، بحجّة أنه لن تكون هناك مساحة كافية من الأراضي القابلة للزراعة لكل هؤلاء الفلاحين المرحَّلين في المنطقة الأقل خصوبة المقترحة للدولة الفلسطينية. وكان أحد الأسباب الكامنة وراء رفض العرب مشروع التقسيم رفضاً باتًّا، اعتراضهم تحديداً على الترحيل القسري. غير أن اليهود وافقوا من جانبهم على خطة التقسيم، وإنْ كانت الدولة البالغة الصغر أصغر من أن تفي باحتياجاتهم. وثمة دلائل على أن الزعماء (اليهود) راودتهم أحلام بتوسيع هذه الدولة اليهودية الضئيلة للغاية. فلمّا سُئل وايزمان ما إذا كان راضياً حقاً عن الدولة الصغيرة، المتواضعة جداً المقترحة في خطة التقسيم، أجاب: «مملكة داود كانت أصغر منها، وتحت حكم سليمان صارت امبراطورية. من يدري؟ العبرة في البداية(*)»[63]. وتحدث بن غوريون بصفاقة أكبر أمام اجتماع صهيوني، فقال: «إنني أحبذ تقسيم البلاد، لأننا عندما نصبح قوة جبّارة بعد إقامة الدولة، سوف نلغي التقسيم وننتشر في فلسطين بأسرها»[64]. وفي العام التالي كتب إلى ابنه قائلاً:

> سوف نجهّز قوة دفاعية متطوّرة، جيشاً نخبوياً. ولا أشك في أن جيشنا سيكون واحداً من أفضل الجيوش في العالم. وعندئذ، لن يمنعنا أحدٌ من الاستيطان في كل أرجاء البلاد بالتأكيد، سواء من خلال التفاهم المتبادل مع جيراننا العرب أو بوسائل أخرى[65].

ويضيف في نص هذه الرسالة، الذي وُضع مؤخراً فحسب في المتناول من غير أن يُقتطع منه شيء: «سوف نطرد العرب ونأخذ مكانهم»[66]. كانت الصهيونية آنذاك آخذة في التحوّل إلى حركة أشد قسوة وأكثر شراسة. وباتت تتطلع بالفعل إلى خيار الطرد، الذي ما كان إلاّ ليصدم المثاليين الشباب في دفعة «الهجرة الثانية». لكن كان عليها أن تتكيّف مع عالمٍ لم يتخيّله أحدٌ منهم في سنوات الحركة المبكرة. والقدرة على التكيّف بلا انقطاع لدى الصهيونية هي أحد مصادر قوتها الكبيرة. فعندما نشبت الحرب بين إنكلترا وألمانيا عام 1939، أي في السنة ذاتها التي صدر فيها «الكتاب الأبيض» الذي صرف النظر عن خطة التقسيم واقترح إقامة دولة فلسطينية مستقلّة، قدَّم بن غوريون دلائل إضافية على مرونته بالقول: «سنخوض الحرب كما لو أنه لا يوجد كتابٌ أبيض؛ وسنحارب الكتاب الأبيض كما لو أنه لا توجد حرب»[67].

ووصل إلى «أرض إسرائيل» في بداية الأربعينيات صهيوني من نمط جديد. إنه مناحيم بيغن، الذي صار فيما بعد رئيساً لوزراء إسرائيل (1977)، وكان قد خَبُرَ اللاسامية

(*) قالها بالفرنسية: C'est le premier pas qui compte. (م).

الجديدة في بولندا والاتحاد السوفييتي. فقد قُتلت أسرته بكامل أفرادها سويةً مع الجالية الصهيونية برمتها، وعددها زهاء 30 ألف نسمة، في مسقط رأسه برست ليتوفسك. كان بيغن واحداً من قلّة قليلة خضعت للتحقيق على يد الجهاز السرّي الستاليني NKVD، من غير أن تنهار. ونجا من معسكر عبودي في الدائرة القطبية. وبعد إطلاق سراحه، سار من فوره إلى «أرض إسرائيل» عبر آسيا الوسطى. كان رجلاً صلباً، مستميتاً، وعاقداً العزم على الانتقام. كما كان متديّناً شديد التدين. وفي عام 1943، تسلّم بيغن، المعجب بجابوتنسكي الراحل، قيادة «إرغون زفاي ليئومي»، الذراع العسكري للتصحيحيين؛ وبعد شهرين فقط، باشر نشاطه الإرهابي ضد الإدارة البريطانية. ولئن تبرأ بيغن نفسه من وصمة الإرهاب، إلا أنه، ورغم شجبه «للقتل»، قام بتفجير مكاتب «دائرة التحقيق الجنائي CID، ومراكز الضرائب، ومبنى الهجرة؛ وزرع قنابل وقاد إغارات قُتل فيها بريطانيون وعرب. وكانت هناك منظمة إرهابية أخرى تُدعى «ليحي»، بقياد أبراهام شتيرن، وسُمِّيت بـ «عصابة شتيرن» من جانب البريطانيين. كان شتيرن قد قُتل عام 1942، لكن إسحاق شامير، الذي صار رئيساً للوزراء في إسرائيل عام 1986، واصل عمل المنظمة من بعده. ولم يخفِ بيغن احتقاره لعصابة شتيرن بسبب الأساليب الفجّة التي كانت تتّبعها: فلم يكن له أي ضلع في عمليات «ليحي»، كتصفية ستة مظليين بريطانيين في أسرّتهم عام 1946. بيد أن المجموعتين ربطتهما علاقات خفيّة في أعقاب اغتيال عصابة شتيرن للورد موين، الوزير البريطاني لشؤون الشرق الأوسط، عام 1944. استفظع بن غوريون و«الهاغانا» تلك الحوادث، وشرعا في حملة لمكافحة كلتا المجموعتين الإرهابيتين بإلقاء القبض على أفرادهما وتسليمهم للسلطات البريطانية. وأثناء تلك الفترة، ازدادت المنظمات السريّة، ولا سيما «إرغون» و «ليحي»، تهوّراً أكثر من أي وقت مضى بفعل اليأس.

وانتهت الحرب المريرة بين «الهاغانا» والمجموعات الإرهابية عندما داهم البريطانيون «الوكالة اليهودية» في 29 حزيران/يونيو 1946، واعتقلوا 2718 صهيونياً. فعقد بيغن عندئذ العزم على التخلّص من البريطانيين مهما كلّف الأمر. وفي 22 تموز/يوليو من تلك السنة، فجّرت «إرغون» جناحاً في فندق الملك داود بالقدس، وكان مقراً للإدارة البريطانية، مما أسفر عن مقتل 91 شخصاً. كان البريطانيون قد اتخذوا قراراً بإحالة قضية فلسطين على الأمم المتحدة، لكنهم كانوا يخشون إنْ هم غادروا أن يدخل العرب ويبيدوا الـ «ييشوف». وفي العام التالي، وكردٍ انتقامي على إعدام البريطانيين ثلاثة إرهابيين يهود، أقدم بيغن، وبعد ساعتين فقط، على شنق رقيبين بريطانيين وتفخيخ جثتيهما. فاندلعت أعمال شغب معادية لليهود في أربع من كُبرى مدن بريطانيا، وأُحرق كنيس يهودي في مدينة ديربي.

إلى ذلك الحين، لم تكن «عصابة شتيرن» أو «إرغون» قد هاجمت بعد أية قرية أو مدينة عربية؛ إذْ كانت هجماتهما على العرب ضيقة النطاق وثأرية في طبيعتها. كانت قرية دير ياسين، القريبة من القدس، قد عقدت اتفاق عدم اعتداء خلال شتاء 1947-1948 مع ضاحية «غيفات شاوول» اليهودية. لكن عندما هوجمت مستعمرتان يهوديتان مجاورتان ودُمِّرتا أثناء القتال الذي اندلع بين العرب واليهود في فلسطين، قررت «إرغون» و «شتيرن» الانتقام لهما. وكان الهدف رفع المعنويات اليهودية وتحطيم الروح المعنوية لدى العرب. كان من المفترض بالمهاجمين أن يحذّروا السكان بمكبرات الصوت بوجوب إخلاء النساء والأطفال والشيوخ، لكن مكبّر الصوت علق في خندقٍ وتُرك وراءهم. أبدى العرب مقاومة شديدة في وجه المهاجمين، حتى إن «الإرغون» اضطرت إلى طلب الدعم من «الهاغانا»، فأُرسلت إليهم سرية من المغاوير، فاستسلمت القرية. وحين عادت سرية «الهاغانا» إلى قواعدها، اندفع رجال «الإرغون» و «ليحي» ينتقمون لرفاقهم الذين سقطوا في المعركة، وعاثوا في القرية نهباً وذبحاً معظم اليوم التالي. يومها ارتُكبت مجزرة بحق 250 رجلاً وامرأة وطفلاً وشيخاً، ومُثِّل بجُثثهم. وقد وصف مئير پاعيل من «الهاغانا»، الذي أُرسل إلى المكان ليتجسّس عما يجري، وصف المشاهد الكابوسية التي شاهدها يومذاك، وأدلى بروايته عن الفظائع المرتكبة في عام 1972. وجّه بيغن تهانيه «على هذا الفتح الرائع... وكما في دير ياسين، كذلك في كل مكان، سنهاجم العدو ونضربه بشدّة. فأنت، يا إلهنا، من اخترتنا للفتح»(68).

إن قصة دير ياسين قصة مهمّة، لأنها أوقعت الرعب في قلوب العرب. وفي 25 نيسان/أبريل 1948، هاجمت «الإرغون» يافا العربية. ومرة أخرى، قاتل العرب ببسالة في بادئ الأمر، لكن كانت تنقصهم الذخيرة الكافية لمواجهة قذائف الهاون «الإرغونية». وحيث إن ذكرى دير ياسين كانت بعد طريّة في الأذهان، فقد ترك جميع سكان يافا تقريباً، وعددهم 70 ألفاً، مدينتهم وأركنوا للفرار. وتبعت ذلك، بطبيعة الحال، أعمال السلب والنهب والتخريب. وعلّق بيغن نفسه على تلك الحوادث قائلاً: إن قصة دير ياسين قد أدّت أعظم خدمة للدولة العبرية؛ لقد خلّصتها من العرب! (69)

في عام 1948، هاجمت خمسة جيوش عربية، كما سبق وذكرنا، دولة إسرائيل المُعلنة حديثاً، وتمّ صدّها جميعاً. وخلال عمليات القتال والتطهير التي تبعت ذلك، فرّ زهاء 750 ألف فلسطيني من ديارهم وصاروا لاجئين، ولم يُسمح لهم بعد ذلك بالعودة قط. كان التفسير الإسرائيلي الرسمي لهذا النزوح الجماعي أن اليهود دعوا العرب للبقاء حيث هم، لكن العرب فضّلوا الأخذ بنصيحة زعمائهم الذين حثّوهم على الهرب. لكن اللاجئين

الفلسطينيين أنفسهم يقولون إنهم اضطروا إلى الهرب خوفاً من بطش «الإرغون». فذكرى دير ياسين كانت لا تزال حيّة في الأذهان. ويدّعي الفلسطينيون أيضاً أن الجنود الإسرائيليين قاموا بترويع العديد من القرى العربية، فكانوا يجمعون الرهائن ويطلقون عليهم النار، كما حصل في قريتي الصفصاف وسعسع؛ وأن بعض العرب طُردوا من قراهم ومُنعوا من العودة إليها إما بسبب تلغيمها أو لاحتلالها من قبل الجنود. وبقي بعض العرب الآخرين لاجئين في وطنهم إلى أن تمّ تجميعهم وطردهم إلى ما وراء الحدود[70].

وكيفما شاء المرء أن يفسِّر أحداث 1948 هذه، فلا جدال في أن إنشاء دولة إسرائيل بات مرادفاً لتاريخ طويل من المعاناة اللاحقة بالنسبة للشعب الفلسطيني. كما أنه أضاف مزيداً من التعقيد على الهوية الإسرائيلية الجديدة. لقد صنعت الصهيونية أشياء عظيمة للشعب اليهودي، فأثبتت أن اليهود ليسوا جبناء رعاديد، أصحاب دين عفا عليه الزمن أو غرباء لا حول لهم ولا قوة. أثبتت أن اليهود رواد أشدّاء، وجنود بواسل، ومزارعون خلاّقون. وقد أعادت دولة إسرائيل اليهودَ ثانية إلى عائلة الأمم على وجه الرسوخ. وبدلاً من أن يراهم اللاساميون مجرد بقايا من العالم القديم، يتصدّر اليهود الآن طليعة التقدّم في الشرق الأوسط. ولا غرو، فدولة إسرائيل من أبرز الإنجازات التي شهدها القرن العشرين، وشاهد حيّ على قوة التفاني وشدّة العزم. وقد تمكّن الصهيونيون من تحويل نظرية عويصة إلى حقيقة واقعة. لكن هذه الصورة الإيجابية لإسرائيل تجدها متلازمة مع صورة أخرى، هي صورة الفلسطينيين المشردين المعذّبين الذين ما زالوا إلى يومنا هذا مصرّين على حقهم في وطنهم. والشعبان مقيّدان معاً بتاريخ من العذاب والعنف، وهو ما فتىء يزداد حدّة وتفاقماً مع الأيام.

لم يخالج الصهيونيون، الذين اقتلعوا جذورهم من أرض الشتات و «هاجروا» إلى «أرض إسرائيل»، أي شك على الإطلاق في شرعية مطالبتهم بالأرض. وقد وجدوا في الصهيونية قوة محرِّرة لهم في الحياة، وتمكّن العديد منهم من إيصال هذه الثقة بالنفس إلى أطفالهم. وخُيِّل إليهم أن «الصابرا»، أي اليهود المولودين في إسرائيل، سوف يُحسّون أنهم في وطنهم أكثر بكثير من آبائهم. وحيث إن الآباء المؤسّسين كانوا على اقتناع بأن الاحتكاك المادي والروحي بالوطن الأم حيوي جداً للهوية اليهودية الجديدة، فقد قرّروا فعلاً أن يُصار إلى تكوين أبنائهم وتنشئتهم بواسطة «أرض إسرائيل» نفسها. فنفوسهم يجب أن تشكّلها هذه الأرض، تماماً مثلما تحرّرت نفوس آبائهم من صدمة الشتات عبر زرع تربتها بكل حدب ومحبة. قرّر المستوطنون، إذن، أن الأرض نفسها هي التي ينبغي أن تربّي «الصابرا»، بحيث تكون «أرض إسرائيل» المحور الذي يدور حوله كل النشاط

التربوي والتثقيفي، وبحيث تتولى طبيعة الأرض نفسها تنبيه وتشكيل أحاسيس الطفل وعواطفه وأفكاره. وعلى هذا النحو، يغدو الوطن جزءاً لا يتجزأ من كينونته وهويته. وهكذا راح الشباب من «الصابرا» يجوبون أرجاء البلاد ما أمكنهم ذلك، يدرسون جغرافيتها ويعاينون نباتاتها وحيواناتها. وهذه الجولات الميدانية أمّنت لهم الاتصال التكويني والخلاّق بالأرض. وحتى الأطفال، أخذوا يقومون برحلات قصيرة إلى أماكن تاريخية مهمّة كقلعة «ماسادا»، حيث آثر المقاومون اليهود الموت انتحاراً على أن يستسلموا للرومان عام 73م. وهذه الزيارة الميدانية إلى «ماسادا» كانت، ولا تزال، نوعاً من «الحجّ العلماني» إذا جاز التعبير. كتب الباحث الإسرائيلي إليعزر شفايد عن هذه الرحلات يقول:

> أي شخص حسّاس للأجواء التي تكتنف هذه الرحلات بوسعه أن يرى أنها ليست مجرد لون آخر من ألوان التسلية والترويح عن النفس. فثمة شيء طقوسي، جدّي ومتسام في الطريقة التي يُحضّر بها المشاركون للرحلة، وكذلك في الرحلة ذاتها؛ ثمة نوع من التهيؤ النفسي والوجداني الذي يضفي على الرحلة طابعاً يكاد يكون شعائرياً. بعبارة أخرى، إن الرحلة الميدانية عمل ذو معانٍ رمزية، بواسطته يُحقق المرء غاية سامية؛ إنها بمثابة ذروة لسيرورة وتحقيق لأمل؛ إنها تُجسّد شيئاً من معنى الحياة برمّته(71).

إنها رحلة إلى جذور الشعب اليهودي، وطريقةٌ للاستحواذ على الوطن. وعلى كل جيل جديد أن يغرز «أرض إسرائيل» في عقله وقلبه أعمق فأعمق. بالفعل، كانت طلعات الحجّ والرحلات أو النزهات سيراً على الأقدام، عمليات مكمّلة لـ «الفتح العُمالي» السلمي. ويتضح ذلك لنا عندما نتذكر أن العرض العسكري في عيد الاستقلال قد استُعيض عنه بمسيرة سنوية يقوم بها المواطنون إلى القدس.

غير أن هذه التربية لم تكن تُحرز نجاحاً مؤكّداً مع كل أفراد «الصابرا». ويشير إليعزر شفايد نفسه إلى أن عدداً لا يُستهان به من «الصابرا» في كل جيل كان يعجز عن مشاطرة الرواد الأوائل يقينهم المطلق. فإسرائيل دولة على شكل حامية عسكرية، وهي قائمة منذ عام 1948 في حالة حصار، شبيهة بما كانت عليه الممالك (الدويلات) الصليبية في القرون الوسطى. وهي مثل الدويلات الصليبية أيضاً دولة حربية، تقف دوماً على أهبة الاستعداد للحرب. فلا عجب، إذن، أن تنتاب بعض «الصابرا» تساؤلات حول موقع إسرائيل في محاولة منهم لاستيعاب وضعٍ في غاية التعقيد. في عام 1948، تلقى أفراد «الصابرا» الشباب هدية رائعة: بلاداً بأكملها برسم الاستكشاف. غير أنهم حيثما ذهبوا، كان ثمة ما يذكّرهم بالأخطار.. وبالأعداء: حدود مسيّجة بالأسلاك الشائكة، ألغام مزروعة، يافطات

تحذير. وكان بوسعهم أن يروا بقايا القرى العربية القديمة. وبعضهم تذكّر أنه لعب مع الأطفال العرب في قراهم قبل 1948. وفجأة اختفت هذه القرى ومعها الأطفال، وهي تنطق بالصدمة المزلزلة التي تعرّضت لها.

أجل، إن الإسرائيليين تتملّكهم مشاعر متناقضة حيال تلك القرى العربية القديمة. وهكذا وجدنا أن ما أثار سخط إسرائيل شاحاك، العالم الإسرائيلي البارز، أن زهاء 400 قرية عربية قد سوِّيت بالأرض بعد حرب 1948: لقد «دُمِّرت **تدميراً كاملاً**، بكل بيوتها وأسياج جنائنها، وحتى مقابرها وشواهد قبورها، بحيث لم يبقَ حجرٌ قائماً بالمعنى الحرفي للكلمة. والزوار يمرّون بها فيُقال لهم: إن هذه كلها كانت صحراء»[72]. لقد وجد شاحاك أن مثل هذه المحاولات لطمس الماضي العربي لبلاده، فضلاً عن بعض الذكريات المزعجة ربما، عملٌ غير أخلاقي. لذلك، كرّس حياته للتوصل إلى فهم نقدي لمشاكل الصهيونية واليهودية. في المقابل، لم يكن موشيه ديان ليجد أية مشكلة على الإطلاق فيما خصّ الماضي العربي هذا:

> جئنا إلى هذه البلاد التي كانت مأهولة من قبل بالعرب؛ وها نحن نقيم دولة عبرية، أي دولة يهودية فيها... قرى يهودية بُنيت مكان القرى العربية. حتى إنكم لا تعرفون ماذا كانت أسماء تلك القرى العربية. وإنّي لا ألومكم على ذلك لأن كتب الجغرافيا تلك لم تعد موجودة. وليس فقط الكتب غير موجودة، بل ولا أثر للقرى العربية أيضاً. ناحلال قامت محل ماحلول، وغيفات محل جبتا، وساريد محل حَنَيْفِية، وكفر يهوشوع محل تلّ شمّان. إنكم لن تجدوا مكاناً واحداً بُني في هذه البلاد لم يكن قبلاً مأهولاً بالعرب[73].

بوسع المرء أن يرى في موشيه ديان ممثِّلاً ممتازاً للنضال الصهيوني. فقد نشأ وترعرع داخل أحد الكيبوتزات، وكان يطيب له القول إنه كان ينوي أن يكون مُزارعاً، لكنه أصبح جندياً بدلاً من ذلك. كان يجمع في شخصه حب الأرض لدى العُماليين والمناقب العسكرية لدى جابوتنسكي. وبوصفه بطلاً من أبطال الحرب، وسياسياً بارزاً لسنوات عديدة، كان ديان صورة مصغَّرة عن اليهودي الجديد: صلب، شجاع، ومكرّس بكلّيته لشعبه وبلاده. والحقّ أن الجيش الذي أعطاه حياته، إنما يعكس بالتأكيد المُثُل العليا العُمالية القديمة. إنه جيش شعبي، العلاقة بين الضباط والجنود في صفوفه علاقة غير رسمية وبعيدة عن الشكليات. فلا تشديد فيه على الرتبة والتراتبية، ولا هوس بالاستعراضات والبزّات النظامية الأنيقة. وهو يذكّرنا من بعض النواحي بالأخوية العسكرية لـ «فُرسان الهيكل» في الدويلات الصليبية، التي كانت تتسم بنزعة مشابهة إلى التقشف الشديد والمساواة الكاملة.

وكان من الأشياء المفضّلة عند ديان، التنقيب عن الآثار على سبيل الهواية لا الاحتراف. وكانت عنده مجموعة ممتازة من آثار العصور القديمة التي عثر عليها بنفسه. وكاد يلقى حتفه ذات مرة أثناء إحدى الحفريات عندما انهارت الحفرة التي كان يُنقِّب فيها وطمرته بالكامل. وقد تحطمت أضلاعه وتأذّى عموده الفقري، وحين سُحب من تحت الردم، كان فاقد الوعي وعلى وشك الموت اختناقاً. إلاّ أن ذلك لم يردعه. وقد اعترف لأحد الصحافيين بعد الحادثة بوقت قصير أن هوسه بالتنقيب عن الآثار إنما هو بحث عن:

> أرض إسرائيل القديمة؛ عن كل ما كانته «ايرتس يسرائيل» القديمة: عن الذين عاشوا فيها في تلك الأزمنة؛ عن نمط حياتهم. إنك لتحسّ أحياناً أن في استطاعتك الدخول إلى صميم حضورهم بالمعنى الحرفي للكلمة. إنهم أمواتٌ بالتأكيد، بيد أنك قادر على ولوج منازل أُناس صامتين، وتشعر بهم، في بعض الأحيان، أكثر مما لو كُنتَ تدخل منازل أُناس أحياء. أحب أن أدسّ رأسي في حفرة عاش فيها أهل «بناي براك» قبل ستة آلاف سنة... أن ألقي نظرة على مطبخهم، وأقلّب بإصبعي الرماد المتروك فيه منذ زمنٍ بعيد، وأن أتحسّس البصمات التي خلّفها الخزّافون القدامى على الإناء[74].

ليس من قبيل المصادفة أن أشهر عالِمَيْن من علماء الآثار في إسرائيل كانا عسكريين مرموقين. الثاني هو يغال يادين، وكان جنرالاً ورئيساً للأركان. وإذا كان الجيش الإسرائيلي رمزاً حياً للمُثُل العليا الصهيونية، فإن علم الآثار هوى فريد من نوعه في إسرائيل. وهذا الهوى الذي يُصيب المحترفين كما يُصيب الهواة سواء بسواء، أُطلق عليه اسم «بولموس»، وهي لفظة تلمودية تدلّ على الجوع الضاري أو الهوس الشديد. ويُعتبر العمل التطوعي بلا أجر في مواقع التنقيب عن الآثار أحد شكلي الخدمة الاجتماعية الرئيسيين اللذين يتطوع لهما الإسرائيليون بأعداد غفيرة. الشكل الآخر هو، وهذا مما له مغزاه الخاص، التطوع للخدمة المحفوفة بالمخاطر في وحدات النخبة التابعة للجيش وفي المستعمرات الحدودية المعرَّضة للخطر[75]. ومن غير العسير على المرء أن يفهم لماذا تجري الأمور هذا المجرى. لقد سبق لفرويد أن ماثل ما بين عملية التنقيب عن الآثار وعملية التحليل النفسي[76]. ففي كلتا المهنتين، ينقّب الناس عن الجذور المحجوبة لكن المهمّة في الماضي، ويكتسبون رؤية جديدة من الداخل وحياة جديدة في سياق العملية. والصهيونية نفسها إنما توصلت إلى مثل هذا الإحياء من خلال التلاقي الخلاّق مع الماضي. ولا يخفى أن العديد من الإسرائيليين يجدون طمأنةً في عثورهم في «أرض إسرائيل» على قرائن تُثبت أن أجدادهم عاشوا فيها حقاً. وقد شرح يغال يادين، الذي كان

مولجاً بالحفريات الكبرى في موقع «ماسادا»، أن هذه الرحلة إلى الماضي لها بُعد شبه ديني. وزعم أنها تُلهم «الصابرا» الشباب على القتال ذوداً عن بلادهم: «فمن خلال التنقيب عن الآثار اكتشفوا «قيمهم الدينية». وفي علم الآثار يجدون دينهم. ويتعلمون أن أسلافهم كانوا في هذه البلاد لثلاثة آلاف سنة خلت. وهذه قيمة بحد ذاتها.. بها يُحاربون وبها يحيون»[77]. وفي الحفر عميقاً من أجل أن يلمسوا جذورهم لمس اليد (واللمس والتناول كانا بنوع خاص موضع حديث مسهب عند موشيه ديان كما مرّ معنا)، يجد «الصابرا» اليقين المنشود. إن علم الآثار نشاط شبه ديني حلّ محل الإيمان القديم، وهو ما يمنح «الصابرا» تلك الثقة المطلقة بأن لهم الحقّ في أرضهم.

والشيء نفسه يُمكن أن يُقال عن ظاهرة الهوس بالنزهات الطويلة سيراً على الأقدام في إسرائيل. فهذه الظاهرة، هي الأخرى، أكثر اتقاداً منها في أي بلد آخر في العالم. وهي تتصل بلا شك بموضوع «الحجّ العلماني» الذي تحدث عنه إليعزر شفايد. بعد عام 1948، تحوّل فتى صغير يُدعى مئير هارزيون إلى ما يُشبه الأسطورة الحيّة في بلاده بفضل نزهاته الجريئة بصورة مدهشة. فكثيراً ما كان يعبر الحدود إلى داخل الأردن(*)، مصطحباً معه شقيقته الصغرى، ويستكشف أماكن مثل أريحا أو منابع نهر الأردن. وفي إحدى المرات اعتُقل هو وشقيقته عندما ضلاّ الطريق إلى داخل الأراضي السورية، ولم يُطلق سراحهما إلاّ بمساعي الصليب الأحمر الحميدة. كانت هذه النزهات خطيرة للغاية: فأن يعبر إسرائيلي ـ يهودياً كان أم عربياً ـ الحدود إلى داخل منطقة عربية كان بمثابة إثم عظيم وجريمة كبرى. وفي إحدى المرّات، اضطر هارزيون إلى قتل جندي عربي. والسبب الذي جعل منه بطلاً شعبياً وجزءاً من أسطورة إسرائيل، كان بالتأكيد رفضه أن يُحصر داخل أسيجة الخصومة والعداء. وأراد أن يبرهن على أن في مقدور اليهود أن يتجاوزوا تلك الحدود والمصاعب. وفي وقت لاحق، صار هارزيون ـ كما بوسع المرء أن يتوقع ـ مغواراً شهيراً في الجيش الإسرائيلي. وكتب موشيه ديان يقول إن «غريزته القتالية وجسارته هما مثلٌ يُحتذى لقوات الدفاع الإسرائيلية جمعاء». كانت شجاعته في وجه المخاطر، لا بل استهانته الكلّية بالخطر، تبدو شيئاً خارقاً. وقيل عنه إنه النسخة الإسرائيلية للمقاتل الهندي في براري الغرب الأميركي، نظراً لاستسهاله قتل العرب أثناء خدمته العسكرية بدم بارد، وبلا ضغينة، وإنما بضربٍ من فوران الفاعلية. وكما أشار عاموس إيلون، فإن لأسطورة هارزيون جوانبها المقلقة، لكن الذين يُصبحون أساطير في حياتهم إنما يصيرون كذلك لأسباب وجيهة[78]. فالإسرائيليون يعيشون في خطر مقيم، ويحدق بهم الأعداء من كل

(*) يُقصد به هنا الضفة الغربية التي كانت يومئذ تحت الحكم الأردني. (م).

جانب؛ واستهانة هارزيون المبكرة بهذا الخطر لعبت دور الأسطورة المُحرِّرة.

بالطبع، لم يذهب كل المتنزهين الإسرائيليين إلى ما ذهب إليه هارزيون. لكن ما كان يلفت النظر قبل الانتفاضة الفلسطينية عام 1987، مدى شعبية التجوال والتخييم في الضفة الغربية. كان ذلك ولا ريب عملاً محفوفاً بكل المخاطر المحتملة؛ وكم من مرة قُتل فيها المتنزهون على أيدي العرب في المناطق المحتلّة. لكن التنزه على الأقدام كان وسيلةً لادّعاء الحق في تلك المناطق، والتأكيد على أنها تعود إلى إسرائيل. إن الإسرائيليين فخورون جداً بجمال بلادهم، وهم عندما يصطحبون ضيفاً أجنبياً في جولة على أرجائها، إنما يفعلون ذلك بطريقة مغايرة تماماً لما نقوم به نحن الإنكليز، مثلاً، لإطلاع الزوّار على مواقعنا التاريخية المشهورة. ثمة نكتة عنّا في لندن، وهي أننا لا نفكر أبداً بزيارة برج لندن أو المتحف البريطاني إلاّ إذا توجب علينا اصطحاب ضيفٍ إليهما. والعكس صحيح في إسرائيل. إن اليهود المولودين في إسرائيل (الصابرا) والإسرائيليين العرب على حد سواء يعرضون بلادهم بحماسة منقطعة النظير ومفعمة بالتبجيل والعواطف الجيّاشة.

غير أن هناك من «الصابرا» من تخامرهم شكوك وتساؤلات عميقة حول حقيقة الوضع. وهذا ما يصحّ بنوع خاص على الأدب الإسرائيلي الجديد. لقد سبق وأُشير إلى أنه لا توجد رواية إسرائيلية جيدة واحدة تُعلي من شأن الحرب وتمجّدها، وهذا ما يُعطي إسرائيل فرادةً استثنائية بلا ريب. والحال أن مزاج أفضل الكتّاب مزاجٌ استفهامي إلى أبعد الحدود ويسبر أغوار المعضلات التي تواجه الدولة اليهودية في العُمق. وحقيقة أن مواطنيهم يقرؤونهم بحماسة منقطعة النظير تُثبت أن أعمالهم تلبّي حاجة فعلية. ولئن كان البعض ينتقدهم على جُبنهم وروحهم الانهزامية، إلاّ أن كثيرين غيرهم يرون أن السبيل لحلحلة هذه المعضلات لا بد وأن يكون القراءة عنها. ولعلّ واحدة من أولى الأعمال الكلاسيكية الإسرائيلية الكبرى، رواية «أيام الزيكلاج»(*) لصاحبها ساميخ يزهار. ما من ريب في أن يزهار شخصٌ متعلق ببلاده، فالكتاب حافل بالوصف القوي والبليغ لمناظرها الطبيعية. وجميع هؤلاء الكتّاب صهيونيون عن قناعة، وإنْ كان كل واحد منهم صهيونياً بطريقته الخاصة، لكنهم يشعرون أن للصهيونية مشاكلها التي يتعيّن على الشعب استطلاعها. والكبت في هذا الصدد خطر جداً. يشعر أبطال «أيام الزيكلاج» أن حبهم لبلادهم عبء عليهم، والخطاب الصهيوني حجر رحى مربوط إلى أعناقهم، وأن لفظة «الوطن» المقدسة كثيرة التطلّب وملتبسة وغير كافية لما يُطالَبون به من تضحيات. وعلى

(*) الزيكلاج: مكان في فلسطين القديمة، لعلّه كان يقع إلى الجنوب من بئر السبع. وقد عاش فيه داود أثناء تواريه عن شاوول. (م).

النسق ذاته، نجد في «حكاية خربة خزعة» التي كُتبت بعد حرب الاستقلال مباشرة، جندياً يصف الطرد بدم بارد للقرويين العرب من بيوتهم ونقلهم على نحو غير إنساني إلى «الجانب الآخر». كان ذلك انكشافاً مرعباً للبطل الشاب. وبكلمات تذكّرنا بـ «رهبة» بن يهودا، يقول البطل: «أحسستُ بانهيار صاعق داخل كياني»[79]. وعندما يتفكّر في مآل القرية العربية التي ابتلعتها مستوطنة يهودية نموذجية، فإنه يعجز عن إيجاد أي شيء إيجابي في هذا النوع من «إعمار» الأرض:

> سنفتتح بقالة تعاونية ومدرسةً وربما كنيساً. وستكون هناك أحزاب سياسية: والكل سيناقش أموراً شتّى. ولسوف تُفلح الحقول، وتُبذر فيها البذور، وتُحصد منها المزروعات، وثمة أعمال عظيمة ستُنجز. مرحى لك يا «خزعة» العبرية! فمن ذا الذي سيتذكر أنه كانت هناك ذات يوم «خربة خزعة» التي طردنا سكّانها وورثناها؟ **حضرنا وأطلقنا النيران وأحرقنا، وفجّرنا، وصددنا، وهجمنا وطردنا. وَيْحي.. ما هذا الذي نفعله هنا؟!**[80]

إن التساؤل الأخير ليس من باب البلاغة أو الخطابة، بل هو أقرب إلى التحدّي منه إلى أي شيء آخر. وحقيقة أن الإقبال على قراءة يزهار كان شديداً في أعقاب حرب 1948، حين كان الناس يحاولون أن يهضموا ما حدث، تُثبت أن الحاجة كانت ماسّة إلى التعاطي بالمسائل التي يطرحها الكاتب. إن لدى الإسرائيليين قدراً غير يسير من المستحيلات التي يتعيّن عليهم التعاطي معها. وقد أصرّوا على جعل المحرقة النازية مكوّناً أساسياً من مكوّنات الدولة اليهودية. والنصب التذكاري للمحرقة في «ياد فاشيم» مزار وطني علماني. وفي «يوم المحرقة» كل عام، يقف الجميع دقيقتي صمت، وحتى السيارات تتوقف تماماً عن الحركة وتطلق أبواقها إحياءً لذكرى الملايين الستة الذين أبادهم هتلر. لقد فهمت إسرائيل بشكل حكيم أهمية إخراج هذه المأساة إلى العلن، حتى لا تتقيّح في أغوار النفس. إنه حدادٌ عام. وبالمثل، فإن إسرائيل بسماحها لهذه الأصوات النقدية لكتّابها بالارتفاع، لا بل بتشجيعها في واقع الأمر، إنما تؤدي خدمة مشابهة.

والروائي الإسرائيلي البارز أبراهام ب. يهوشع مأخوذ، هو الآخر، بالماضي العربي القابع تحت الأرض المُعاد بناؤها، ويُبدي باستمرار شكوكاً حول الصهيونية، ما لها وما عليها. وفي روايته الأولى بعنوان «في مواجهة الغابات» (1963)، نرى البطل، وكان يُعِدُّ أطروحة عن الصليبيين (وهذا مما له أهميته قطعاً بالنسبة لغرضنا) يتسلّم وظيفة حارس لغابة تمّ تشجيرها مؤخراً، وأُريد منها أن تكون واجهة عرض للمشروع الصهيوني. فيجد

نفسه وعلى نحو متزايد مطارداً من قبل شبح القرية التي قامت الغابة على أنقاضها إلى أن يساعد آخر الامر احد القرويين السابقين على إحراق الغابة في ما يُشبه نشوة الانعتاق عبر طقوس القصف والعربدة. إن أبطال وبطلات يهوشع لينتابهم في كثير من الأحيان شعور مزعج بالذنب والقلق الدائم، ويُصابون بخيبة الأمل في مسعاهم إلى تقديم ترضيات، سواء إلى بعضهم بعضاً أو إلى العرب الذين يُقابلونهم. وحين يحفر يهوشع تحت سطح الدولة اليهودية، فهو لا يجد اليقين الذي وجده ديان في تنقيبه عن قطع الآثار. إنه يجد جذور الصهيونية متشابكة بآلام ودمار القرى العربية المنكوبة.

حتى عاموس عوز، الذي قد يكون أروع كاتب انجبته إسرائيل على الإطلاق، لا يشك أحدٌ في صهيونيته المتينة، وهو بالتأكيد لا يتمنى أن تختفي دولة إسرائيل من الوجود. كما أنه «كيبوتزي» حتى العظم، ويعتزّ بالإنجازات التي حقّقتها بلاده، ويتحدّث بإسهاب على وجه الخصوص عن إنشاء «الكيبوتز»، وإحياء اللغة العبرية، وإقامة الجامعة العبرية، وكذلك عن الجيش الإسرائيلي. والإسرائيليون فخورون بالسمعة العالية التي اكتسبها عوز، وكُتُبه تتصدّر دائماً قوائم الكتب الأكثر مبيعاً. كما أن مقالاته تُقرأ على نطاق واسع جداً، ومناقشتها رغبةٌ لا تُقاوم. إنه شخصية وطنية. بيد أن عوز معنيّ جداً بأن تبقى إسرائيل أمينة للتقاليد اليهودية كافة، وأن لا تفقد القيم اليهودية الأساسية من خلال وطنية زائفة أو عنجهية قومية. إنه يشعر بأنه لا بد وأن يكون معنيًّا بالحفاظ على الروح الإنسانية التي هي هبة الديانة اليهودية إلى العالم، ولذلك نراه يُشدّد على ضرورة أن يفحص الصهيونيون موقفهم جيداً، وأن يحاولوا على الخصوص رؤية الأشياء من وجهة نظر العرب. فيجدر باليهود، من دون سائر الشعوب جميعاً، أن يحترسوا من الإغراء بإنكار هوية الآخرين وحقوقهم.

إننا نقف في روايات عوز وقصصه على حب جارف للمناظر الطبيعية، لكننا غالباً ما نجد فيها شيئاً مشؤوماً ومنذراً بالشرّ حول «أرض إسرائيل». فهناك شعور دائم بالخوف والرهبة، بالحصار والحدود. هنالك الأسلاك الشائكة، وخطر الإرهاب العربي؛ وغارات المتسللين على جانبي الحدود؛ وعواء بنات آوى على الهضاب خارج الكيبوتز وكشّافات الضوء المعادية تزرع أجواز السماء بأنوارها. إن أشهر روايات عوز هي رواية «ميخائيلي»(*)، التي نُشرت عام 1968، وصارت بمثابة «الكتاب المعبود» بعد حرب الأيام الستة، على نحو ما غدت قراءة «أيام الزيكلاج» لساميخ يزهار شيئاً لا يُقاوم بعد حرب 1948. كُتبت الرواية قبل عام 1967، وعلى كلٍ فهي تعكس الوضع السائد قبل الحرب. إنّ

(*) ترجمها رفعت فودة إلى العربية بعنوان «حنة وميخائيل». (م).

الصورة قاتمة. بالنسبة لحنة، بطلة الرواية، أورشليم ليست بقعة مقدسة، بل مكانٌ خطر وينذر بالشرّ. حقاً، إنها لا تستطيع الإحساس بالأمان أو بالراحة حيثما حلّت في البلاد، وترى نفسها أبعد ما تكون عن الأمل الصهيوني والثقة الصهيونية بالنفس. وحين تقوم بزيارة أمها للاحتفال معها بعيد الفصح اليهودي في أحد الكيبوتزات في الجليل، يُداخلها أول الأمر إحساس رائع بالحرية والنجاة. فالارتحال شمالاً يعني الفرار من العدو، الذي يتراءى لها أنه يترصدها عند بوابات القدس. ينطلق الباص بسرعة فوق الأرض التي أُعيد بناؤها؛ يتناول الركاب برتقال يافا المشهور، ويبدون إعجابهم بالمناظر الطبيعية بتوقير صهيوني؛ يتحدث رفاق حنّة عن حرب الاستقلال، وعن مشاريع الريّ الحكومية؛ تبتسم حنّة بظرفها المعهود، وتؤكد لهم إيمانها «بكل أشغال الريّ الكبرى»[81]. وفي الكيبوتز، تنضم حنّة إلى حلقة الرقص (الهورا) في أمسية تقليدية من أمسيات لمّ الشمل الإسرائيلي. ولبرهة وجيزة تشعر حنّة كما لو كانت في بيتها وعلى أتمّ انسجام مع بيئتها: «مرحتُ مرحاً صاخباً. انجرفت بعيداً. وشعرت بالانتماء»[82].

> لكن قرابة الفجر، نهضتُ خارجة ووقفت بمفردي على الشرفة في بيت عمانوئيل الصغير. لمحتُ أسلاكاً شائكة. رأيتُ أحراشاً مظلمة. وفجأة أُنيرت السماء. كُنتُ متجهة بوجهي ناحية الشمال. وكان بمقدوري أن أتبيَّن الخطوط الظلّية للبقعة الجبلية: إنها الحدود اللبنانية. ثمة أضواء كابية صفراء اللّمعة آتية من القرى ذات الأبنية الحجرية القديمة. وثمة وديان لا يُمكن الاقتراب منها. وقممٌ ناهضة في البعيد مغطاة بالثلوج. ومبانٍ متوحدة على ذرى التلال لعلّها أديرة أو قلاع. وثمة منفسحٌ من الأرض تنتثر عليه جلاميد الصخر وتخدّده المجاري العميقة. هبّت نسمة باردة، ارتعشتُ لها. وتقتُ إلى الرحيل. ويا له من توق عنيف[83]!

يبدو أن التوق الصهيوني الجارف للعودة إلى «أرض إسرائيل» قد انقلب توقاً إلى مغادرتها. لكننا كنا رأينا أن عوز نفسه لا يتمنى أن يرى شعبه يرحل عن البلاد. وما يحاوله ههنا هو مجرد فحص لبعضٍ من أكثر جوانب التجربة الإسرائيلية بشاعةً.

في القسم الثاني من كتابي هذا، سوف نرى أن الصليبيين كانوا يستلهمون من «قداسة» فلسطين دافعاً لهم إلى بذل جهود تتعدى في الظاهر قُدرة البشر. وسنجد أن العديد من أفكارهم حول الطريقة التي تكون بها هذه الأرض «مقدسة» لتشبه، في الواقع، شبهاً شديداً الأفكار اليهودية المبحوثة في هذا الفصل. لكن الحروب الصليبية ليست بتلك التجربة الفاتنة، بل كانت بالأحرى تجربة موحشة ومروّعة. كان المسيحيون القادمون من

الغرب غرباء في دويلاتهم، ومحاصرين باستمرار من قبل عالم إسلامي معادٍ لهم. وعوز إنما يشير إلى وجه شبه كبير بين التجربة الصليبية والتجربة الإسرائيلية في الشرق الأوسط. فحنّة لا تشعر بالارتياح حيث هي، ولا مراء كذلك في أن الصهيونيين غرباء عن المنطقة. إنها حالة ذهنية ترمز إليها بقوة رؤية حنّة للعالم العربي، القريب جداً، ومع ذلك البعيد جداً. وقد كانت هذه الحالة الذهنية على الدوام جزءاً من التجربة الصهيونية. إن الصهيونية، كالصليبية، تجربة كئيبة ومكدّرة في أغلب الأحيان. وقد رأينا كيف أن صهيونيين شديدي الالتزام من عيار بن يهودا وأهارون غوردون، كانوا يشعرون بأنهم موجودون في عالم غريب عنهم. والعديد من المستوطنين الأوائل كان ينتابهم بشكل حادّ شعور الوحشة هذا، حتى قُدِّر أن 70 بالمئة ممن جاؤوا في «الهجرة الأولى» لم يتحمّلوا الوضع فعادوا من حيث أتوا[84]. كان يصدف أن تقع أنظار المستوطنين الجُدد الواصلين إلى يافا على جمعٍ من الناس ينتظرون المركب ليعودوا أدراجهم إلى ديارهم. وقد تطرقنا في هذا الفصل إلى السُبُل التي توسّلها الصهيونيون لجعل أرض آبائهم «مقدسة» بالنسبة إليهم. ومن دون هذه الأيديولوجية، ما كان باستطاعتهم أن يتحمّلوا التجربة. وحقيقة أن عدداً غفيراً جداً من المستوطنين قد غادروا «أرض إسرائيل»، لتكفي شاهداً بليغاً على شجاعة الذين تمسكوا منهم بالبقاء. ومن الصحيح كذلك القول إن السبب في أن رواية عوز «ميخائيلي» أضحت عملاً كلاسيكياً إسرائيلياً، هو أن الإسرائيليين ما زالوا إلى اليوم يربطون ذهنياً ما بين إحساسٍ حنّة بالوحشة وإحساسهم بأنهم غرباء في بلد أجنبي.

كذلك يشعر عوز أنه لمن الحيوي بالنسبة للإسرائيليين أن ينظروا في قضية العرب، وأن من واجبهم كمنتصرين أن يروا الأمور من وجهة نظر العرب ويحاولوا أن يفهموا تجربتهم. فعلى امتداد روايته هذه، تحوم في رأس حنّة تخيلات عن الأخوين العربيين التوأم: خليل وعزيز، اللذين كانا رفيقيها في اللعب عندما كانت بعد طفلة، لكنها صارت تتخيّلهما الآن وقد تحوّلا إلى إرهابيَّيْن. إنها تراهما في مناماتها يتدرّبان لكي يُدمّرا «أرض إسرائيل». إنما بدلاً من أن تعتبر إرهابهما مصدر رعب لها، ترى فيه عملاً من أعمال الحب، حب البلاد التي ما زالا يُعدّانها بلادهما. إنها تجدهما في أرضهما، كأنهما في بيتهما ومع أهلهما، وهذا ما لا تشعر هي به ولا يُمكن لها أن تشعر به. وهي تقدم لنا نشاطهما كعملٍ من أعمال الاتحاد والتلاحم الذي هو أعمق بكثير من التكوكب القلق والخجول للكيبوتز. إن تفجيراتهما هي توكيدٌ لحب أحدهما للآخر ولـ «فلسطين»، وعملٌ من أعمال الوئام والانسجام:

أربع أذرع رشيقة تمتد. تتناغم فيما بينها كالتناغم في الرقص؛ كالتناغم في الحب. كما لو أنّ الأربع أوْصال لجسد واحد. أسلاك. جهاز توقيت. فتيل. صاعق، مُشعل. مُفجِّر. جسدان يندفعان نزولاً من أعلى التلّة ويبتعدان بخطى خافتة. وعلى المنحدر تحت خط الأفق، ينسلاّن ركضاً، ويتبادلان تربيتة اشتياق. العشب تحت أقدامهما يستوي ليعود وينتصب ثانيةً بعد أن يمرا، كزورق خفيف يشق بحيزومه عباب المياه الهادئة الساكنة[85].

تعرف حنّة حق المعرفة أن الأخوين التوأم هما من مختلقاتها، من بنات مخيلتها: «إنني أُرسلهما. وإليّ يعودان قرابة الفجر. يأتيان منهوكين ودافئين، يتفصّدان عرقاً وزبداً»[86]. إن الإسرائيلي هو من خلق الإرهابي الفلسطيني، وقد انشبك به في اتحاد وثيق يكاد يكون اتحاداً جنسياً. وفعلاً يشير عوز في موضع آخر ـ وهو موضوع شائع جداً في إسرائيل ـ إلى أن الإسرائيلي والفلسطيني مقيّدان بعضهما إلى بعض بعُرى وثيقة، وإحدى هذه العُرى هي عُروة العنف. بيد أنه من الصحيح أيضاً القول إن التجربة الفلسطينية في القومية كانت متقاربة إلى حد بعيد والتجربة الصهيونية. إنها تختلف تمام الاختلاف عن أية قومية عربية أخرى، ويرى عوز وآخرون بأنها، بمعنى من المعاني، من خلق الصهيونية نفسها[87].

يشجب بعض الإسرائيليين أعمال عوز ويهوشع وأمثالهما، لكن آخرين يرون فيها أصواتاً قوية تخدم قضية السلام. إنهم يُعِدُّون شعبهم لصنع السلام، ويتعاطفون مع وجهة النظر العربية، ويحاولون الوقوف على الدور الذي لعبته إسرائيل نفسها في خلق هذه الحالة المأساوية. والحال أنه في السنوات العشرين الأولى لدولة إسرائيل، استمرت مثل هذه الآراء في صعود. فبن غوريون وخلفاؤه بقوا أوفياء، من حيث الأساس، للمُثُل العليا للصهيونية العُمالية. وقد ارتكبوا أخطاء، وكان بعضها فادحاً. لكن قبل حرب حزيران/يونيو 1967، سادت البلاد أجواء الانفراج: بيغن وحزبه، حزب حيروت، كانا في «التيه» سياسياً. والدولة لا تملك وقتاً لهذا الضرب من التطرف الذي تعدّه خَطِراً وسلبياً. فبدأ جيل الشباب ينزع إلى الاسترخاء. وبدا كما لو أن نضال الصهيونية الضاري قد انتهى، ومال بعض الشباب إلى الهزء من المُثُل العليا والمقاصد السامية للآباء المؤسِّسين. صحيح أن أحداً منهم لم يُشكك جدياً بالمبادىء الصهيونية الأساسية، إنما لم يكونوا راضين عن التحدث عنها طوال الوقت. ففي نظرهم، تكاد الـ «تسيونوت» (أو الصهيونية)، تصبح مرادفاً للّغو الأجوف. كان مناخاً من حرية التعبير عن الرأي، وكان الناس فيه مهيأين للنظر في الأمور من وجهة النظر العربية، وكان صنع السلام أمراً ممكناً.

لكن ومنذ حرب 1967، حصل انعطاف واضح نحو اليمين. سوف نرى في الفصل السابع أن روحاً جديدة قد دخلت الصهيونية بحيث صار مناحيم بيغن رئيساً للوزراء عام 1977، وأضحى حزبه ـ بقيادة إسحاق شامير من بعده ـ حزب الوسط حالياً. أما اليسار فيقوده شمعون بيرس، الذي كان يُعتبر في أيام بن غوريون من الصقور. ولعلّ أشدّ ما يُقلق الإسرائيليين، يميناً كانوا أم يساراً، هو اليمين المتطرف الجديد، الذي يحاول على ما يظهر تحويل النزاع مع العرب إلى حرب مقدسة. إن اليمين المتطرف يملك عنصراً دينياً قوياً، وهذا في حد ذاته يزعج الكثير من الإسرائيليين الذين يبقون مخلصين عن عمد للأيديولوجية العلمانية للصهيونية القديمة. فاليمين الجديد يُصرّ على أنه يستلهم المُثُل الطلائعية القديمة؛ لكن مما لا شك فيه أن «رواد» الهجرة الثانية كان سينتابهم الذهول، إنْ لم نقل الذعر، حيال ما يرونه من أحزاب اليمين المتطرف. باختصار، كانوا سيرون فيهم أُناساً مجرّدين من الأخلاق ومشحونين بالتعصب.

اقترف الصهيونيون كمًّا غير يسير من الأخطاء، لكن بدا قبل عام 1967 أن الاحتشام المتأصل في العُماليين والكيبوتزات هو الذي سيسود على الأرجح. فالرغبة في خلق مجتمع العدالة والمساواة، وحمل النور إلى العالم، ومحاربة الطغيان والقهر... كلها كانت ولا تزال أفكاراً مهمّة ويستحيل التخلّي عنها. وما زال هناك إلى اليوم من يعتصم بها. ومما له مغزاه البعيد، أن يتحوّل متطرفون ويمينيون إسرائيليون سابقون إلى مواقف أكثر مسالمةً. وأحد هؤلاء «المهتدين» هو الكاتب والسياسي يوري أفنيري، الذي كان فيما مضى صهيونياً تصحيحياً وعضواً في «ليحي»، لكنه اليوم يرأس أحد أحزاب السلام في الكنيست. إنه منتقد صريح وجريء لأي إجراء معادٍ للعرب تتخذه الحكومة. كما أنه يُساهم في تنظيم لقاءات محفوفة بالمخاطر ومثيرة للجدل إلى حد بعيد بين قياديين إسرائيليين وعاملين في منظمة التحرير الفلسطينية، بغية إشاعة جو من الانفراج بينهم. وصيحته الدائمة هي: على الإسرائيليين والعرب أن يكفّوا عن رؤية بعضهم بعضاً كغيلان. وثمة «مهتد» آخر إلى السلام هو البروفسور يهوشوع هاركابي، الرئيس الأسبق لجهاز الاستخبارات السرية الإسرائيلي، والذي لا يرى اليوم أي أمل للدولة اليهودية ما لم يكن الإسرائيليون مستعدين لتقديم تنازلات جوهرية إلى الفلسطينيين. إن في داخل أيديولوجية الصهيونية العلمانية القديمة ديناميكية ما قمينة بحمل حتى المتشدّدين المتعنتين سابقاً على محاولة رؤية المشكلة من وجهة النظر العربية، فضلاً عن وجهة نظرهم الخاصة. لكن، من دواعي الأسف، أن الروح الجديدة المنتشرة في كل اتجاه في إسرائيل، تخلق الآن مناخاً يجعل أشخاصاً من أمثال عوز وأفنيري وهاركابي يشعرون بأنهم معزولون وغير فاعلين أكثر

فأكثر. وأذكر بالخصوص أن الجانب الديني لليمين المتطرف الحالي يوحي بالخطر الشديد. هناك دائماً طرفان في كل نزاع، والسلام يغدو ممكناً عندما يكون الطرفان كلاهما مستعدين للاعتراف بهذه الحقيقة. لكن ما إن تؤمن بأنّك تُقاتل في سبيل الله ضد أعدائه، حتى لا تعود هناك إلاّ وجهة نظر واحدة؛ وأي شيء يتنافى معها، يغدو بشعاً وشريراً إلى حد فظيع. وهذا ما سأحاول تبيانه بشيء من الإسهاب في القسم الثاني من هذا الكتاب.

أما في النصف الثاني من الفصل الحالي، فأعتزم إلقاء نظرة على المشكلة بمزيد من التفصيل إنما من الزاوية العربية هذه المرة. لقد ذكرتُ آنفاً أن الانعطاف الجديد نحو اليمين في إسرائيل يعود تاريخه إلى حرب الأيام الستة. لكن هناك من يرى أن أولى العلامات على دخول العنصر العدواني في السياسة الإسرائيلية إنما ظهرت قبل ذلك التاريخ بزمن بعيد، حين قرّرت إسرائيل الانضمام إلى الخطة القذرة للاستيلاء مجدداً على قناة السويس.

ـ العرب ـ

في 26 تموز/يوليو 1956، كان من المقرر أن يوجّه الرئيس جمال عبد الناصر خطاباً إلى الأمة عن طريق الإذاعة، ففتح المصريون أجهزة الراديو وكلهم ترقب وانفعال، متأكدين من أن أمراً دراماتيكياً على وشك الحدوث. فخلال السنتين اللتين أمضاهما في سدّة السلطة، دأب عبد الناصر على تحدّي الغرب جهاراً نهاراً. لقد ندّد بحلف بغداد لعام 1955، حين اصطنعت بريطانيا وأميركا حلفاً مناهضاً للسوفييت يضم تركيا والعراق وإيران، وذلك من ضمن مكائد الغرب الداهية للسيطرة على الشرق. وقد ردّ عبد الناصر يومها بأن أبرم صفقة سلاح ضخمة مع الاتحاد السوفييتي كي يتجهّز بها في صراعه مع إسرائيل، التي كانت شنّت غارة كبيرة على المصريين في غزة في وقت سابق من تلك السنة. وفي العام التالي، ألغت الولايات المتحدة بصورة فظّة المساعدات التي سبق أن وعدت بتقديمها لبناء «سد أسوان»، وها هم المصريون يترقبون من رئيسهم أن يردّ. ولم يخبْ أملهم. فإذ تحوّل من التكلّم بالعربية الفصحى إلى اللهجة العامّية المصرية النارية، سخر عبد الناصر من الغرب، وأعلن استقلال مصر عنه، وصرّح بأنه يعتزم تأميم قناة السويس، متسائلاً: أليست هي «قناتنا» التي دفعنا ثمنها حياة 120 ألف مصري؟ إن مصر ليست بحاجة إلى المساعدات الغربية ما دامت تملك مصدر دخل كبيراً كهذا. وأردف بأنه سيدفع لحاملي الأسهم تعويضاً كاملاً، حتى تكون عملية انتقال الملكية شرعية مئة بالمئة، وبذلك تقوم القناة المصرية بتمويل «سد أسوان». ما كان يُمكن لعبد الناصر أن يرسم لنفسه غاية أعظم شأناً من هذه الغاية. حتى خصومه الأشدّ حذراً في العالم العربي فُتنوا

به[88]. فلطالما كانت قناة السويس رمزاً كلاسيكياً للاستغلال الغربي لشعوب الشرق الأوسط. فقد شقّها الأوروبيون خلال الستينيات من القرن التاسع عشر بكلفة زهيدة للغاية، لكن 7 بالمئة فقط من مجموع أسهمها كانت مملوكة للمصريين الذين بالكاد كانوا ينتفعون بها. وبتاميمه القناة، كان عبد الناصر يُخبر أبناء شعبه بلا مواربة أنهم سيتولّون منذ الآن زمام أمورهم بأنفسهم ويمسكون مقدّرات بلادهم بأيديهم. وقفت بريطانيا وفرنسا مشدوهتين، وطار صواب أنطوني إيدن، رئيس الوزراء البريطاني، فراح يرغي ويزبد بكلام مشوّش وغير متماسك[89]. إذ لم يكتفِ هذا الرئيس الشاب والديناميكي بنسف الاعتقاد البريطاني المترسّخ في الأذهان من أن المصريين جنس غبي عاجز عن حكم نفسه بنفسه، بل تجرأ بالفعل على إنكار أن العالم العربي مجرد تابع للمنظومة الغربية، ويُفترض به في هذه الحال أن يخدم المصالح الغربية. أقسم إيدن على أن يحطم عبد الناصر، وتلفّت من حوله بحثاً عن حلفاء.

لا شك في أن معركة السويس كانت انتصاراً عظيماً أحرزه عبد الناصر. وفي وقت لاحق من ذلك العام، شكّلت بريطانيا وفرنسا وإسرائيل حلفاً سرياً لشنّ هجوم مشترك ومنسّق على مصر. وطبقاً للخطة المرسومة، هاجمت إسرائيل الأراضي المصرية في سيناء يوم 29 تشرين الأول/أكتوبر 1956؛ وفي اليوم التالي، عُرض مشروع قرار أميركي على مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة يدعو إلى انسحاب إسرائيل، غير أن بريطانيا وفرنسا مارستا ضده حق النقض (الفيتو)، وأعقبتا ذلك بالهجوم على منطقة القناة في 5 تشرين الثاني/نوفمبر، تحت زعم الفصل بين المتحاربين. لكن هذه الخطوة ما لبثت أن انهارت تماماً بفعل الضغوطات التي مارستها كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي. وهكذا تُركت إسرائيل معزولة ومهدَّدة من قبل القوتين العُظميين معاً. وقد أُجبرت على الانسحاب من سيناء في شهر آذار/مارس 1957، وبعد أن رأت بأم العين كم أن وضعها في الشرق الأوسط محفوف بالمخاطر من غير مساندة قوة عظمى صديقة واحدة على الأقل. هذا العمل المخزي من أوله إلى آخره كان نصراً دبلوماسياً لعبد الناصر: بريطانيا وفرنسا وإسرائيل تلقّت صفعة مهينة، والقناة أضحت الآن تخصّ مصر وحدها.

غير أن انتصار السويس هنا لا بد من أن يُرى على خلفية تاريخ طويل ومؤلم من الاستعمار. فعلى مدى قرن من الزمن أو يزيد، راحت فرنسا وبريطانيا تقيمان المستعمرات لهما في الشرق الأوسط. وقد بدأ ذلك في عام 1830 عندما استولى الفرنسيون على الجزائر؛ وبعدها بتسع سنوات احتلّ البريطانيون عدن. ومع انحطاط السلطنة العثمانية، تواصل التمدّد الاستعماري بشكل لا يرحم: فاحتُلّت تونس عام 1881؛ ومصر عام 1882؛

والسودان عام 1889؛ وليبيا ومراكش عام 1912. وفي عام 1915، أثناء الحرب العالمية الأولى، استجاب الإنكليز للثورة العربية ضد الاتراك بأن وعدوا العرب بمنحهم الاستقلال بعد انتهاء الحرب. لكن الذي حصل، كما رأينا، توقيعُ اتفاقية سايكس ـ بيكو السيئة السمعة في العام التالي، والتي نصّت على تقاسم بريطانيا وفرنسا فيما بينهما الأراضي التابعة للسلطنة العثمانية في الشرق الأوسط. كذلك رأينا المواقف الماكرة التي كانت تُتخذ خلف ستار المواثيق والوعود المغدقة على العرب في تلك الآونة. فلا غرابة، إذن، أن يرى العديد من العرب في دخول بريطانيا وفرنسا إلى الشرق الأوسط وإقامتهما انتدابات ومحميات لهما فيه، مغامرة استعمارية أخرى ليس إلاّ. وهم غالباً ما يُطلقون على عام 1920 اسم «عام النكبة».

لعلّه من الصعب على الغربيين أن يُدركوا المشاكل والمعضلات التي خلّفتها وراءها التجربة الاستعمارية في العالم الثالث. لا ريب في أن المستعمرات كانت من وجوه عدّة مشاريع إيجابية، لأنها حملت التقدم إلى عالم بدائي متخلّف: فالمستعمرون لم يحملوا إلى شعوب البلدان التي حكموها الرفاهية والسلع المادية فحسب، وإنما جاؤوها بقيم تقدمية لائقة أيضاً. صحيح أن السياسات الاستعمارية كثيراً ما كانت تستغلّ تلك البلدان، وأن الإدارة الاستعمارية غالباً ما كانت تزدري بشدة «السكّان الأصليين»، إلاّ أننا لا نجافي الحقيقة إذا قُلنا إن عدداً كبيراً من المستعمرين كان بالفعل أميناً لرسالته في إيصال نور التقدم إلى عالمٍ مظلمٍ بالخرافات والأمراض. بيد أنه تعيّن علينا نحن في أوروبا أن نعيد فحص دورنا في المستعمرات السابقة، وهذا ما ولّد تراجعاً واسعاً عن تلك الأحلام الاستعمارية. لقد شبّه المؤرّخون أزمة الثقة التي عرفتها أوروبا في مرحلة ما بعد الاستعمار بانهيار الأخلاق في أوروبا غداة فشل المشروع الصليبي. وبات العديد من الأوروبيين يدركون ما خلّفوه وراءهم من فوضى شديدة إلى جانب التكنولوجيا العالية ومستوى المعيشة العصري. إن شعوب ما يُسمى بالعالم الثالث ترغب في هذا التقدم، لكنها في حالات عديدة تكره الذين حملوه إليها، لأنها تشعر أن هذه البنية التحتية غريبة عنها إلى حد ما. وثمة العديد من هذه البلدان قد استعجلت التقدم بأسرع مما ينبغي، متخطّية التطوّر المديد الذي أتاح لشعوب أوروبا أن تكون مهيأة للتحوّلات الكبرى في نمط حياتها. كذلك يتعيّن على الأوروبيين أن يُراجعوا كيفية تصرفهم في المستعمرات، ويُجروا إعادة تقييم لتلك القيم القديمة. في بريطانيا، يرسم فيلم «غاندي» والمسلسل التلفزيوني الممتاز «درّة التاج» صورة مؤلمة للغاية للطريقة التي كان يتصرّف بها البريطانيون في الهند. لكن الرواج الذي لقيه كلا العملين يُبيِّن أن الناس لا يُمانعون في النظر إلى ذواتهم القديمة، والتصالح مع تلك المرحلة غير المشرقة من تاريخهم.

إننا ننزع إلى ترديد عبارات من قبيل: «صدمة الثقافة» و «مقطوع من جذوره» أكثر من اللازم، حتى فقدت تلك العبارات وقعها، وباتت عاجزة عن أن تصف وصفاً وافياً ما تُعدّ بحق معضلة حقيقية في كثير من بلدان العالم الثالث التي مرّت بالتجربة الاستعمارية. على كلٍ، إن وصف امرىء بأنه «مقطوع من جذوره» ليصور نوعاً من الموت؛ وثمة أُناسٌ كثيرون في المستعمرات السابقة يشعرون كما لو أنهم معلّقون على نحو بائس بين ثقافتين، لا يجدون أنفسهم منسجمين لا مع ثقافتهم الأصلية القديمة، ولا مع عالم القيم الغربية. وقد شدّدتُ على هذه النقطة بالذات لأنني أعتقد بأنها نقطة حاسمة في أية مقاربة لاستجابة العرب لدور الغرب في تاريخه الحديث، ناهيك عن استجابتهم لإنشاء دولة إسرائيل. إن الحرب المقدسة، هي، في الغالب، استجابة لصدمة أو تجربة مكدّرة كما رأينا. فالصليبيون كانوا قد بدأوا لتوهم بالتعافي من العجز المخيف للعصور المظلمة، فكانت فكرة الصليبية، بمعنى مهمّ جداً، رحلةً نحو ذاتٍ جديدة. كانت الصليبية محاولة من جانبهم للعثور على أنفسهم مجدداً بطريقة جديدة وأكثر نجاعةً. وعلى نسق مماثل، كانت الصهيونية محاولة لخلق «يهودي» من صنف جديد، واستجابة لمعاداة الساميّة في آن. وعلى المنوال ذاته تقريباً، يُمكن توصيف الكثير من الحركات السياسية والدينية الأخيرة في العالمين العربي والإسلامي بأنها محاولات مماثلة للإبلال من التجربة الاستعمارية المكربة، وللعثور على ذاتٍ ليست مصدومة، وليست منسلخة عن ماضيها، وليست مُهانة من خلال تعرّضها للهزء والاحتقار.

كذلك لا بد من أن نضع في اعتبارنا أن أجواء حرية التعبير التي أشاعتها عصبة الأمم، والمبادىء الأربعة عشر (الويلسونية)، وانتشار القوميات الغربية، كلها جاءت لتشجّع بصورة مباشرة الأمم الضعيفة على مقاومة الاستغلال والإذلال. لقد قيل لها بأنها تملك حقاً ثابتاً غير قابل للتصرّف في تقرير مصيرها بنفسها. وقد كانت فرنسا وبريطانيا تُدركان فعلاً، حتى وهما تُنشئان البلدان المنتدبة من قبلهما عام 1920، أنهما ستمنحان تلك البلدان استقلالها في وقت ليس ببعيد. لكن حالما أطلق العرب على هذا التدخل الغربي الجديد في شؤونهم اسم «النكبة»، بمعنى الكارثة، لم يعد ثمة مناص من أن يشعروا بعجزهم أمام عالم أوروبا القوي.

وما كان لهزيمتهم الماحقة على أيدي إسرائيل عام 1948 إلا لتزيد من إحساسهم بالمذلّة. وأخيراً، حين مُنع 750 ألف عربي فلسطيني من العودة إلى ديارهم وكُتب عليهم أن يعيشوا في مخيمات لاجئين مزدحمة بُنيت على عجل، بدا عدم اكتراث باقي العالم بهم مُهيناً فعلاً. ولم يكن من السهل أبداً على الدول العربية الفتية جداً أن تنهض بأعباء آلاف

اللاجئين هؤلاء. فمصر، مثلاً، كانت تواجه مشاكل اقتصادية مخيفة، ولم تكن قادرة على إطعام أو إسكان فقرائها؛ وكانت للبنان مشاكله السياسية الكامنة؛ والنظام البدوي للملك حسين في الأردن كان يُمانع، وإنْ بشكل متذبذب، من استيعاب هذه الآلاف المؤلّفة من النازحين الفلسطينيين. ولم تكن هذه الشعوب هي وحدها من وجد استيعاب النازحين والمهاجرين صعباً؛ ففي نفس الوقت تماماً الذي نزح فيه اللاجئون الفلسطينيون إلى البلدان العربية، جاءت الأعمال العدائية التي أثارها في البلدان العربية إنشاء دولة إسرائيل لتدفع قرابة 600 ألف يهودي إلى الفرار من بلدانهم واللجوء إلى الدولة العبرية. وقد استقبل الإسرائيليون إخوانهم اليهود من البلدان العربية، وبذلوا كل جهد مستطاع لاستيعابهم. وما من شك في أنهم أدّوا عملاً أفضل على هذا الصعيد مما فعلته البلدان العربية لجهة إدماج الفلسطينيين في مجتمعاتها. لكن من الصواب القول كذلك إنّ الطريقة التي عامل بها اليهود الأوروبيون في إسرائيل هؤلاء اليهود الشرقيين قد تركت إرثاً مريراً من الحقد والضغينة خلفها، بحيث نجد اليوم شرخاً عميقاً ما بين اليهود الأشكيناز من أوروبا واليهود السفارديم من العالم العربي. يزعم السفارديم أن الأشكيناز يصبّون جام هزئهم واحتقارهم على تقاليدهم اليهودية الخصوصية، ويحاولون فرض الأيديولوجية الصهيونية الغربية عليهم عنوةً، وقد جعلوا منهم مواطنين من الدرجة الثانية[90]. ليس بالأمر اليسير إدانة اليهود والعرب على السواء للطريقة التي عاملوا بها أولئك اللاجئين التعساء؛ هذه المعاملة التي قد تبدو غير مفهومة أبداً للناس في الولايات المتحدة لكون أميركا تملك تقليداً رائعاً على صعيد استيعاب اللاجئين والأخذ بيدهم إلى حياة رغيدة جديدة، وإنْ كانت الولايات المتحدة قد خذلت بصورة فاجعة اليهود الباحثين عن سبيل للفرار من ألمانيا النازية. كما لا يُشرّفنا أبداً، نحن الإنكليز، أننا عاملنا اللاجئين والمهاجرين ببالغ السوء، وبالتالي لا يحق لنا أن نوجّه أصبع الانتقاد لا إلى اليهود ولا إلى العرب في هذا الشأن.

مع ذلك، أرى من الواجب القول إن الدول العربية كانت تستطيع أن تفعل أكثر بكثير مما فعلت لمساعدة الفلسطينيين، وستطالعنا في الفصل القادم حالة شبيهة إلى حد بعيد حصلت زمن الحملات الصليبية. فحين أنشأ الصليبيون دويلاتهم، فرّ العديد من المسلمين المحليين إلى المدن العربية والإسلامية المجاورة. ولئن أسرف الأمراء العرب حينذاك في إبداء مشاعر التعاطف مع هؤلاء اللاجئين الفلسطينيين القروسطيين، إلاّ انهم لم يفعلوا الشيء الكثير لإغاثتهم ومساعدتهم من الناحية العملية. وبصورة مشابهة للأمس، يشعر الفلسطينيون اليوم بالخذلان من جانب الزعماء العرب الذين إما أهملوا المشكلة، أو جعلوا حياة الفلسطينيين بين ظهرانيهم لا تُطاق. إن الفلسطينيين يُستخدمون في أحوال كثيرة

وقوداً في الحرب الدعائية، وقد استعمل قدر كبير من اللغة الطنّانة الرنّانة في التفجّع على نكبة اللاجئين، في حين لا يصلهم إلاّ النزر اليسير من العون الفعّال. لا بل إن بعض الزعماء العرب أنفسهم يُعارضون إقامة دولة فلسطينية في الشرق الأوسط. فسوريا مثلاً، كانت ولا تزال تعتبر فلسطين جزءاً من بلاد الشام. وكما في العصور الوسطى، غالباً ما يكون الزعماء هذه الأيام منهمكين فوق الحدّ في السعي وراء مآربهم السياسية الأنانية، فلا يُولون القضية الفلسطينية أي اهتمام حقيقي.

مهما يكن من أمر، فإن الحالة المتمثلة في ضياع فلسطين هي التي كان لها تلك الأهمية الرمزية الفائقة في العالم العربي. فالمسألة ليست مجرد مسألة أراضٍ، وإنما يُنظر إليها على أنها إذلال استعماري آخر. فالعرب إما يرون الصهيونية حركةً استعمارية أو يرون إسرائيل أداةً بيد الإمبريالية الغربية. وهذا ما قد يصعب كثيراً على الناس في الغرب فهمه. وفي حين كان بعض الصهيونيين من أمثال هرتزل أو جابوتنسكي يملكون بالفعل رؤية استعمارية للدولة اليهودية، إلا أن أفكاراً كهذه ما كانت إلاّ لتثير حفيظة العماليين الأوائل من «الهجرة الثانية». بيد أن العرب يعتبرون إسرائيل جسماً غريباً غريباً في الشرق الأوسط، ويُنظر إليها عادةً على أنها «وكيل» الولايات المتحدة في المنطقة. وفي ذلك قدر كبير من الصحة، على ضوء المساعدات الهائلة التي تغدقها الولايات المتحدة على إسرائيل. لكن الفكرة هذه لا تُرعبنا، لأن تجربتنا الاستعمارية نحن الغربيين مغايرة بالكلّية. إن الرعب الذي تثيره فكرة إسرائيل بالذات يبدو لنا مبالغاً فيه وهستيرياً. إنما إذا أردنا أن نبدأ بفهم وجهة النظر العربية، فما علينا إلاّ أن نبذل بعض الجهد التخيّلي لولوج التجربة الاستعمارية المُذلّة. والنكبة الفلسطينية تُعرف أيضاً بـ «الكارثة»، وهي لفظة تدل على مجموعة من الأحداث الفاجعة الرهيبة ذات الأبعاد الواسعة جداً.

ولهذا الإذلال الاستعماري منزلة خطيرة في نفوس العرب، تشبه ما للمحرقة في الحياة الروحية لإسرائيل[91]. لا أقصد، طبعاً، أن التجربتين، في حال دُرستا بموضوعية، متساويتان. لكن، وكما نعلم جميعاً، ما قد يكون أمراً تافهاً بنظر شخص، ربما يُمثّل ولا يزال أقصى درجات الإذلال الاستعماري في نظر العرب. ومثلما أصبحت المحرقة موضع سجال تثقيفي في العالم اليهودي، كذلك صارت النكبة الفلسطينية في العالم العربي. في عام 1948، أصدر قسطنطين زُريق مؤلّفه الكلاسيكي «معنى النكبة»، الذي أطلق تقليداً بات يُعرف بـ «علم الكارثة». وفي هذا التقليد، يُنظر إلى الدولة اليهودية كجريمة بحق الطبيعة، كجسم سرطاني في الشرق الأوسط، وكتعدٍ غريب شروره لا تُوصف[92]. وسيأتي معنا كيف أن الناس في القرون الوسطى في أوروبا توسلوا بالضبط هذا النوع

من التخيُّل لوصف المهرطقين الذين كانوا يعيشون في وسطهم. إنّ رد الفعل هذا تعوزه العقلانية قطعاً، إنما سنجد مراراً عديدة في قصتنا هذه أننا لا نتعاطى مع حالات ذهنية عقلانية ومنطقية، بل مع حالات عاطفية وانفعالية؛ وبقدر ما هي حقيقية، بقدر ما يصعب على الغريب التعامل معها.

وكالعادة، يُسعفنا الشعراء والكتّاب ببعض المؤشّرات الدالّة على عمق الأسى الذي تملّك العالم العربي عام 1948. فنستطيع من خلال أعمالهم أن نعي هول الصدمة الرهيبة التي نزلت بالعرب بفعل هزيمتهم الساحقة على أيدي الإسرائيليين. كما تُبيِّن هذه الأعمال بجلاء أن العرب يعلمون جيداً أن سياساتهم ومثالبهم هُم قد ساهمت بقسطٍ في الانتصار الإسرائيلي. كان الشعور بالخزي والعار طاغياً في كل أرجاء العالم العربي. ويتذكّر الشاعر السوداني عبد الله الطيّب، الذي كان يقيم في لندن عام 1948، أن الحياة فقدت كل معانيها بفعل الهزيمة[93]. ومَنْ لم يكن من الطرف المهزوم في حرب كبرى، قد يستخف بشعور المهانة الهائل المتولّد عن الهزيمة. إن الشاعر العراقي(*) عمر أبو ريشة لا يخفي إحساسه بأن الأمة العربية فقدت كل احترام الأسرة الدولية، وذلك في قصيدته «بعد النكبة»:

أمتي! هل لك بين الأمم ... منبرٌ للسيف أو للقلمِ
أتلقّاك وطرفي مطرقٌ ... خجلاً من أمسكِ المنصرمِ
أمتي! كم غصّة دامية ... خنقت نجوى عُلاكِ في فمي
ألإسرائيلَ تعلو رايةٌ ... في حمى المهدِ وظل الحرمِ[94]؟

ويتفجّع الشاعر العراقي عدنان الراوي على هزيمة 1948 في قصيدته: «غفرانك يا رب!»، التي يقول فيها إنه لن يؤمن بهذا العالم بعد اليوم؛ وإنه سينسى أنه يعيش في وطن كان ذات يوم عربياً[95]. فقد فقدت الأمة العربية اسمها وطبيعتها. ومما له مغزاه الخاص هنا، قصيدة للشاعر المصري بدر توفيق بعنوان «رجال في الطريق»، وذلك لأنها تزوّدنا، على ما أظن، بمفتاح يُساعدنا على فهم قساوة قلب العرب تجاه اللاجئين الفلسطينيين. فهو يصف لنا لاجئاً من عام 1948 بأنه رجل عاجز، محني الظهر تحت وطأة العار والندم، وهارب من نفسه ومن الآخرين. ثم ينتبه المصري فجأة إلى أنه إنما ينظر إلى نفسه هو:

سألته عن هويته،
أجابني: زائفة كهويتك!
أليست صورتي صورتك؟

(*) كذا في الأصل والصواب أنه سوري (م).

وأصرّ على أن أرى وجهي في المرآة.
وهناك رأيت صورتي على بطاقة هويته[96].

لعلّ العرب لم يتقبلوا اللاجئين لأنهم كانوا شاهداً حياً وموجعاً على مأزق الأمة العربية جمعاء. وسنجد أنفسنا نفكّر في هذا الضرب من الإسقاط باستمرار في سياق قصتنا عن الحرب المقدسة. في زمن الحملات الصليبية، أنتج المسيحيون في أوروبا صوراً خيالية مشوّهة تشويهاً مخيفاً عن المسلمين واليهود سواء بسواء؛ صوراً لا تمتّ إلى الواقع البشري بصلة، وإنما كانت في الحقيقة إسقاطات لهواجس ومخاوف المسيحيين الدفينة. وقد تكون هذه العملية ذاتها قيد العمل في الشرق الأوسط اليوم. ولئن لم يجعل بدر توفيق لاجئه الفلسطيني مسخاً غير آدمي، لكنه بالتأكيد يُماثل بينهما على مستوى عميق، ويرى في القضية الفلسطينية صورةً عن فقدان العرب لهويتهم. وحتى الفلسطينيون الذين يتبوؤون مناصب رفيعة يُعتبرون، على ما يبدو، «آخرين» و «غرباء»[97] في العالم العربي. وربما كان نوعٌ من الإسقاط لا يزال يعمل على ذلك هنا.

لقد خلق العرب، في الواقع، عالماً خيالياً مشوّهاً لـ «اليهودي»، ويجوز أن تكون هذه «اللاسامية» العربية الجديدة هي الأخرى من نتاج ذلك الإسقاط. إذ لم يعرف العالم العربي أي شكل من أشكال اللاساميّة قبل إنشاء دولة إسرائيل[98]. فإلى عام 1948، كان اليهود السفارديم يعيشون في سلام وأمن في البلدان العربية، ولم يحدث قط أن رأى المسلمون اليهودَ مسوخاً آدمية شريرة على نحو ما فعل المسيحيون. لكن إسرائيل اليوم تُعتبر بمثابة سرطان، وإنشاؤها كارثة. وربما يكون ذلك لأن إسرائيل أضحت إسقاطاً غير عقلاني إنما قوي لشعور الخزي وفقدان الهوية عند العربي، وما إن صارت هذه الصورة المشوّهة لإسرائيل شائعة، حتى تلتها، لا محالة، النزعة اللاساميّة. وأولئك المسلمون الذين يقرأون القرآن يومياً ويحفظونه عن ظهر قلب تقريباً، بدأوا فجأة يطالعون بعيون جديدة تلك الآيات منه التي تتحدث باستخفاف عن اليهود كأعداء للإسلام. المعروف أن تلك الآيات ظهرت عندما كان محمد يُواجه مشاكل مع يهود المدينة، وهي تنطوي على مواقف تختلف كلياً عن آيات أخرى يأمر فيها النبي المسلمين بمعاملة اليهود معاملة لائقة بوصفهم من أهل الكتاب. فبات يُنظر إلى اليهود الآن باعتبارهم أول أعداء الإسلام، لا بل أعداءه الألداء[99]. وهذه اللاسامية «القرآنية»، التي هي غريبة عن الإسلام تماماً مثلما أن كراهية الغرب لليهود غريبة عن المسيحية، أضحت شائعة بين الناس العاديين. وبات حتى الدارسون والمثقفون يفضّلون الرجوع إلى نصوص غربية من طراز «بروتوكولات حكماء صهيون» السيئة الصيت[100]. وإنه لمما يدعو إلى الأسى الشديد حقاً أن يتبنى العرب هذه العادة الغربية

الشائنة. إنها تضعف الثقة بالقضية العربية، وتجعل من الصعب على الإسرائيليين أن يتصوروا أية إمكانية للسلام مع «اللاساميّين الجُدد».

إن اللاساميّة الجديدة جزءٌ من «علم الكارثة»، والجزء المهمّ الآخر من هذا العلم هو الاهتمام الجديد بالحملات الصليبية لدى العرب. فنظراً لمكانتها المحورية في التجربة الأوروبية، كانت الحملات الصليبية وما انفكت تسحر ألباب المؤرّخين الأوروبيين. أما في معظم البلدان الإسلامية، فلم تكن تلك الحملات سوى حوادث حدودية غير ذات شأن. لكن إنشاء دولة إسرائيل دفع المؤرّخين العرب إلى النظر إلى الحملات الصليبية نظرة جديدة تماماً. كانت الحملات الصليبية أول فرصة يتعرّف فيها العرب على ماهية العالم الغربي. فمن دون أي استفزاز، أعلن مسيحيو أوروبا الحربَ على الإسلام، وشنّوا حملة قاتلة على شعوب الشرق الأدنى. فقتلوا وذبحوا ودنّسوا المقدسات وطردوا الفلسطينيين القروسطيين من ديارهم. إن «علم الكارثة» ينظر إلى الصليبيين على أنهم الإمبرياليون الغربيون الأُوَل، وإلى الصهيونيين على أنهم إما صليبيون جُدد أو أدوات في يد الإمبريالية الغربية. ويبدو أن الاستغلال الصليبي الوحشي هو كل ما ينتظره العرب من العالم الغربي[101]. وفي هذا الإطار، فإن الإسرائيليين مباءة شرور ينتمون بحقٍ إلى الغرب الصليبي. وعندما انضمت إسرائيل فعلاً إلى بريطانيا وفرنسا، الدولتين الاستعماريتين، إبّان أزمة السويس، فقد بدا ذلك في حينه دليلاً دامغاً على أطماعها الاستعمارية التوسعية.

على هذه الخلفية من الهزيمة البائسة والإذلال المهين، جاء انتصار السويس مُسكراً إلى أبعد حد. فخُيِّل للناس أن عبد الناصر قد اكتشف طريقة لإيقاع الهزيمة بالقوى الاستعمارية ودولة إسرائيل المرهوبة الجانب. ونمت في كل أقطار العالم العربي الأفكار الناصرية، المحمّلة بشحنة قوية من معاداة الساميّة ومناهضة الغرب. ومصر التي ظلّت حتى ذلك الحين معنيّة أساساً بالقومية المصرية، صارت الآن زعيمة «الأمة العربية». لم يكن بالأمر السهل صياغة أيديولوجية تكون مقبولة وعاطفية بما فيه الكفاية لتجييش العالم العربي ضد الغرب. كان العرب قد اعتادوا على الحكومة الدينية في الإسلام، حيث السياسة والدين لا انفصام بينهما، ووجدوا أن المثاليات العلمانية الغربية غريبة عنهم ومن العسير هضمها. وقد اقترح الزعيم «القومي» الأول، جمال الدين الأفغاني (ت 1897)، حلاً إسلامياً جامعاً (حل «الجامعة الإسلامية») لمشكلة الاحتلال الاستعماري. وأراد أن يستخدم الدين لإحداث نهوض جماهيري، وكانت أفكاره لا تزال تحظى بشعبية واسعة خلال القرن العشرين. لكن الحركات الاستقلالية المتأخرة آثرت الفكرة الغربية الخاصّة بالدولة القومية العلمانية، التي هي غريبة عن الذين ترعرعوا وسط تقاليد الإسلام الموحّد. في عام 1908،

قاد أعضاء جمعية «تركيا الفتاة» ثورة ناجحة في السلطنة العثمانية، وفي أعقاب ذلك مباشرة عقد أعضاء جمعية «العربية الفتاة» أول اجتماع لهم في باريس. وقد وصلت القومية العربية إلى فلسطين بحلول عام 1915، حين أصبح بن غوريون قبل سواه على وعي بها. فكانت هذه القومية العلمانية تذكّر الناس أنهم عرب قبل أن يكونوا مسلمين، وتحثّ العرب جميعاً على الاتحاد معاً في جبهة متماسكة ضد الغرب. وكان للقومية العربية حضور قوي للغاية في سوريا، وخلال الأربعينيات من القرن العشرين، اقترنت برؤية عن بعثٍ عربي عظيم. وشجّع الانتصار الناصري في السويس البعثيين السوريين على دعوة عبد الناصر إلى تشكيل وحدة فورية وكاملة بين مصر وسورية في شباط/فبراير 1958، عُرفت باسم «الجمهورية العربية المتحدة». وفي شهر تموز/يوليو من العام نفسه، أطاحت ثورة في العراق بالمعقل الغربي الأقوى والأفعل في العالم العربي. بدا الأمر كما لو أن العرب ينهضون فعلاً وبكامل القوة والعزم ضد أعدائهم، ووجدت إسرائيل نفسها مطوّقة بقوى معادية لها وشديدة التلاحم فيما بينها.

وكانت لعبد الناصر صيغته الخاصة من القومية العربية، مبنيّة على الموقع الاستراتيجي الفريد لمصر. فكان يرى مصر كمركز لثلاث دوائر من القوى: الدائرة العربية، والدائرة الإفريقية والدائرة الإسلامية. الدائرتان الأولى والثانية لا تتطلّبان تفسيراً، إذا ما أخذنا في الحُسبان موقع مصر بين البلدان الإفريقية وموقعها بين الأقطار العربية؛ أما الدائرة الثالثة فتحتاج إلى شيء من التوضيح. كانت أيديولوجية عبد الناصر علمانية؛ وفي عام 1954، وعلى أثر محاولةٍ استهدفت حياته، عمد إلى قمع «الإخوان المسلمين» المتطرفين. لم يكن عبد الناصر في وارد إقامة دولة إسلامية، لكنه كان مسلماً متديناً، ومقتنعاً بأن الإسلام مقوّم حاسم من مقوّمات الهوية العربية. كان يُداخله شعور قويّ بأن من واجب العرب أن يصنعوا أيديولوجيتهم الثورية العربية المميِّزة لهم، وألا يستعيروا أيديولوجيات أجنبية غريبة عنهم، كالشيوعية أو الاشتراكية الغربية. فلا داعي للالتفات إلى الشرق الشيوعي أو إلى الغرب الإمبريالي، ما دام العرب يجدون في الإسلام عقيدتهم الثورية المميِّزة لهم[102]. وقد خطرت له هذه الفكرة عام 1953 إبان زيارة له إلى المملكة العربية السعودية، وتمحورت حول الحجّ. ففيما هو واقف أمام الكعبة، يتفكّر في شساعة العالم الإسلامي، ترسّخت لديه القناعة بوجوب تسييس الحجّ، ليغدو طاقة سياسية جبارة:

> على صحافة العالم أن تعود إلى أخباره وتستقصيها، لا كسلسلة من الطقوس والأعراف التي تؤدى بغرض تسلية القراء أو إلهائهم، بل كمؤتمر سياسي منتظم يرسم فيه زعماء الدول الإسلامية، وشخصياتها العامّة،

وروّادها في كل مجال من مجالات المعرفة، وكتّابها، وكبار صناعييها وتجّارها وشبابها... يرسمون في هذا البرلمان الإسلامي الجامع، الخطوط العريضة لسياسة أقطارهم وسُبُل تعاونها معاً إلى حين انعقاد الاجتماع التالي[103].

وتحقيقاً لهذه الغاية، أسّس عبد الناصر «المؤتمر الإسلامي» بموافقة من السعوديين، واختير أنور السادات أول رئيس له. كانت رؤية جريئة وتنطوي على إمكانيات جبّارة، لكن المؤتمر انتهى عندما تبنّى عبد الناصر خطاً أكثر ثورية، لم يكن القادة المسلمون الأكثر تقليدية والأشد احتراساً مستعدين لانتهاجه. وهذا ما حتّم أكثر على عبد الناصر أن يشدّد على الوجه الثوري للإسلام، وعلى أن النبي محمد كان، في الأساس، ثائراً؛ فكان أن قُدِّم الإسلام في مصر عبد الناصر بوصفه ديناً يتعارض تعارضاً قاطعاً مع الطغيان، ومُكرّساً لخلق مجتمع العدل والمساواة[104].

وهكذا، بدا عبد الناصر في أواخر الخمسينيات من القرن العشرين في وضعية الجاهز لتكوين اتحاد كونفدرالي قوي من الدول العربية الثورية المتضامنة. لكن إنجاز مثل هذا الاتحاد كان، في الواقع، بالغ الصعوبة في ذلك الطور الشديد الاضطراب على وجه الخصوص من تطور الأوضاع في الشرق الأوسط. فقد شعر العراقيون أنهم ما عادوا بحاجة إلى عبد الناصر بعد أن صنعوا ثورتهم الخاصّة بهم؛ وعمد السوريون تحت وطأة شعورهم بالقهر من جانب المصريين، إلى الانفصال عن الجمهورية العربية المتحدة في أيلول/سبتمبر 1961. وبذا وقف عبد الناصر في منتصف الستينيات معزولاً عن سائر العالم العربي، وإنْ بقي شخصية عالمية بلا جدال: الدول التقليدية والمحافظة كالمملكة السعودية رأت نفسها مهدّدة بخططه لتحديث العالم العربي؛ وسوريا والعراق، وهما نفسهما واقعتان في حالة اضطراب، كانتا ضده. في عام 1966، قاد الجناح اليساري الحركي في حزب البعث انقلاباً ناجحاً في سوريا بقيادة حافظ الأسد، وغدت سورية بذلك دولة تابعة للاتحاد السوفييتي. وقامت سورية في ذلك العام بدعم نشاط الفدائيين في إسرائيل والتجريح بعبد الناصر، ناعتة إياه بالجُبن؛ وانضمت إلى الجوقة الأردن والمملكة العربية السعودية والعراق. ولكي يحتفظ بزعامة العالم العربي ويعيد المصداقية إلى مصر، وجد عبد الناصر نفسه تحت ضغط شديد لإلقاء بادرة تحدٍ على الأقل في وجه إسرائيل. لقد كان توّاقاً إلى تفادي اللجوء إلى ذلك، لعلمه الأكيد بضعف مكانة مصر عسكرياً. لكن بادرة التحدّي التي كانت منتظرة منه، سرعان ما أفضت إلى حرب الأيام الستة عام 1967، وإلى هزيمة عربية ماحقة أخرى.

كانت حرب الأيام الستة هي الوجه المعكوس لحرب السويس. وكان العرب هم من أُذلّوا على يد إسرائيل هذه المرة. فهذه المرة لم تُترك إسرائيل وحيدة بعد أن تخلّت عنها القوى العظمى، وإنما أمّنت مساندة بريطانيا والولايات المتحدة لها قبل شنّ الهجوم. وهذه المرة أيضاً، لم تنسحب إسرائيل من الأراضي التي احتلتها في شبه جزيرة سيناء، والضفة الغربية لنهر الأردن، وهضبة الجولان. وأُسقط في يد العرب مجدداً. في الأعوام التي تلت أزمة السويس، نسجت الولايات المتحدة وإسرائيل فيما بينهما علاقات من نوع خاص، ليست إسرائيل بمقتضاها مجرد دولة تابعة تلعب دور الوكيل للنفوذ الأميركي في الشرق الأوسط، وتُملى عليها السياسات الأميركية في نهاية الأمر. وحيث أن إسرائيل وجدت ظهيراً لها في تلك الدولة العظمى، فقد أضحت محصّنة ضد أي هجوم عربي، فيما تكفّلت الولايات المتحدة بجعلها أقوى من كل الدول العربية مجتمعةً من الوجهة العسكرية. وإذا كان نفوذ كل من بريطانيا وفرنسا قد ضعف في الشرق الأوسط، فقد أخذت الولايات المتحدة مكانهما، وبدا العالم العربي أبعد من أي وقت مضى عن الاستقلال الحقيقي. وكانت لأميركا دولة تابعة أخرى غير إسرائيل هي إيران، والإيرانيون هم أيضاً كانوا يشعرون بالعجز أمام «جلياث» الأميركي. فعندما حاول محمد مصدّق تأميم النفط الإيراني والإطاحة بسلالة بهلوي عام 1953، أُعيد الشاه محمد رضا بسرعة إلى العرش عن طريق انقلاب دبّرته وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية CIA. محمد مصدّق، بطل الاستقلال، انتهى في السجن؛ وعبد الناصر، بطل العالم العربي فيما مضى، لحقه الخزي واهتزّت صورته بفعل الهزيمة في حرب الأيام الستة، وإن استمر الشعب المصري على حبه لزعيمه الكاريزمي. كان على شعوب الشرق الأوسط أن تجد لها سلاحاً أقوى مما تعد به القومية العلمانية، هذا إذا أرادت أن تصون استقلالها. هذا ولسوف يكتشف بعضهم لاحقاً أن الدين هو بالضبط السلاح الذي يلزمهم لهذا الغرض، ومن ثم سيعمدون إلى إحياء فكرة «الجهاد». لكن العرب وجدوا بطلاً علمانياً جديداً عام 1967 في شخص ياسر عرفات، زعيم منظمة التحرير الفلسطينية التي لم يكن قد مضى على تشكيلها وقت طويل. وإنه لمن الأهمية بمكان أن نعطي القارىء نبذة عن هذا الشكل الجديد من الثورة العلمانية في العالم العربي، التي التمست الحلول، ولا سيما للمصاعب الهائلة التي يُعانيها العرب الفلسطينيون.

كان من البديهي أن يُعاني الفلسطينيون، وأكثر من أي عرب آخرين، مرارات كارثة 1948. وأولئك الذين فرّوا من وجه إسرائيل، هم من كابدوا أشدّ الاضطراب النفسي الناجم عن النفي والتشريد. وحسبما يتذكّر أحد النازحين، فقد «تغيّر حالنا من عزّ إلى ذلّ في غضون اثني عشرة ساعة فقط»[105]. وتلك كانت حال الفلسطينيين سواء من استطاع منهم

إيجاد وظائف مُكسبة وحياة مرفهة في العالم العربي، أو أولئك الذين انتهوا إلى مخيمات اللاجئين. مرة أخرى نقول إن المنفى والتشرد تجربتان صادمتان نفسياً، أياً كانت ظروفهما وأحوالهما. فقد وجد الفلسطينيون أنفسهم موضع هزء من جانب إخوانهم العرب في شتاتهم. ففي زمن اتسم بالنزعة القومية الضارية في العالم العربي، كان الهزء على أشدّه بالفلسطينيين بدعوى أنهم باعوا أرضهم لليهود ولاذوا بالفرار. لطالما كان الفلسطينيون أُناساً أعزّة وأُباة، بيد أنهم يكتشفون الآن أنه قد صارت لهم هوية جديدة، هوية مخزية. تتذكّر إحدى النسوة حصة «الإعاشة» الهزيلة التي كانت توزّع عليهم في بداية نفيهم، وتعتبرها رمزاً لهذه المهانة:

> وأتذكّر «إعاشتنا»، تلك الكمية الزهيدة من الطحين التي كنا بأمسّ الحاجة إليها كي لا نموت جوعاً. هذا ما كانه الفلسطيني: إنسان لاجيء، لا احترام له، يستدعيه الآخرون بالإشارة بدلاً من مناداته باسمه، ويصوّره الآخرون كإنسان جبان، رعديد، وإن كان العكس هو الصحيح[106].

ويحتفظ فوّاز تركي، اللاجيء من حيفا، بذكريات مريرة عن حصته من «الإعاشة»، والتي كانت بمثابة إعلان صريح عن الاتكالية وخور العزيمة. إنه يتذكّر يوماً أنه كان وسط حشد من الناس في بيروت يشاهدون عرضاً مُسلياً في الشارع يؤديه رجل وقرده. فكان الرجل يقول للقرد: «أرنا كيف يلتقط الفلسطيني «إعاشته». وقد كنتُ فتى خشناً في الرابعة عشرة من عمري، وتعودت على تحمّل مشاق الحياة في الشوارع، إلا أنني لم أستطع (إزاء ذلك المشهد) أن أحبس ترقرق الدمع من عينيّ»[107]. وكان لمما يُوجع بنوع خاص، الاتهام الدائم بالجُبن. إذ كان الأهلون المحليون يُمطرون اللاجئين بملاحظاتهم الساخرة، ويصوّرونهم كأُناس باعوا «أرضهم» أولاً ثم «ولّوا الأدبار» بعد ذلك. فكانوا يصيحون بهم في الطُرقات: «أين هي أذنابكم؟»، وهي على ما يظهر دعابة سمجة تنطوي على اتهام بالجُبن. وكتب فوّاز تركي يقول: «إنني فلسطيني، ومعنى ذلك أنني دخيل، وغريب، ولاجيء وعالة»[108].

في مثل تلك الظروف المهينة، لا عجب أن يعود اللاجئون بالذاكرة إلى حياتهم في فلسطين بتوقٍ وحنين ملتهبين. وكان من الطبيعي أن يتجمّع اللاجئون من القرية ذاتها ضمن مجموعة واحدة داخل المخيم وعلى نحو يُراد به إعادة خلق القرية المفقودة في فلسطين على أكمل صورة ممكنة. فكانوا يجلسون إلى بعضهم بعضاً، ويستذكرون بلادهم السليبة استذكاراً حيًّا لدرجة أن اللاجئين الذين تركوا فلسطين وهم بعد أطفال صغار أو حتى الذين ولدوا في المنفى، كانوا على اطلاع جيد على كل تفصيل من تفاصيل حياة

القرية قبل 1948. وعلى حد قول أحد النازحين: «في فلسطين، كنا نعيش في الجنة»[109].
إن الكثير من هذه الذكريات لا تخلو من مثلنة وحتى من سذاجة. بيد أننا لا نتعامل هنا مع العقل والمنطق؛ بالإضافة إلى أن هذه الروايات الذهبية عن فلسطين ربما لا تكون أكثر سذاجة (أو مثلنة) من أحلام المستوطنين اليهود الأوائل عن المجتمع النموذجي الرائع الذي سيقيمونه في فلسطين. إن المنفى ليس مجرد وصف جغرافي لمكان وجود الإنسان؛ لقد تمّ التسليم منذ أمد بعيد بأن المنفى حالة ذهنية، وفي كثير من الأحيان صدمة نفسية. وتتذكّر تلميذة صغيرة في لبنان مشاهدتها الفلسطينيين وهم يتحدثون عن بلادهم:

> كانت المحادثة تنتقل رأساً إلى الماضي، وكيف كانوا يعيشون. وحين يتحدثون، كان يُغالبهم البكاء لشدّة تعلّقهم ببلادهم. وكان بوسع من يُجالسهم أن يعرف أكثر عن فلسطين مما لو حضر الاجتماعات، لأنهم عاشوا حياتهم هناك... لكن ما كان يحرّك مشاعري أكثر من أي شيء آخر هو رؤيتهم يجهشون بالبكاء لأن الأرض عزيزة جداً على قلوبهم[110].

وعندما كانوا يتكلمون عن العودة إلى بلادهم، كان من البيِّن أن ذلك ليس أملاً واقعياً. فقد كانوا يتحدثون عن العودة إلى فلسطين كما كانت بالضبط قبل 1948، وإنْ كان لا يخفى عليهم أن بلادهم هي قيد التحوّل يومياً إلى دولة يهودية عصرية، وأن قراهم قد مُسحت بالكامل من على وجه البسيطة[111]. لكن أن تعرف أمراً بصورة منطقية شيء، وأن تتقبّله عاطفياً شيء آخر تماماً.

إنّ الصدمة النفسية العميقة للنزوح والنفي ظاهرةٌ بجلاء في كتابات الشعراء الفلسطينيين، الذين يُشكّل ضياع الأرض موضوعاً دائماً بالنسبة إليهم. فحتى أولئك الذين ينعمون بحياة مريحة ومرفّهة في الشتات، كانوا يرون حياتهم في المنفى حالة شاذّة، ويتوقون للعودة إلى ديارهم، ليس لأسباب مادّية، بل بفعل تطلّعات روحية قويّة. ولنتذكر أن بعض اليهود في الشتات ابتدعوا إيماناً لديهم بأن «الشكيناه»، أو الحضور الربّاني قد ذهب إلى السبي سويةً مع المسبيِّين اليهود. وهذا ما ينمّ عن حدوث انزياح جوهري أو تشرّد ميتافيزيقي على أرضية الواقع بالذات. لا أرغب في عقد مقارنة ما بين نفي الفلسطينيين ونفي اليهود، لكن يبدو أن الأسطورة حول ذهاب «الشكيناه» إلى المنفى، تعبير قويّ للغاية عن الاضطراب النفسي الذي يصيب المنفيّ إلى درجة التأثير في مرتكزات وجوده نفسها. في قصيدة «بحيرة أشجار الزيتون» التي كتبها يوسف الخطيب عام 1957، يُرسل الشاعر رسائل إلى قريته بواسطة الطيور والرياح والنجوم. ويتولاّه الغمّ فعلاً لكونها صارت من الممتلكات الإسرائيلية، وتخبره الريح أن شجرة الزيتون القائمة في

فناء منزله قد ذوت، وأن المنزل نفسه قد غرق في اليأس والقنوط منذ أن تركه. فينظر الشاعر عندئذ إلى منفاه على أنه بمعنى من المعاني موتٌ حيّ، وقدرٌ مكتوب في السماء:

أيا قريتي! قسماً بترابك،
لم نذق طعم الكرى،
ولا غمض لنا جفن من ذكراك،
ولا جفَّ لنا دمع لانقطاعنا عنك.
أبداً نحدِّق في السماء،
نرمق وجهكِ الكئيب...
أوه، كما هو وجهكِ كئيب(*)[112].

إن انقطاعه القسري هذا (عن قريته) يُعد أمراً مخالفاً لطبيعة الأشياء: فمن المستحيل أن يحيا منفصلاً عن أماكن ذكرياته الأولى. وبسبب من نفيه القسري هذا، يكون الوطن ذاته حزيناً وفي طور الاحتضار، بالمعنى الوجداني الحقيقي للكلمة.

جبرا إبراهيم جبرا وُلد في بيت لحم واستقر في العراق بعد 1948، وقد تهيأت له هناك كل أسباب الحياة السارّة والمريحة. وكان شاعراً وروائياً وناقداً بارزاً. لكنه كان يرى الحياة خارج فلسطين صحراء قاحلة. وهكذا نراه في قصيدته «في بوادي النفي» (1953) يحسب جميع الفلسطينيين مهما نعموا بالاستقرار والراحة في المنفى، أُناساً يهيمون على وجوههم دوماً في الحياة التي استحالت قفراً روحياً:

آي أرضنا..

.....

اذكرينا الآن مطوّفين
بين أشواك القفار،
مطوّفين في صمّ الجبال،
اذكرينا الآن في
هُوج المدائن عبر البوادي والبحار،
اذكرينا وملء الأعين منا
غبارٌ لا ينجلي من سرعة الحِلّ والترحال[113].

وتوفيق صايغ الذي درَّس في أرقى الجامعات الإنكليزية والأميركية، لم يكن قد ناهز بعد السادسة عشرة في عام 1948؛ ومع ذلك ظل الحنين إلى فلسطين أحد المواضيع

(*) هذه ترجمة لمضمون القصيدة، وليس هذا بنصّها الحرفي الذي تعذّر عليّ الوصول إليه. (م).

الرئيسية في شعره:

تشقّقت قدماي، أبلاني العراء.
ومقاعد الباركات تركتُ
قرب أضلعي أضلعاً جُدُداً.
نظر لي الشرطة شزراً،
وتجرجرت من مكان لمكان،
مُعدماً إلاّ
من ذكريات طوال النهار لمنزلٍ
كان لي بالأمس
وبالأمس وحسب،
وفي العشايا
من رؤى
لسكناي فيه من جديد(114).

لقد اكتشف الفلسطينيون أن النفي المادي، الجسدي، هو أيضاً انزياح روحي. وليس صحيحاً أنهم كانوا سيستقرّون سعداء في بلدان أخرى لولا مكائد زعمائهم الشائنة، على ما يزعم أعداؤهم. وكقوم سُلبوا مكانهم الشرعي في العالم، هم أقرب إلى الغرباء والدُخلاء؛ وحتى الذين وُلدوا في المنفى يرثون هذا الوضع الشاذّ. ومن هنا يقول راضي صدّوق، المولود عام 1938، إن الجيل الجديد من الفلسطينيين محروم ومجروح شأن أبويه تماماً. ويقول مُخاطباً ابنته رولا المولودة حديثاً (1963): أنت يا بُنيتي عالم قائم بذاته، لكنك شاحبة، مُداسة بالأقدام وشريدة. أنت، يا رولا، غريبة وابنة غريب، مُهان ومطارد(115).

مهما يكن من أمر، فليس جميع الفلسطينيين أُكرهوا على النزوح عن ديارهم. فالفلسطينيون يشكّلون ما نسبته 17 بالمئة من سكّان إسرائيل اليوم، وإنْ كانوا يعيشون كمواطنين من الدرجة الثانية. وفيما شعراء المنفى يسمعون أرضهم تناديهم أن يعودوا إليها، فإن الشاعر العربي «الإسرائيلي» يشاهدها أمامه باستمرار. الشاعر الفلسطيني المعروف، محمود درويش (من مواليد 1942)، يوجّه كلامه إلى بلاده كما لو كانت معشوقته، أو هاجساً لا يستطيع التخلّص منه:

أنتِ أساي وفرحي،
أنتِ جُرحي وقوس قزحي،
أنتِ سجني وحريتي،

أنتِ أسطورتي
والطين الذي منه خُلقت.
أنتِ لي بكل جراحك،
وكل جرح بستان.
....
أنتِ شمسي الغاربة وليلتي المنيرة.
أنتِ مماتي وقبلة حياتي[116].

وفي قصيدة نظمها درويش في أواخر الستينيات، يُقدّم لنا أقوى صورة تعبيرية عن فقدان الهوية الفلسطينية بعد النكبة. إنها قصيدة قصيرة بعنوان «بطاقة هوية»، وهي موجّهة إلى موظف إسرائيلي مُتخيَّل. يتكلم درويش بالنيابة عن جميع الفلسطينيين الذين كانوا قد تحوّلوا آنذاك من الوجهة السياسية إلى مجرد اسم على بطاقة هوية، تخفي واقعاً إنسانياً أكثر تعقيداً بكثير. إن بطاقة الهوية التي يحملها العربي في إسرائيل موسومة بحرف «ب»، وهو مؤشّر ذو مغزى على مكانته الدونية. ويهيمن على القصيدة فعل الأمر: «سجِّلْ»، حيث يطلب الفلسطيني من الإسرائيلي أن ينتبه إلى أن اللغة المفقرة على البطاقة لا يُمكن أن تعبِّر عن واقع الطرف الفلسطيني بتمامه:

سجِّلْ!
أنا عربي
ورقم بطاقتي خمسون ألفْ
وأطفالي ثمانيةٌ
وتاسعُهم... سيأتي بعد صيف!
فهل تغضب؟
....
سجِّلْ!
أنا عربي
أنا اسم بلا لقبِ
صبورٌ في بلادٍ كل ما فيها
يعيش بفورة الغضب.

والنقطة الأخيرة نقطة مهمة. ففي حين يتوق أفضل الكتّاب الإسرائيليين إلى حل سلمي،

نرى الشعراء الفلسطينيين يدعون شعبهم للحرب. فوضعهم لا يسمح لهم بتقبّله من دون احتجاج. والتشكّي والاشتياق لا يكفيان. وتختتم قصيدة درويش بما يلي:

سجِّلْ!
أنا عربي.
سلبتَ كروم أجدادي
وأرضاً كنتُ أفلحها
أنا وجميع أولادي،
ولم تترك لنا.. ولكل أحفادي
سوى هذي الصخورِ..
فهل ستأخذها
حكومتكم... كما قيلا؟!
إذن!
سجّل.. برأس الصفحة الأولى:
أنا لا أكره الناسَ
ولا أسطو على أحدِ.
ولكني.. إذا ما جعتُ
آكل لحم مغتصبي.
حذارِ.. حذارِ.. من جوعي
ومن غضبي!![117]

نفد صبر أفراد الجيل الجديد إزاء سلبية واستسلام آبائهم، الذين أحبوا أرضهم لكنهم خسروها نوعاً ما بأخطائهم هم. وقد سئموا كل الأحاديث عن فلسطين في المخيمات، وأرادوا أفعالاً لا أقوالاً. فشرع العديد منهم بتشكيل مجموعات وطنية غايتها استرجاع فلسطين، وصار البعض منهم «فدائيين»، أي مقاتلين في سبيل الحرية، وشنوا غارات على الأراضي الإسرائيلية بهدف مهاجمة المستوطنات. وخلال السنوات السبع الأولى من وجود الدولة العبرية، قُتل 1300 يهودي في الغارات العربية[118].

ورداً على هذه العمليات، أخذ الكومندوس الإسرائيلي، بقيادة الجنرالين موشيه ديان وأرييل شارون، يشنّ غارات انتقامية على الأراضي العربية. وشرح ديان العقيدة العسكرية الجديدة للضربات الانتقامية ضد الأهداف المدنية عبر الحدود على النسق التالي: لن تتحرك الحكومات العربية لكبح جماح «الفدائيين» إلاّ إذا أدركت أن «سرقة بقرة واحدة من رامات

هاكوفيش سوف تؤذي قلقيلية (داخل الأراضي الأردنية)، وأن قتل يهودي واحد في رُحاما سوف يُعرّض سكّان غزة للخطر»[119]. وفي هذه الحرب المريرة من الضربات والضربات المعاكسة، وجد الإسرائيليون والفلسطينيون أنفسهم أسرى دوامة من العنف، اتخذ أبعاداً وحشية لدى كلا الطرفين. وكان للغارات الانتقامية الإسرائيلية أثرها في دفع لبنان والأردن وسورية، التي عانت شعوبها كذلك، إلى مكافحة القوة الوطنية الفلسطينية مكافحة شديدة. لقد شعرت تلك البلدان أن الفلسطينيين يزجّون بالدول العربية في نوعٍ من المواجهة مع إسرائيل يحرص بعض القادة العرب على تفاديها. وربما فيما عدا سورية، بدأت الدول المضيفة للاجئين بضبط الأمن في المخيمات بيدٍ من حديد. وطُلب من الفلسطينيين أن يوقفوا كل أوجه نشاطهم لتحرير أرضهم، و «ترك الأمر للجيوش النظامية العربية»[120]. لكن الإجراءات الصارمة الجديدة كانت شديدة الإذلال بحيث زادت الفلسطينيين عزماً وتصميماً. ويتذكّر أحد اللاجئين، وكان يتعلّم في مدرسة تابعة للمخيم في لبنان، كيف كانت دوريات الجيش اللبناني المسلحة تطوف المخيمات في الأيام التي يُحتفل فيها بالأحداث الفلسطينية الوطنية:

> في تلك الأيام، كانوا يجعلون تلامذة المدارس يسيرون في طابور طويل، يبعد فيه التلميذ عن زميله ثلاثة أو أربعة أمتار، وكان يُحظر عليهم التحدث معاً. وعندما نبلغ شارعنا، كان كل واحد منا يتجه رأساً صوب بيته ويمكث فيه. لم يكن يُسمح لنا بالاستماع إلى «صوت العرب» من القاهرة، أو إذاعة دمشق. وكان الجنود يملأون المخيم طوال الوقت، واعتادوا أن يتنصتوا عبر النوافذ لمعرفة إلى أي المحطات الإذاعية نستمع. فيما كان الناس يضعون بطانيات على النوافذ ليمنعوا تسرّب الصوت إلى الخارج[121].

في مؤتمر القمة العربية المنعقد في القاهرة عام 1964، حاول الزعماء العرب استرضاء الفلسطينيين بإنشائهم «منظمة التحرير الفلسطينية»، لكن الهدف من ذلك كان تكميم الوطنية الفلسطينية وإدامة التحكّم بالحركة. فاختاروا رئيساً للمنظمة أحمد الشقيري، الذي أثبت بما يُشبه التأكيد عدم فعاليته وحتى عدم كفايته. ويُقال إن نقائصه هذه كانت بالذات السبب الذي حدا بعبد الناصر إلى اختياره. وقد اعتبر معظم الفلسطينيين منظمة التحرير الفلسطينية التي يرأسها الشقيري عديمة الجدوى، واستمروا بالانتساب إلى المنظمات القديمة، ولا سيما منظمة «فتح» التي أسّسها ويقودها ياسر عرفات.

كثيراً ما يُنظر إلى عرفات في الغرب على أنه إرهابي، ولا شيء غير ذلك. أما في

العالم العربي نفسه، فصورته مختلطة إلى أبعد حد. بعض الفلسطينين يعتبرونه ثعلباً ماكراً ومحنّكاً في السياسة، لكن تعوزه الجاذبية المطلقة التي يمتلكها زعماء فلسطينيون آخرون، مثل الراحل عصام السرطاوي. فشأنه شأن الزعماء الثوريين الآخرين، يُعاني عرفات من صلته بالإرهاب، حتى وإنْ كان شخصياً يرى أن أعمال الإرهاب الفردية، كغارات «الفدائيين» مثلاً، لا جدوى منها. إنها فقط ترصّ صفوف الإسرائيليين وتجعلهم يلتفّون بقوة أكبر حول زعمائهم. وفيما أنا عاكفة على كتابة هذه الصفحات، حمل عرفات منظمة التحرير الفلسطينية على نفض يدها من الإرهاب، خلافاً لنصيحة بعض زملائه. في الأيام الأولى لمنظمة «فتح»، كان عرفات يستمد التشجيع من تحرير الجزائر بواسطة حرب العصابات. وبدلاً من مهاجمة المدنيين، كانت «فتح» تناوش القوات الإسرائيلية على الحدود لإضعاف آلة الحرب المهولة التي تمتلكها إسرائيل. ثانياً، اعتزم عرفات أن يعيد بناء الهوية الفلسطينية المحطمة بواسطة البرامج التثقيفية والسياسية. فلم يكن يتوقع نتائج سريعة، بل تكهّن بأن نضاله سيكون طويلاً وصبوراً.

لكن كانت هناك منظمات فلسطينية أخرى إلى جانب «فتح»، وقد نبتت تلقائياً وفي استقلالٍ تام عن بعضها بعضاً، على شاكلة أولى المجموعات الصهيونية التي ظهرت في روسيا. وثمة منظمتان منها تستحقّان أخذهما على حدة وإيلاءهما دراسة خاصة. وعلى غرار الصهيونية العُمالية، التمست هاتان المنظمتان حلاً ماركسياً للمسألة الفلسطينية. إذ إن وطنية عرفات البسيطة كانت، في نظرهما، غير وافية بالمراد، وتتجاهل مشاكل العالم العربي التي هي بأمسّ الحاجة إلى حلول. فالنكبة الفلسطينية ليست غلطة اليهود وحدهم، بل تعود كذلك إلى عيوب خطيرة في بنية المجتمع العربي. وكان من رأي جورج حبش، مؤسّس «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين»، أن تحرير فلسطين يجب أن يكون جزءاً من ثورة تعمّ العالم العربي كله، وأن على الجبهة الشعبية أن تتصدى للأنظمة العربية علاوةً على إسرائيل. وانشقّ نايف حواتمة عن الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ليؤسّس منظمة أكثر تطرفاً وأشد طموحاً بعد، فكانت «الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين». وقد ذهبت هذه الأخيرة إلى أن النضال الفلسطيني جزء لا يتجزأ من الثورة العالمية ضد الرأسمالية والامبريالية. وليس اليهود مجرد أذناب للامبريالية، بل هم أنفسهم ضحايا للبنى الاجتماعية السيئة. وكان هذا بالضبط الاستنتاج الذي توصل إليه صهيونيون من أمثال بن غوريون وبِر بوروشوف قبل خمسين سنة. كانت الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين أول منظمة عربية تعترف بوجود دولة إسرائيل، وإنْ كان هذا الاعتراف سلبياً. ووجدت هاتان المنظمتان صعوبةً واضحة في الحصول على أي دعم كان في العالم

العربي؛ والدولة الوحيدة التي محضتهما الدعم والتأييد، كانت سوريا التي تُشبه اشتراكيتها العنيفة المناهضة للامبريالية إلى حد بعيد اشتراكيتهما. فشجعت سوريا «الفدائيين» على شنّ غارات ضد إسرائيل انطلاقاً من الأراضي السورية، حتى وإن كان معنى ذلك تعرّضها لردود إسرائيل الانتقامية. وأكّدت أن ذلك هو الموقف الممكن الوحيد بالنسبة لأي نظام حكم عربي، وراحت تقرِّع الدول الأكثر اعتدالاً على ريائها. وفي عام 1967، لم يكن عبد الناصر في بادئ الأمر يرغب في الحرب، لكن سوريا مارست ضغطاً شديداً للغاية على مصر بحيث أُجبرت على دخول الحرب التي سعت قصارى جهدها لتتجنّبها، عسى أن يتيح لها ذلك الاحتفاظ بزعامتها.

جاءت حرب الأيام الستة لتُشكّل مهانة أكبر للعرب من هزيمتهم عام1948، وعمّ جو من اليأس المستجدّ العالم العربي بعد انتصار الجيش الإسرائيلي في تلك الحرب. فإسرائيل لم تدحر الجيوش العربية في غضون ستة أيام فحسب، وإنما احتلت كذلك مناطق استراتيجية تعود إلى سوريا على مرتفعات الجولان؛ وانتزعت الضفة الغربية من الأردن (الذي انضم هو الآخر إلى الهجوم السوري)؛ ومن مصر، استولت على قطاع غزة والقسم الأعظم من شبه جزيرة سيناء. وعلى الرغم من الإيعاز الصريح من الأمم المتحدة لإسرائيل بوجوب إعادة تلك الأراضي إلى العرب بمقتضى القرار 242[122]، إلا أنها لم تبدِ قط ما يدلّ على نيتها الانسحاب، لا بل كرّست احتلالها العسكري لتلك المناطق الشاسعة. وهذا ما زاد العرب اقتناعاً بنظرتهم إلى إسرائيل كقوة استعمارية توسّعية وعدوانية، قادرة فيما يبدو على تحدّي القوانين التي يُفترض بسائر العالم أن يحترمها؛ ومع ذلك، لم يفعل العالم شيئاً حيالها مرة أخرى. ومجدداً حدثت موجة نزوح جديدة للاجئين الفلسطينيين: ثمة 400 ألف فلسطيني تركوا الضفة الغربية واستقرّوا في مخيمات في الأردن، وكان البعض من هؤلاء قد نزح من دياره في نكبة 1948. فلا عجب أن نرى تصميماً وعزماً جديدين لدى المنظمات الثورية الفلسطينية. فقد أثبت الزعماء العرب بما لا يدع مجالاً للشك أنه لا جدوى على الإطلاق من انتظار الفلسطينيين الجيوشَ العربية كي تحرر لهم وطنهم. فعليهم أن يأخذوا أمورهم بأيديهم. وحين أُرغم أحمد الشقيري على الاستقالة من زعامة منظمة التحرير الفلسطينية في كانون الأول/ ديسمبر 1967، بعدما فقد صدقيته تماماً لارتباطه بالدول العربية، سيطرت المجموعات الفلسطينية على الحركة. ومنذئذ فصاعداً، ستكون منظمة التحرير الفلسطينية عبارة عن ائتلاف من مجموعات مختلفة ذات أيديولوجيات متباينة على نحو مُعلن، ولئن كان يعني ذلك ضعف الحركة من جرّاء تنوّعها، إلا أنها اتسمت بميزة قوية كبرى جعلت منها

حركة أساسية بالنسبة للشعب الفلسطيني بعد طول مهانة وإذلال. إنها الآن حركته الخاصة، وصارت له، على الأقل، زعامته المستقلّة، وخطا الخطوة الأولى على طريق التحرّر من وصاية العالم العربي عليه.

في شهر آب/أغسطس من السنة التالية، كان العالم العربي على موعد مع بطل جديد. فقد اجتازت كتيبة من القوات الإسرائيلية نهر الأردن ودخلت الأراضي العربية للقيام بغارة انتقامية على «الفدائيين» في الأردن. غير أنها واجهت هناك قوة مشتركة من رجال «فتح» والأردنيين، الذين تمكنوا من مقاومة الغزاة لمدة اثنتي عشرة ساعة وإجبارهم على الانسحاب. كما نجحوا في تدمير بعض المدرعات والطائرات الإسرائيلية. كان العرب يومذاك بقيادة ياسر عرفات. ومن السهل علينا أن نفهم لماذا شكّل هذا الانتصار الجزئي حدثاً ذا أهمية استثنائية بالنسبة للعالم العربي وللفلسطينيين، حتى وإنْ لم يُصنِّف الإسرائيليون «معركة الكرامة» [كما صارت تُعرف تلك المواجهة فيما بعد] كحادثة ذات أهمية خاصة. كانت معركة الكرامة حدثاً حاسماً وتكوينياً بالنسبة للفلسطينيين، تماماً مثلما كانت «غزوة بدر» بالنسبة للنبي محمد والمسلمين الأوائل عام 624. وبفضلها اكتسبت آفاق العودة، التي كانت حتى ذلك الحين أسطورة ليس إلاّ، واقعاً جديداً. وفوق ذلك، كان لمعركة الكرامة إسهامها الحاسم في تطوير أيديولوجية منظمة التحرير الفلسطينية الجديدة. ويجدر بنا هنا التفكّر في أوجه الشبه بينها وبين موقعة بدر. ففي أعقاب تلك الموقعة، أضحت احتمالات العودة إلى مكة حقيقة واقعة؛ وبعد بدر، تبنّى الإسلام «الجهاد»، لأن النصر اقنعه بأن الله يقف إلى جانب المسلمين. ومع ذلك، فإن محمداً عندما استولى على مكة، فإنما فعل ذلك عن طريق الحجّ المُسالم ومن دون إراقة دماء. في عام 1968، أصدرت منظمة التحرير الفلسطينية ميثاقها الذي ألزمت فيه كل أعضائها بمحاربة إسرائيل إلى أن يتمّ تحرير فلسطين بأكملها. إلاّ أن معركة الكرامة حدت بمنظمة التحرير الفلسطينية إلى التخلّي عن الحل العربي القديم لمشكلة الشرق الأوسط. فقد خلا ميثاق المنظمة من أية إشارة إلى رمي اليهود في البحر. فلم تنتهِ المعركة بدوغمائية متعطشة للدماء، وإنما انتهت بسؤال. وقد شرح الدكتور عصام السرطاوي تلك التجربة على النحو التالي:

> قبل «الكرامة» كنا نعيش في حلم، حلم «العودة»: العودة إلى فلسطين القديمة، إلى بيوتنا، إلى حقولنا، وهلمّ جرّا. كنا نتطلع إلى فلسطين الماضي، فجاءت «الكرامة» لتمنح الفلسطينيين آفاق الأمل. بعد «الكرامة»، صار الانتصار من جديد أمراً ممكناً للفلسطينيين، وعندئذ رأينا الإسرائيليين لأول مرة (وإني

أتحدث هـهنا من وجهة نظر جماعية، ومن زاوية علم النفس الجمعي)؛ وسألنا أنفسنا: ماذا ننوي أن نفعل بهم؟[123]

في ميثاق منظمة التحرير الفلسطينية، أوضح الفلسطينيون أنهم سيكتفون بالموجود من الإسرائيليين، وأنهم سيسمحون لهم بالبقاء في دولة فلسطين الديمقراطية العلمانية الجديدة. ضميرياً، لا يُمكنهم طرد اليهود؛ بدلاً من ذلك، ستعود منظمة التحرير الفلسطينية الجديدة، تحت زعامة «بطل الكرامة»، إلى الحل الإسلامي القديم: التعايش السلمي. وفي كانون الثاني/يناير 1969، طرح قائد من «فتح» موقف منظمة التحرير الفلسطينية بكل جلاء في تصريح أدلى به إلى مجلة «تريبيون سوسياليست»:

> هنالك كتلة سكّانية يهودية كبيرة في فلسطين، وقد كبرت إلى حد بعيد خلال السنوات العشرين الماضية. إننا نعترف بأن لهم الحقّ بالعيش فيها، وبأنهم جزء من الشعب الفلسطيني. إننا نرفض الصيغة القائلة برمي اليهود في البحر. وإذا كنا نحارب دولة يهودية ذات طبيعة عنصرية، أقدمت على طرد العرب من أراضيهم، فلا يعني ذلك أن نستبدلها بدولة عربية تقوم بدورها بطرد اليهود. ما نريد إقامته ضمن حدود فلسطين التاريخية دولة ديمقراطية متعددة الأعراق... دولة خالية من كل أشكال الهيمنة، يتمتع فيها كل فرد، يهودياً كان أم مسيحياً أم مسلماً، بحقوق مدنية كاملة[124].

وأقامت هذه الرؤية العلمانية تمييزاً في غاية الأهمية ويُعدّ كذلك تجديداً إيجابياً في «علم الكارثة»؛ إذ ميَّزت منظمة التحرير الفلسطينية بدقة في ميثاقها وبياناتها العامة ما بين الصهيونية واليهودية. فبحسب الفلسطينيين، الصهيونية حركة عنصرية، لذلك لا يمكنهم أن يكونوا هم أنفسهم عنصريين. ومثلما أوضح عرفات: «نحن لسنا أعداء اليهودية كدين، كما لسنا أعداء للعنصر اليهودي. معركتنا هي مع الكيان الصهيوني الإمبريالي الاستعماري الذي يحتل وطننا»[125]. وهكذا اسْتَبْقَت منظمة التحرير الفلسطينية على النظرة العربية إلى إسرائيل بوصفها مشروعاً استعمارياً، إنما تخلّت عن اللاساميّة التي تهاجم كل اليهود كيهود، والتي أضرّت كثيراً بالقضية العربية.

بيد أن ميثاق المنظمة اعتورته نقيصة واحدة: فقد أكّد على أن اليهودية دين، ومسألة تتعلّق بإيمان الفرد الخاص، وليست جنسية: «اليهود لا يؤلِّفون أمة واحدة ذات هوية خاصة؛ إنهم مواطنون للدول التي ينتمون إليها»[126]. لقد كان ذلك صحيحاً لخمسين سنة خلت، ولم يعد كذلك بعد إنشاء إسرائيل، التي خلقت أمة ذات هوية يهودية خاصة بها. ولئن

حرص ميثاق المنظمة على تجنّب أية تشويهات أخرى لعدوه، إلا أنه أنكر أن يكون موجوداً بالمعنى السياسي. وفي العام التالي، ردّت غولدا مئير «التحية» بمثلها في تصريحها الشهير إنما السيء التقدير والمنطوي على غواية التلاعب بالمصائر: «الفلسطينيون شعب لا وجود له»[127].

ولن يلبث الإسرائيليون أن يكتشفوا، على حسابهم طبعاً، أن الفلسطينيين شعب موجود بالفعل. فقد استدرجت «فتح» الجيش الإسرائيلي إلى حرب استنزاف بطيئة على حدود سيناء، وكانت النتيجة وقوع إصابات عديدة في صفوف الإسرائيليين تعدّت بسرعة إصاباتهم في حرب حزيران/يونيو 1967. كما اكتشفوا أن منظمة التحرير الفلسطينية صارت جارة لهم، إذ نقل عرفات مقر قيادته من دمشق إلى عمّان بعد موافقة ضمنية من سوريا والملك حسين. في تلك المرحلة، كان الملك بحاجة إلى النأي بنفسه عن كارثة 1967، لا بل سمّى نفسه «فدائياً». لكن إقامة كيان فلسطيني شبه مستقل داخل مملكته البدوية شكّلت، في نهاية المطاف، تهديداً لسيادته، وهو ما لا قِبَلَ له بتحمُّله. كما لم يكن باستطاعته تحمّل الغارات الإسرائيلية الانتقامية التي كانت تفتك بالمدنيين الأردنيين. وعليه، فقد قام بطرد أفراد منظمة التحرير الفلسطينية من الأردن في ما عُرف لاحقاً بـ«أيلول الأسود» 1970. وتكشّفت تلك الأحداث عن مصاعب جمة وحتمية للثورة الفلسطينية. فالفلسطينيون لم يكونوا يضطلعون بنشاطهم في مكانه الطبيعي. فلم تكن لديهم أية أرض ـ وهذه تحديداً هي معضلتهم ـ كما كانوا يورطون إخوانهم العرب بالبلدان المضيفة في غارات إسرائيل الانتقامية، والتي كانت قاسية لا ترحم مثلها مثل سائر نشاطات الفدائيين. والمكان التالي الذي وجد فيه الفلسطينيون مأوى لهم كان لبنان، لكن ذلك انتهى باجتياح إسرائيل للبنان عام 1982، وسبّب آلاماً ومعاناة هائلة للبنانيين، فضلاً عن الفلسطينيين أنفسهم. وشكّلت مجزرة الفلسطينيين في مخيمي صبرا وشاتيلا في أيلول/سبتمبر 1982، والتي تغاضت إسرائيل عنها، صدمة عنيفة للعالم أجمع.

غير أن المجموعات الأكثر راديكالية ضمن منظمة التحرير الفلسطينية ما عادت تطيق صبراً على عرفات، وأرادت حلاً أسرع. فلم يخفِ أعضاء الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين استياءهم، وأطلقوا حملة من الإرهاب الدولي هزّت العالم أيضاً. وما أثار غضب الناس وحنقهم مشاهد الأبرياء وهم يُقتلون. ووقعت أعمال شنيعة من قبيل إقدام ما تُسمى بمنظمة «أيلول الأسود» على قتل أحد عشر رياضياً إسرائيلياً خلال دورة الألعاب الأولمبية لعام 1972. وبدت الحادثة مثيرة للاشمئزاز بنوع خاص لأنها وقعت في ألمانيا، مسرح الفظائع النازية بحق اليهود، وكذلك لأنه يُفترض أن

تكون الألعاب الأولمبية مرآة للسلام الذي ينبغي أن يسود بين الشعوب. وحادثة ترويع السائحين المسنِّين وقتل بعضهم على متن الباخرة السياحية «أكيلي لاورو»، مجرد عمل واحد من أعمال إرهابية عديدة شوّهت سمعة القضية الفلسطينية. لا بل إن هذه الأعمال نفَّرت العديد من الفلسطينيين أنفسهم؛ ولئن ارتكبتها بعض المجموعات المتطرفة في منظمة التحرير الفلسطينية، إلا أنها جعلت المنظمة برمتها مرادفة للإرهاب. وأخذ الناس ينسون إرهاب «الإرغون» و «ليحي»، وبدأوا ينظرون إلى إسرائيل على أنها تتزعم الكفاح ضد الإرهاب. لكن «الموساد» الإسرائيلي كان يبدو في بعض الأوقات جهازاً مُريباً؛ وحسبنا هنا مثالاً واحداً على ذلك: تفجير سيارة مفخّخة في بيروت في 8 تموز/يوليو 1972، وقد ذهب ضحيتها غسان كنفاني، العضو القيادي في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين. كما قتلت معه في نفس الحادثة ابنة شقيقته الصبيّة.

لكننا لا نجانب الصواب إذا قُلنا إن هذه الأعمال الإرهابية جعلت الناس يعون، وإنْ بطريقة ملتبسة، وجود الشعب الفلسطيني ومحنته. ولن يعود باستطاعة أحد بعد الآن أن يقول، مع غولدا مئير، إن الشعب الفلسطيني غير موجود. كما أن مجزرة صبرا وشاتيلا جعلت العالم يُدرك أن الفلسطينيين ليسوا إرهابيين، بل ضحايا أيضاً. وفعلاً، أثارت معاناة الفلسطينيين في مخيماتهم بعض التعاطف. ومن ذلك ما حدث في الأشهر الأولى من عام 1987، عندما حاولت «حركة أمل» الشيعية في لبنان التخلّص من الفدائيين هناك عن طريق تطويق المخيمات ومنع إدخال الطعام إلى سكّانها، وكانوا في معظمهم من المدنيين. أوشك المحاصرون في المخيمات أن يموتوا جوعاً، وقد روِّع العالم لرؤية أحد أفراد ميليشيا «أمل» يهمّ بإطلاق النار على امرأة في رأسها، إذا ما حاولت الخروج من المخيم لإحضار الطعام لأطفالها. وما أثّر بنوع خاص في الصحافة البريطانية، أن الشعب الفلسطيني أبى أن يتخلّى عن الفدائيين برغم كل ما أصابه من ويلات. وخلال بعض الغارات الجوية الإسرائيلية الخطيرة على لبنان، والتي كان يذهب ضحيتها مدنيون وأطفال في نفس الوقت، لاحظ المراقبون أن جميع الشباب الفلسطينيين في المنطقة المستهدفة كانوا من منظمة التحرير الفلسطينية؛ واسترعى انتباههم كذلك انسلال الفدائيين مبتعدين عن المخيمات في محاولة منهم لحماية المدنيين؛ وأن الغارات كانت في بعض الأحيان تستهدف أماكن بعيدة عن أية قاعدة عسكرية لمنظمة التحرير الفلسطينية. وهذا كله يدلّ على أن الفلسطينيين لم يكونوا محل ترحيب في أي مكان. فماذا يُمكن أن تتوقع لشعبٍ لا وطن له؟

إذن، الهوية الفلسطينية الجديدة كانت ملتبسة وغير واضحة المعالم. مع ذلك، وبالرغم من ارتباط منظمة التحرير الفلسطينية بالإرهاب، إلا أنه كان من المتعذر على معظم

الفلسطينيين أن يفصموا عُراهم بها. فهي أشد ما تكون اقتراناً بالنضال الفلسطيني، وهي أعمق ما تكون تورطاً ببناء الفلسطينيين المستميت لهويتهم الجديدة. وقد بيّنت لنا روز ماري صايغ كيف صارت منظمة التحرير الفلسطينية رمزاً للشعب ولهويته في أعين فلسطينيّ المخيّمات. فكانت كلمة الثورة «تُستخدم كرمز لحياة ومصير الشعب الفلسطيني، وهي إذ ترجع إلى الماضي وتسلّط أضواء جديدة على الانتفاضات الفلسطينية، فإنما لترسم الدرب المؤدي إلى المستقبل. إن أسبابها لتتجاوز وضع اللحظة الراهنة إلى لبّ الهوية الدائمة»[128]. فأين هي هذه الثورة من دون منظمة التحرير الفلسطينية؟ وكيف للفلسطينيين أن يرتجوا عالماً أفضل بمعزل عنها؟ «لقد أعطتني الثورة الجواب على من أكون»[129]. هكذا عبّر فتى يافع بعد تحرّر المخيمات في لبنان عام 1969. وقال آخر: «بالثورة حطمنا قيودنا. قبلاً كنتُ أعيش في مخيم للاجئين، والآن أشعر أنني في مخيم تدريب»[130]. وحتى الفلسطينيون ممن أصابوا نجاحاً في المنفى، قد وجدوا الثورة نافعة للاحتفاظ بهوية فلسطينية إيجابية، على نحو ما بيَّن الباحث الفلسطيني إدوارد سعيد:

> ما يحيل إليه جميع الفلسطينيين في الوقت الحاضر على أنه «الثورة الفلسطينية»، ليس هو التمييز السلبي للذات كوجود يختلف عن الآخرين، بل هو شعور إيجابي بالتجربة الفلسطينية ككل، بوصفها كارثة تتطلب علاجاً، وبالهوية الفلسطينية كشيء يُمكن فهمه لا من حيث ما فقدنا، وإنما كشيء نحن في صدد صنعه: الانعتاق من العدم والقهر والنفي[131].

وهكذا، فإن منظمة التحرير الفلسطينية، على ما هي عليه من نقائص وعيوب، تبقى علامة ظاهرة على هذه النعمة الجوّانية.

إن قصيدة «رجال في الطريق» لبدر توفيق التي استشهدت بمقاطع منها فيما سبق. تسوق لنا تعبيراً دراماتيكياً عن التباين الذي صنعته منظمة التحرير الفلسطينية بالفلسطينيين. لا بد وأنكم تتذكرون أن لاجيء 1948 كان يُصوّر كشخص مثقل بالعار يطحنه اليأس. إنما في القسم من القصيدة الذي يتناول آثار حرب 1967 وإنشاء منظمة التحرير الفلسطينية بزعامة عرفات، يطرأ تحوّل مفاجيء في هذا الإنسان العربي المهزوم: إذ صار وجهه وطريقة مشيته وتحيّته كلها تنمّ عن مودة. صحيح أنّ كيانه يشكو من الغربة، وجسده يعاني من الإنهاك، إلا أنه مفعم بالتحدّي حتى ويداه مقيدتان؛ إنه يرفع جسمه كي يراه الآخرون، كل الآخرين، ويسير في ثقة مرفوع الرأس[132].

ونعود مجدداً إلى سميح القاسم، الذي وصف في قصيدة له اللاجيء الفلسطيني كمخلوق مثير للشفقة، لكأنه فزّاعة طيور في معطفه البالي، لكن...

ذات يوم،
حدث أن عاود المسير،
وترددت أصداء صرخته في أفنية
البيوت الخاوية.
وإذا بالناس جميعاً،
الرجال والنساء، الأطفال والشيوخ،
يتجمّعون في أفنية البيوت الخاوية...
وهالهم منظره إذْ رأوه
يُضرم النار في معطفه البالي![133]

لقد نقلت منظمة التحرر الفلسطينية صورة سلبية عن نفسها إلى العالم الخارجي، لكنها أثبتت فعالية خارقة في بناء هوية فلسطينية أبيّة، وفي قيادة الفلسطينيين إلى تجاوز تجربتهم الكارثية.

على أثر حرب أكتوبر 1973، حين أبلت الجيوش العربية بلاءً أفضل في الميدان، وشاعت هناك ثقة جديدة بالنفس، أُعلنت منظمة التحرير الفلسطينية ممثّلاً شرعياً وحيداً للشعب الفلسطيني في مؤتمر القمة العربية بالرباط عام 1974. وفي العام ذاته أيضاً، تخلّت المنظمة عن مبدأ «كل شيء أو لا شيء»، وأعلن المجلس الوطني الفلسطيني أنه بات مستعداً الآن لإقامة دويلة في الأراضي المحتلّة. وكان ذلك بمثابة تنازل مهمّ من جانبها؛ كان اعترافاً ضمنياً بدولة إسرائيل، وإنْ لم يرقَ إلى مستوى الاعتراف الكافي ليكون ذا نفع في أية مفاوضات بشأن الأرض. كذلك اتخذ المجلس الوطني الفلسطيني قراراً بلقاء الأمم المتحدة في جنيف. وفي 13 تشرين الثاني/نوفمبر 1974، خطب ياسر عرفات أمام الجمعية العمومية للأمم المتحدة، وهو يحمل غصن زيتون بيد، وبندقية في اليد الأخرى. وكان خطابه معتدلاً طرح فيه القضية الفلسطينية وفقاً لميثاق منظمة التحرير الفلسطينية، بعيداً عن اللغة الطنّانة والخطابية المعهودة. وفي إشارةٍ منه إلى رؤية منظمة التحرير الفلسطينية بصدد إقامة دولة ديمقراطية علمانية على كامل التراب الفلسطيني، وصف عرفات تلك الرؤية بأنها «حُلم». لقد كانت ببساطة رؤية وإلهاماً للمستقبل. وتمنّى على الأمم المتحدة أن تقرّ بالحيف النازل بشعبه. وأبدى تفهّمه لما يُقال عن صلة منظمة التحرير الفلسطينية بالإرهاب، وبما لحق بسمعته الشخصية من تلطيخ. لكنه ذكّر المندوبين أيضاً بأن البعض من جماعتهم كانوا ذات يوم إرهابيين وفدائيين يناضلون من أجل الاستقلال.

فالإرهاب، بالنسبة للفلسطينيين كذلك، ليس غاية بحد ذاته، بل مرحلة حزينة في مسيرة صعبة إلى الحرية وتقرير المصير. وفي نهاية خطابه، وجّه عرفات النداء المستميت التالي:

> أُناشدكم أن تتيحوا لشعبنا أن يقيم سيادته الوطنية المستقلّة على أرضه... جئتكم اليوم حاملاً غصن زيتون وبندقية مقاتل من أجل الحرية. فلا تدعوا غصن الزيتون يسقط من يدي. أكرر: لا تدعوا غصن الزيتون يسقط من يدي[134].

قُوبل عرفات عند الانتهاء من خطابه بالتصفيق الحارّ وقوفاً من جانب الحاضرين، لكن دولتين لم تشاركا فيه: مندوب إسرائيل وكان غائباً عن الجلسة، ومندوب الولايات المتحدة الذي لازم مقعده. وفي 22 تشرين الثاني/نوفمبر، نادت الجمعية العمومية للأمم المتحدة «بالحقوق الثابتة وغير القابلة للتصرف للشعب الفلسطيني في فلسطين، وتتضمن: أ) حق تقرير المصير بعيداً عن أي تدخل خارجي؛ ب) الحق في الاستقلال الوطني والسيادة الوطنية»[135] [القرار رقم 3236]. وفي كانون الثاني/يناير 1976، دُعيت منظمة التحرير الفلسطينية فعلاً إلى المشاركة كعضو كامل في جلسةٍ لمجلس الأمن مخصّصة لمناقشة القضية الفلسطينية. وفي الجلسة، عبّرت المنظمة عن مطالبتها بدولة فلسطينية إلى جانب دولة إسرائيل، لكن القرار الذي أُعدّ خلال الاجتماع بهذا الخصوص قُوبل باستعمال حق النقض (الفيتو) من جانب الولايات المتحدة، مما حال دون الاعتراف بحق الفلسطينيين في إقامة دولة مستقلّة لهم. على أية حال، لقد خطا عرفات خطوة مهمّة إلى الأمام على طريق انضمام شعبه إلى أسرة الشعوب.

لقد أثبت عرفات أنه مستعدٌ للتسوية. ومع أن الفلسطينيين وُصموا في كثير من الأحيان بالإرهابيين، وتلطخت أيدي حركتهم فعلاً بالعنف غير المقبول، إلاّ أنه كانت هناك أيضاً نشاطات أكثر جنوحاً إلى السلام... ونخصّ بالذكر منها محادثات السلام السريّة بين إسرائيليين من أمثال يوري أفنيري، ومسؤولين في منظمة التحرير الفلسطينية برئاسة عصام السرطاوي. وهذه المحادثات مع أعضاء قياديين في المنظمة، بمن فيهم عرفات شخصياً، كانت قيّمة جداً لكل من شارك فيها. ويصف أفنيري وقعها قائلاً:

> إن المرء لا يعقد سلاماً إلاّ مع أعدائه؛ والمرء لا يعقد سلاماً مع أعداء محتقرين أو متصوّرين كمسوخ غير آدمية. بعد أربعة أجيال من الحروب بين اليهود والفلسطينيين، ينظر الإسرائيليون اليهود إلى أعدائهم ـ منظمة التحرير الفلسطينية وقادتها ـ على أنهم أباليس، وكائنات بغيضة. وبالطريقة

عينها تقريباً، ينظر الفلسطينيون إلى الصهيونيين المكروهين ليس على أنهم بشر أسوياء، لهم آمالهم وهمومهم اليومية، بل على أنهم النازيون الجُدد، خارج حظيرة الإنسانية. إن حوارنا قد ساهم في تحطيم تلك الصور الشيطانية. لقد تمّ نزع قناع الشيطان عن وجه كل طرف في عين الطرف الآخر. فعرفات الجالس بين جنرال إسرائيلي وعضو إسرائيلي في الكنيست لم يعد هو نفسه «زعيم القتلة» الذي كانه سابقاً؟ والصهيونيون لا يمكن أن يكونوا جميعاً شياطين إذا ما جلسوا بجانب عرفات[136].

كان عصام السرطاوي، على وجه الخصوص، يعي أن محادثات السلام هذه تشكّل أولوية ملحّة. فلا بد من إيجاد حلّ سلمي، أو سيكون هناك خطر انفجار النزاع من العنف المتصاعد، على شكل محرقة نووية في نهاية المطاف. فمن واجب القادة العلمانيين في إسرائيل والدول العربية أن يتحدثوا إلى بعضهم بعضاً ما دام هناك متسع من الوقت لإيجاد حلّ؛ والحلّ يعني قبول تسوية ما من كلا الطرفين. والخطر المحدق هو في إمكانية استبدال الزعماء العلمانيين الحاليين بزعماء دينيين متشددين، يهودٍ ومسلمين، ممّن سيرفضون التوصل إلى أية تسوية باسم الربّ.

وذات يوم، وفي لحظة قنوط، قال السرطاوي: «إننا مجانين. نحن العاملين من أجل السلام في الشرق الأوسط قوم مجانين. فلو كنا نعمل من أجل الحرب، لحُزنا على احترام الجماهير وإعجابها. حقاً إننا لمجانين نحن معشر السلميين»[137]. وفي 10 نيسان/إبريل 1983، اغتيل عصام السرطاوي على يد متطرف فلسطيني بدعوى أنه عميل لإسرائيل ولوكالة المخابرات المركزية الأميركية والمخابرات البريطانية.

إنّ التسوية الكبرى التي طالما طُلب من عرفات قبولها هي الاعتراف بدولة إسرائيل. وما لم يوافق على ذلك، لن يكون هناك أي تقدم أو مخرج من المأزق الذي كان أُناسٌ مثل السرطاوي وأفنيري يحاولون كسر حلقته. لكن، وفيما كنتُ أشتغل على كتابي هذا، طرأ تحوّل كبير. فقد اندلعت في كانون الأول/ديسمبر 1987 انتفاضة في الضفة الغربية وغزة، وذلك احتجاجاً على الاحتلال الإسرائيلي. وكان العقلُ المدبِّرُ وراء هذه «الانتفاضة»، شباناً فلسطينيين سئموا أساليب منظمة التحرير الفلسطينية البالية، ويريدون انتزاع المبادرة من زعمائها «العجائز». وكان ينبغي إبقاء العنف عند حدّه الأدنى. فكان الأطفال الفلسطينيون يرشقون الجنود الإسرائيليين والسيارات التي تحمل لوحات إسرائيلية بالحجارة. لم يكن هناك أي استعمال للأسلحة النارية. وأظهرت الانتفاضة قدرة فائقة على الاستمرار. ووقعت أعداد كبيرة جداً من الضحايا الفلسطينيين من بينهم الكثير من الأطفال والصبية والشيوخ؛

كما اعتُقل عدد هائل من الفلسطينيين، وأصدرت «منظمة العفو الدولية» تقريراً في أيار/ مايو 1989 جاء فيه إن الإسرائيليين قد حرموا أولئك المعتقلين من حقّهم الإنساني في الاحتجاج السلمي. وفي نفس الفترة تقريباً، صدر تقرير عن منظمة الصليب الأحمر الدولية تشتكي فيه من معاملة الإسرائيليين للأطفال. لقد أكسبت الانتفاضة الفلسطينيين العديد من الأصدقاء، وأفقدت إسرائيل قدراً لا يُستهان به من التأييد الدولي. كما أنها أفادت فائدة جُلّى في رفع معنويات الفلسطينيين في المناطق المحتلّة. فصار المراقبون هناك يتحدثون عن هوية ما بعد الانتفاضة: قبل الانتفاضة، كان الفلسطينيون في المناطق المحتلة على قناعة بأن الأمل شبه معدوم. فمنظمة التحرير الفلسطينية كانت قد استبعدتهم بدرجة كبيرة من دائرة نشاطها وركّزته في الشتات الفلسطيني. فكانت ثمة حالة من الهمود والسلبية والاستسلام للقضاء والقدر. لكن منذ نشوب الانتفاضة، برزت للعيان ثقة جديدة بالنفس، وقد عبَّرت هذه الثقة عن نفسها ليس بالخطب الصاخبة وإنما بالعزيمة الهادئة[138]. فهم يعرفون أن نشاطهم بدأ يفعل فعله: إذْ عاد بضررٍ فادحٍ على الاقتصاد الإسرائيلي، ولعلّه كان بعدُ أشد فداحةً على معنويات الإسرائيليين.

وتعيّن على منظمة التحرير الفلسطينية أن تستجيب لهذه المبادرة الفتية. ففي اجتماع عقده المجلس الوطني الفلسطيني بتاريخ 15 تشرين الثاني/نوفمبر 1988، أقرّت المنظمة بوجود دولة إسرائيل، وأعلنت تخلّيها عن الإرهاب مجدداً، وتصوّرت قيام تعايش سلمي بين دولة فلسطين ودولة إسرائيل. وهكذا انكسرت حالة الاستعصاء في الظاهر.

غير أن كثيرين بقوا على شكوكهم، ولا سيما في إسرائيل. إذ رفض شامير رفضاً باتّاً التفاوض مع منظمة التحرير الفلسطينية، لكن ديفيد ليفي، نائب رئيس الوزراء، ردّ عليه بأنه ليس أمام إسرائيل من خيار آخر. وأعلنت الولايات المتحدة عن استعدادها للتحادث مع منظمة التحرير الفلسطينية، وبدأ عرفات يُعامل معاملة رؤساء الدول، وصار يُشاهد في ردهات الأمم المتحدة المرة تلو المرة. إن العبء يقع الآن على كاهل منظمة التحرير الفلسطينية لإثبات صدقها وإخلاصها عن طريق المضي قُدماً في التزامها بنبذ الإرهاب. لكن كرة السلام هي الآن في ملعب الإسرائيليين.

عرفات في حركة تنقل دائم من مكان إلى آخر. فهو يعلم جيداً أن ثمة خطراً يتهدّده في أن يلقى نفس مصير السرطاوي بسبب بادرته التاريخية على صعيد التسوية. مهما يكن من أمر، فقد لاحت هناك على الأقل سانحة ضئيلة للتوصل إلى حلّ، إذ أُزيل من الطريق أحد العوائق الرئيسية. ويبقى الحل أولوية لأن المخاطر هائلة. ومن يخشون نفوذ المتدينين المتشددين في كلا طرفي النزاع، لديهم كل المبرّرات للشعور بالقلق. فثمة من يتمنى

تحويل هذا النزاع العلماني أصلاً إلى حرب مقدسة. لذلك، من الأهمية بمكان أن ندرك ما قد يعنيه هذا التصعيد في العنف ذي البواعث الدينية بالنسبة للشرق الأوسط. وأحسب أن قصة الحملات الصليبية والاستجابة الإسلامية لتحدّياتها، يُمكن أن توفّر لنا بعض الدروس والعبر القيّمة، ليس لأن التاريخ يكرر نفسه، بل لأن اليهود والمسلمين الذين يتحاربون اليوم تتملّكهم العديد من الهواجس والأهواء ذاتها التي كنا نجدها لدى «جنود الرب» المحاربين في سبيل دينهم حين زحف الصليبيون على القدس لتحرير قبر المسيح.

القسم الثاني

الحرب المقدسة

الفصل الرابع

1146-1096

الحملة الصليبية تستحيل حرباً مقدسة وتُشعل «جهاداً» جديداً

في أيلول/سبتمبر 1096، شاهد بوهيموند، كونت تارانتو، جيشاً من الصليبيين النورمانديين يتجه نحو ميناء برينديزي بقصد الإبحار صوب الشرق، فأُلهم على الفور بالانضمام إليه. صحيح أنه لم يعد شاباً يافعاً، إلاّ أنه كان وسيماً صارخ الوسامة، وربّاً من أرباب المبادرات الاستعراضية التي كثيراً ما تُصادفنا في تاريخ الحملات الصليبية. وفور إعلان التحاقه بالحملة الصليبية في كاتدرائية أمالفي، نزل بوهيموند درجها العظيم بخطى واسعة وهو يمزق معطفه الأرجواني شرائط ويدفعها ذات اليمين وذات الشمال لتتلقفها أيدي قادة جيشه بحماسة وتصنع منها صلباناً «صليبية»(*). صاح بهم: «ألسنا فرنجة؟ ألم يأتِ أسلافنا إلى هنا من فرانسيا ويحرّروا هذه الأرض بقوة السلاح؟ يا للعار! أيذهب أقرباؤنا في الدم وإخواننا إلى الاستشهاد، بل وإلى الجنة، من دوننا؟»[1] بعد عدة أسابيع، أبحر بوهيموند وابن شقيقته تانكرد قاصدين القسطنطينية على رأس جيش كفء وحسن التجهيز. كانت لبوهيموند [ويعرفه العرب باسم بيمند] أسبابه الدنيوية الملحّة لأن يصبح صليبياً. فأبوه روبير غيسكار كان يأمل في أن يترك له مملكة في الشرق، لكن غزوته لبيزنطة مُنيت بالفشل، لذا لم تكن في حوزة بوهيموند سوى إقطاعة صغيرة جداً في دوقية أبوليا(**). فكانت الحملة الصليبية بالنسبة إليه وسيلة جليّة للحصول على

(*) كان على كل صليبي أن يُقسم على عهد وأن يكون على ثيابه صليب من قماش، إشارة ليس فقط إلى أن مهمته العسكرية هي تكليف من الربّ، بل إشارة أيضاً إلى إخلاصه الذي لا يتزعزع لقائده الإلهي. (م)

(**) منطقة تقع في جنوب شرقي إيطاليا، حاضرتها باري، ومن مدنها: بريندیزي، فوجيا، تارانتو، ليشي، ولوسيرة. (م).

مملكة شرقية؛ ومن اليسير جداً وصم تقوى بوهيموند الفرنجي النموذجي هنا بالنفاق الذي يغطّي أطماعاً ترابية عارية بالرياء الديني الشائع يومها. بيد أن هذا رأيٌ مفرط في حداثيته، لأن الناس في العصور الوسطى لم يكونوا على تلك الدرجة من الوعي الذاتي بدوافعهم كما نحن اليوم. فعند بوهيموند، كما عند معظم الصليبيين الأوائل، كانت الدوافع العلمانية تقوم جنباً إلى جنب مع الدوافع الدينية بمنتهى السهولة. ولئن استطاعت الحملة الصليبية الأولى أن تنجح، فذلك بسبب هذا الدمج ما بين التديّن الشديد والفطرة العملية ليس إلاّ.

وادّعاء بوهيموند أنه فرنجي له أهميته في هذا المجال، لأنه كان بالفعل نورماندياً، من أحفاد الفايكنغ الذين روّعوا أوروبا ثم استقروا آخر الأمر فيها، وتبنّوا الهوية الفرنجية واهتدوا إلى المسيحية. كانت لهم دوقيتهم الخاصة، وشكّلوا رأس الحربة في التوسّع الجديد للعالم المسيحي في الفترة الأخيرة. لقد اتخذ النورمانديون قراراً واعياً بالتحالف مع الأوروبيين، كما اكتسبت أوروبا في تلك الآونة ثقة بالنفس مثيرة ومؤثّرة معاً، وكان ذلك من صنع الكنيسة إلى حد بعيد. ولذلك، ما كان بوهيموند ليرى المسيحية ديناً روحياً خالصاً ومجرد شأن شخصي، كما نراها نحن اليوم. بل رأى فيها بالأحرى تلك الأيديولوجية التي حقّقت التقدم والتطور، وبالطريقة ذاتها تقريباً التي اعتنق بها الثوريون الماركسية في روسيا زمن ثورة 1917. ويبدو أن بوهيموند كان على وعي أيضاً بتصدّر الفرنجة النورمانديين الصفوف في توسّعات أوروبا الجديدة، لأن الغزو والاستكشاف كانا يجريان في دمهم النرويجي (الاسكنديناڤي)، وبالتالي لم يجد أية صعوبة في تقبّل هذه الروح العدوانية الأوروبية الجديدة كونها تتطابق تمام التطابق مع أغراضه ومآربه الشخصية. هذا ولسوف يغدو بوهيموند واحداً من أقدر قادة الصليبيين، وجندياً «عملياً» على نحو فائق الدهاء، إنما كان بوسعه أن يقول لرجاله بكل بساطة: «هذه ليست حرباً دنيوية؛ إنها حرب روحية»[2]. لم تكن وجهة نظر بوهيموند بصدد الحرب المقدسة كلونية الطابع كنظرة البابا أوربان إليها، وإنما كانت تستلهم بالأحرى «أنشودة رولان». وهكذا سيتسنّى للفرنجة في الحملات الصليبية أن يجدوا طريقة مُثلى يجمعون بها ما بين حُبّهم للرب وحُبّهم للحرب، ولسوف يأخذ الكثيرون منهم طريقهم إلى الشهادة وإلى الفردوس.

وما من ريب في أن تانكرد وجد في الفكرة الصليبية الجواب المنشود على حيرته الطويلة. وبحسب كاتب سيرته الشخصية، فإنه ما إن سمع بالحملة الصليبية، حتى تفجّرت طاقاته كلها، وتلاشت شكوكه في ما يرقى إلى مستوى الانقلاب الديني في الحياة: «وكما لو كان يغطّ في سباتٍ عميق من قبل، استيقظ نشاطه، ونمت قواه، وانفتحت عيناه، ووُلدت

بسالته»[3]. إن كل شيء قد اجتمع فيه على حين غرّة، كما لو أن رؤية جديدة للحياة نزلت عليه، بالمعنى الحرفي للكلمة.

بيد أن تانكرد واجه مشكلة عملية. فالحملة الصليبية مشروع مُكلف جداً، إذ يتعيّن على الفارس أن يجهّز نفسه بالجياد والخدم والدرّاعات والأسلحة لحملة طويلة جداً، وهذا ما لم يكن تانكرد قادراً على توفيره. هنا جاء خاله الثري بوهيموند إلى نجدته. فزوّده بالعتاد وأعانه مالياً. وسيكون ذلك العمل سمة مهمّة من سمات الحملة الصليبية الأولى. فقد كان الصليبيون الأغنياء يرون أن من واجبهم أن يساعدوا الفرسان الأقل منهم ثراءً، لا بل إن كل فرد كان يرى أن واجبه يفرض عليه أن يقدم الصدقات والأُعطيات إلى الحجّاج الفقراء. وبهذه الطريقة، عكست الحملة الصليبية فعلاً الرؤية الكلونية للحجّ حيث يحيا الأغنياء والفقراء معاً حياة مشتركة، وحيث يهتمّ الفرسان المسيحيون الذين صَلُحَ أمرهم بالفقراء والضعفاء.

كان المثل الأعلى الكلوني المتمثل «بالفقر المقدس» على درجة فائقة من الأهمية بالنسبة للعديد من الصليبيين، وأظهر مدى اختراق المبادىء الكلونية وتغلغلها في وعي الغرب. فكان على معظم الصليبيين أن يبيعوا ممتلكاتهم وأراضيهم أو يرهنوها كي يؤمّنوا نفقات الانضمام إلى الحملة الصليبية[4]. وبلغة أُوربان، كانوا مستعدين لأن يبيعوا كل ما يملكون من أجل أن يتبعوا المسيح. وهكذا رأينا غودفري دو بويّون [يعرفه العرب باسم كندفري]، الذي كان جيشه أول المنطلقين من أوروبا في آب/أغسطس 1096، يبيع أطيانه الشاسعة في روزاي وستيناي على نهر المُوز؛ وهو الذي سيغدو لاحقاً أول حاكم لأورشليم المسيحية، ويسود عنه انطباع بانه صورة مصغّرة لكل ما مثّلته الحملة الصليبية الأولى من أفكار سامية. وُلد غودفري دو بويّون ولياً للعهد في دوقية اللورين، وكان يتحدر من سلالة شارلمان، وهو أمر كان هو ورفاقه الصليبيون يحملونه على محمل الجد إلى أبعد حد. كان الرجل يُجسِّد في شخصه كل الصفات الرفيعة الواردة في «أناشيد المآثرة» من قوة بدنية هائلة ونباهة دون الوسط. وقد سبق للامبراطور هنري الرابع أن صادر دوقية اللورين من أسرة غودفري، لكنه عيَّن هذا الأخير مديراً لها، وهي وظيفة أساء الاضطلاع بها إلى حد أن هنري كان على وشك صرفه منها. وشأنه شأن بوهيموند، كانت لغودفري أسبابه العملية هو الآخر للالتحاق بالحملة الصليبية، إذ لم يعد هناك أي مستقبل له في الغرب. بيد أنه كان أيضاً رجلاً شديد التقوى والورع، وكان بالأخص يحيا حياة بسيطة ومتقشفة جداً، مُدلِّلاً بذلك على أنه قد استوعب ما أضفته كلوني على «الفقر

المقدس» من قيمة كبرى. وحتى في غودفري بطل الحرب الصليبية، بوسعنا أن نرى كذلك مزيجاً من الدوافع الشخصية والاعتبارات الأيديولوجية.

أما أخوه بالدوين، أو بودوان [ويعرفه العرب باسم بغدوين]، فكان صنفاً آخر تماماً من الرجال. كان صريحاً في نظرته العلمانية إلى الأمور. كان قد تكرّس للكنيسة، لذلك لم يرثْ شيئاً من أطيان وممتلكات العائلة. وحيث إنه قد تبيَّن أنه لا يصلح أبداً لحياة رجل الكنيسة، فقد عاد إلى وضعية الإنسان العادي، وبالتالي لم يعد له أي مستقبلٍ في أوروبا، فأصطحب زوجته وأطفاله معه إلى الشرق، عازماً عزماً صريحاً على عدم العودة. كان بالدوين يُمثّل النقيض التام لأخيه من حيث مسلكه ومظهره، فكانا بحق زوجاً مثيراً ولافتاً للنظر. ففيما كان غودفري طويل القامة، أشقر الشعر، ذا مزاج رصين سلس، كان بالدوين ممشوق القامة هو الآخر، إنما أسود الشعر واستبدادياً في تصرّفه. ولم يكن يتحلّى بأي من خصال أخيه التقشفية، بل يهوى التنعّم بالحياة الرخية الرغيدة. كما كان الأذكى بمراحل من بين الأخوين. أعطته التربية التي تلقاها في المدرسة التابعة لكاتدرائية ويمز ذوقاً يستسيغ الثقافة، وهو ما كان غير مألوف لدى الإنسان العادي في ذلك الزمن. وأثبت خلال الحملة الصليبية أنه إنسان مقتدر جداً، وجندي عنيف، وسياسي داهية. إليه يعود الفضل الأكبر في جعل مملكة أورشليم المسيحية دولة مستتبّة وراسخة الأركان في الشرق الأوسط. لكن، بالرغم من كل تديّنه وتقواه، كانت الحملة الصليبية بحاجة إلى أُناس براغماتيين وعلمانيين من طراز بالدوين، وهم من سيكونون محل تقديرها وتبجيلها.

بعد وقت وجيز من التحاق بوهيموند بالحملة الصليبية في أيلول/سبتمبر 1096، قامت جماعة أخرى من النورمانديين بتسيير جيشٍ إلى الشرق؛ وفي هذا الجيش كذلك، كنا نرى مزيجاً من الدوافع الشخصية والمُثُل العليا. فكان روبرت أوف نورماندي، الابن البكر لوليم الفاتح، رجلاً شديد الورع، وقد تأثر تأثراً صادقاً وحقيقياً بخطب وعِظات البابا أوربان. فكان روبرت هذا صليبياً تخلى حقاً ويقيناً عن كل شيء ليتبع المسيح في طريق الصليبية. كان أبوه يؤثر عليه أخاه الأصغر، وليم روفوس، لذا كان الاثنان في تنازع دائم بينهما. ومع ذلك، فقد كان روبرت مستعداً لأن يرهن دوقيته عند وليم كي يجمع المال اللازم لتجهيز جيشه. وقد خسر عرشه في انكلترا، وكذلك حياته وحريته، بسبب الحملة الصليبية. فقد استولى وليم على العرش إثر وفاة أبيه وفيما كان أخوه روبرت ما زال بعد في الشرق. ولمّا عاد روبرت، رماه أخوه في السجن حيث مات بعد سنوات طويلة، ولعلّه قُتل عمداً فيه. من جهة أخرى، كان صهره ستيفان دو بلوا عازفاً عن الانضمام إلى الحملة الصليبية في الأساس، وقد فرّ من صفوف الجيش في نهاية المطاف. كانت زوجته أديلا

هي صاحبة القرار في بيتها، وقد أمرته أن يذهب فذهب. ولمّا عاد يجرجر أذيال العار، أجبرته على الانضمام إلى الحملة الصليبية الثانية عام 1100، والتي تعرّضت لمذبحة في آسيا الصغرى، فقُتل ستيفان العازف عن القتال هو ورجاله جميعاً. والنورماندي الثالث في تلك المجموعة، هو روبير دو فلاندر، الكلوني الطيب. وكان أبوه قد حجّ إلى القدس عام 1086، ومكث في الشرق حتى عام 1093، يؤازر الامبراطور ألكسيوس في محاربة الأتراك في آسيا الصغرى وبلاد الأناضول. وأراد ابنه أن يواصل تقليد العائلة هذا.

وريمون دو سان جيل [يعرفه العرب باسم ريمند بن صنجيل]، كان هو الآخر كلونياً، إذ كان أحد فرسان القديس بطرس التابعين للبابا غريغوري السابع، وسبق له أن حارب المسلمين في إسبانيا. وقد يكون أوربان، على ما يظهر، قد تدارس خططه مع ريمون هذا قبل كليرمون، لأن ريمون كان أول نبيل يتقدم إلى الحملة بُعيد خطاب الدعوة مباشرةً. كانت دوافعه إلى ذلك دينية خالصة، إذ لم تكن هناك أية مشاكل تقضّ مضجعه في دياره، وإنما كان مستعداً للتخلّي عن الحياة الغنية الرخيّة إلى الأبد. يوم انطلقت الحملة الصليبية كان ريمون في الستين من عمره، وقد أقسم أنه سيقضي بقية سنيّ عمره في الشرق. بيد أن كلوني ما كانت لتوافق على كل هذا الورع البادي عند ريمون. وقد اتضح إبّان الحملة أنه ساذج سريع التصديق فيما خصّ الذخائر المقدسة؛ عدا عن أنه كان يصطحب معه في جيشه أعداداً غفيرة من الحجاج المعدمين الذين كان لهم تأثيرهم قطعاً في اتخاذه السياسات التي اتخذها، والتي كان بوسع الموفد البابوي المرافق له أن يصادق عليها بطريقة ما. كان أديمار، أسقف لوبوي، شديد الالتزام بالمُثُل العليا الكلونية، كما كان رجل حكمة واعتدال، ولطالما مارس في حياته تأثيراً قيِّماً لمصلحة المنطق والحسّ السليم، وسهر على أن يتقيّد الجيش بالغايات السامية للإصلاح الكلوني.

كان قادة الحملة الصليبية، إذن، أُناسٌ ذوو بواعث ومُثُل عليا مختلطة جداً. وإذا ما استثنينا ستيفان دو بلوا الآبق، وهيو دو فيرمُندوا، الابن الثاني لملك فرنسا الذي انفصل عن الجيش الرئيسي، فإن القادة جميعاً قاتلوا ببسالة إلى النهاية تحت ظروف مريعة للغاية. وحتى عندما كانت المغامرة تبدو مسدودة الأفق، ويائسة، كانوا يثابرون على بذل الجهد الجهيد إلى ىن يتمكنوا أخيراً من إحراز نجاح مُدهش. كانوا في معظمهم رجالاً متفانين في سبيل قضيتهم. مهما يكن من أمر، فإن الصليبيين لم يكونوا في تلك المرحلة يخوضون حرباً مقدسة بالمعنى الكلاسيكي، كما أنهم لم يكونوا قد تشرّبوا بعد بالروح اليشوعية. كانوا جميعاً يعلّقون آمالاً كبيرة على الحملة الصليبية، ويقومون برحلة إلى قَدَر جديد، لكن أفكارهم كانت مشوّشة حول طبيعة هذا القدر. فكُنتَ تجد عندهم أفكاراً ومُثُلاً عليا وتطلعات

كلونية وفرنجية ودنيوية؛ وفي بعض الحالات، تقوى فردية قوية. وقد اشتغلت كلتا الصفتين: الإجرائية العملية والتقوية الروحية معاً بكل سهولة إبّان الحملة الصليبية، وبدا عليهم أنهم كانوا يعتقدون صادقين أن عملهم في سبيل نجاحهم الدنيوي الشخصي لا يتنافى أبداً مع مشيئة الرب. كان الصليبيون يلتهبون حميّةً، إنما لم يكونوا قد كوّنوا لديهم بعد أيديولوجية صليبية واضحة المعالم يتعين على أفراد الجيش جميعاً أن يتبنّوها. فالجنود العاديون يملكون آمالاً وغايات تختلف فيما بينها اختلافاً شديداً. فكان بعضهم يرى في الحملة الصليبية ضرباً من الثأر الديني؛ وآخرون كانت تراودهم أحلام رؤيوية بعالم جديد؛ وثمة منهم من كان أسير إغراءات مدينة أورشليم المقدسة. وقد يكون العديد منهم أرادوا فقط تحسين حظوظهم في الحياة ونيل نصيب من الغنى والشهرة، أو أنهم خرجوا فقط طلباً للمغامرة ليس إلاّ. بيد أن هذه الدوافع المختلطة والمتنوعة ما لبثت أن تحوّلت وتبدلت بفعل التجربة الصليبية نفسها. فقد صارت الفكرة الصليبية شيئاً مختلفاً تماماً عما كان يُنتظر منها، وتمخّض الرعب والدهشة اللذان واكبا الحملة عن صيغة مثالية لنسخة مسيحية مميّزة من الحرب المقدسة.

لقد تعلمت الحملة الصليبية الأولى من المصير المفجع الذي آلت إليه الجيوش الخمسة التي زحفت شرقاً في الربيع. فتفادت بعض الجيوش الرحلة المحفوفة بالمخاطر برّاً وسلكت طريق البحر. لكن غودفري وبالدوين توجها عن قصد بطريق البرّ، سالكين الدرب الذي اختطه شارلمان في ظنهما عندما قام بحجّه (الأسطوري) إلى الأراضي المقدسة. فكانا يترسمان عن وعي تام آثار أقدام جدهما العظيم في سعيهما الحثيث وراء حلٍ جديد، وبذلك يؤثّلان ذاتهما بشكل راسخ في الماضي[5]. لكنهما لم ينبذا حقائق الحياة العملية في غمرة حُلم بَنَوي أخذ بتلابيبهما. فقد حرصت الجيوش التي سلكت طريق البرّ على تموين نفسها بما يكفي من اللوازم والطعام، وكان القادة صارمين جداً بالفعل حيال أي شكل من أشكال السلب والنهب. وهكذا تجنّبوا إثارة عداوة السكان، وتمكنوا من الوصول إلى القسطنطينية سالمين، وبحالة مقبولة من النظام والانضباط. هنا أقامت الجيوش الكبيرة مخيمات لها حول المدينة، متأهبة لإنجاز الشطر الأول مما انتُدبت له، ألا وهو مدّ يد المساعدة إلى الامبراطور الكسيوس لاستعادة المناطق التي فقدها لصالح الأتراك في آسيا الصغرى وبلاد الأناضول.

في القسطنطينية، ولج الصليبيون عالماً مختلفاً لم يألفوه من قبل، وطفقوا يحدّقون مذهولين في القصور والكنائس والجنائن، إذ لا وجود لأشياء متكلّفة، ومعقّدة ومتطوّرة كهذه في أوروبا بعد. كما أن المدينة تضم أعظم مجموعة من الذخائر والآثار المقدسة في

العالم، ولا بد أن الصليبيين قد استشعروا قُدرة الرب وقداسته تُحيطان بهم من كل جانب. إنما لا بد وأنهم شعروا، في الوقت نفسه، بالغيرة والاستياء من الروم (اليونانيين) الذين بدوا في نظرهم غير جديرين بهذا الكنز الروحي. ومن أين للفرنجة المولعين بالقتال أن يفهموا تماماً شعباً يظنّ أن الحرب تتنافى والتعاليم المسيحية، ويفضّل إبرام المواثيق مع المسلمين والتماس الحلول الدبلوماسية على إراقة دماء لا داعي لها؟ ومن أين لهم كذلك أن يحترموا ألكسيوس، أمبراطور بيزنطة، الذي سمح لنفسه بأن يُهزم على أيدي الأتراك؟ لقد كانوا يفتقرون إلى البُعد السياسي كي يُدركوا بأية حنكة ومهارة استطاع البيزنطيون أن يحملوا الإسلام على التزام جانب الدفاع طوال قرون، وما كان في مقدورهم إلا أن يروا في سياستهم المتبعة هذه مناطاً للجُبن ومجلبةً للعار. ومن جانبهم، خاف الروم من الفرنجة وارتاعوا لحديثهم عن قُدسية الحرب. ووجدوا في الجيوش الصليبية الجرّارة، المخيّمة في ضواحي المدينة، مصدر تهديد لهم؛ وما كان في مقدورهم إلا أن يعتبروا هؤلاء المسيحيين برابرة جاهلين. وبالتأكيد، لم يكن ألكسيوس يثق بالصليبيين، وكان يخشى من أنهم إذا ما نجحوا في استرداد أراضيه السابقة من الأتراك، فسوف يرفضون إعادتها إليه ويحتفظون بها لأنفسهم. كان قد سمع بأن الناس في أوروبا يرتبط واحدهم بالآخر عن طريق أداء قسم إقطاعي. لذلك، اقترح عليهم، ما داموا هنا في الشرق، أن يُقسموا يميناً كهذا أمامه ويقبلوا به سيداً أعلى عليهم. لكن هذا الحل المعقول شكّل صدمة للصليبيين على ما يظهر. فلم يروا فيه غدراً بأسيادهم الأعلين في أوروبا فحسب، وإنما خيانةً للروح الفرنجية برمّتها أيضاً. لقد أورثهم جدهم الأمجد شارلمان، بُغضاً شديداً لأمبراطور الروم، ولذلك تأسست هويتهم الفرنجية على أرضية من التحدّي للأمبراطورية الشرقية. وتبيّن لألكسيوس أنه قد وقع على شيء دفين في أعماق العديد من الصليبيين، وهو ما كان يُمارس قوة النقض والاعتراض المطلقة لديهم. وبلغ هذا الشعور من الشدّة والتهوّر عند غودفري، خليفة شارلمان، أن حمله على مهاجمة أرباض المدينة في يوم الجمعة الحزينة. وكان من الطبيعي أن يرى البيزنطيون في هذا العمل الأرعن سلوكاً ينمّ عن عدم احترام للمقدسات. وما أثار روع آنا كومنينا، ابنة الامبراطور ألكسيوس، أكثر من ذلك أنها شاهدت كاهناً، اعتاد هو نفسه أن يقوم بخدمة القربان المقدس اليومية، يستلّ سيفاً ويسفك دماً[6]. فهل يُمكن أن يكون هناك مثال أوضح مما رأته على البون الشاسع ما بين الكنيسة اليونانية وروح المسيحية الغربية؟ إن الكنيسة الغربية الرسمية لا تقرّ باستعمال العنف في يوم مقدس كالجمعة الحزينة؛ ومع ذلك، لم يكن غودفري يرى أي ضير في ذلك البتة. فقد كانت تقواه مصطبغة اصطباغاً شديداً بالروح المنبثّة في «أنشودة رولان». ولذلك، فهو يعتبر القتال دفاعاً عن كرامة شعبه عملاً ينسجم كل الانسجام مع الدين. وهذا مثال بليغ جداً

كذلك على الطريقة التي تتواجد بها عدة مستويات من الدين معاً لدى مسيحي غربي، لم يهضم بعد كل المُثُل العليا الكلونية، وإنْ كان بالتأكيد مضرب المثل على بعضٍ منها. والحال، أن غودفري استوعب جيداً التعاليم الكلونية فيما خصّ الفقر المقدس، لكن الكنيسة، كما رأينا، كانت قد وجّهت رسالة مشوشة وملتبسة إلى الفرسان بشأن الاستخدام المسيحي للعنف. وغودفري، ذلك الإنسان البسيط، إنما آثر الوضوح البارز في «أنشودة رولان».

غير أن فطرة الفرنجة السليمة وحقائق الوضع التي لا سبيل إلى إنكارها، تكفّلت آخر الأمر بحملهم على القبول بطلبات ألكسيوس. فقادةٌ مثل بوهيموند، ممن حاربوا في الشرق من قبل، كانوا يعلمون جيداً أنه ما لم يحوزوا على تعاون الروم، فلن يتسنى لهم على الأرجح الفوز في هذه الحرب على أرضٍ غريبة عنهم. كان الروم قد وعدوا، في المقابل، أن يموّنوا الجيوش ما دامت على مقربة من القسطنطينية، وأن يهرعوا إلى نجدتها في حال وقعت في ورطة. وأخيراً أقسم الصليبيون اليمين، لكنهم في الواقع لم يترددوا كثيراً في الحنث به عند أول سانحة. كانت دعوة أوربان إلى الحملة الصليبية تهدف، في جانب منها، إلى إصلاح ذات البين المتفاقم ما بين الكنيستين الشرقية والغربية؛ لكن الصليبيين سيدمّرون في الحقيقة كل أمل بعودة الوحدة والتلاحم بينهما. لطالما أضمر الأوروبيون الكراهية لليونانيين من بعيد. وحين طالعت الصليبيين ما تحفل به القسطنطينية من فخامة وأُبهة، وما يسم ثقافتها من سناء وأناقة، شعروا بالدونية؛ وهذا ما عكّر مزاجهم لشعورهم بأنهم في موقف الدفاع لا الهجوم، وزاد بالتالي من شراستهم. وحدث أثناء الحفل لأداء اليمين، أن جلس أحد الفرسان على عرش ألكسيوس ورفض أن يغادره حتى حينما دخل الامبراطور، إلى أن وبّخه بالدوين بشدّة. ثم دخل ألكسيوس والفارس المذكور في محادثة لطيفة وإنْ متعطّفة، وأفسح له في المجال كي يتبجّح بجبروته ويستعرض ما يستطيع فعله في معركة واحدة. ثم وبكل هدوء، أسدى إليه الامبراطور نصيحةً بألا يحاول استخدام أي من تلك التكتيكات في مقاتلة الأتراك، وإلاّ فلن ينجو من سوء العاقبة[7]. هذا ولسوف يتكشف للبيزنطيين باستمرار أن الفرنجة أناسٌ همج، أفظاظ وجديرون بالاحتقار؛ يغيظهم أشد الغيظ اتّكالهم على ألكسيوس، وتغيظهم أكثر بعد قُدرته على السيطرة على الموقف مما يدعهم يتخبطون فيما عساهم يفعلون.

ما إن أدّوا القسم، حتى نُقلت جيوش الصليبيين بواسطة الزوارق عبر مضيق البوسفور، وأمام «بوابة الاراضي التابعة للأتراك»[8]، تلقى الصليبيون جميعهم القربان المقدس، وعند كل مرحلة من مراحل حملتهم، وفي كل لحظة من لحظات التأزم، كان

الجيش يُقبل على أداء الصلاة في العلن. كان الجنود يضعون الطقوس الدينية في مصاف المجالس الحربية، ويستمعون إلى العِظات الدينية بانتباه كما لو كانت تعليمات عسكرية. كذلك كان الصليبيون جنوداً يدركون جيداً مدى أهمية الغذاء بحيث كانوا يحرصون على تزويد جيادهم بحصتين من العلف قبل المعركة، فيما كانوا هم أنفسهم يصومون لثلاثة أيام كاملة قبل شنّ أي هجوم كبير حتى وإنْ أوهنت المجاعة قواهم[9]. وفي أوقات المحن، اعتاد أديمار أن يحثّهم على التصدّق للفقراء، مع أن معظم العساكر يُعانون هم أنفسهم من شدّة العوز[10]. الصلاة، الزياح، الوعظ، الصوم، التصدّق... هذه كلها أسبغت على الحملة الصليبية طابعاً ديرياً مميّزاً، وبدت الجيوش لمعاصريها كما لو كانت أديرة عسكرية شاسعة تنتقل من مكان إلى آخر[11]، وقد أضفت على الحملة جو الخشوع المأثور في الحجّ الذي كانت له اليد الطولى في إطلاقها أصلاً. وهو ما جعل هذه الحرب تبدو مختلفة عن سائر حروبهم الاقطاعية الأخرى.

في أيار/مايو 1097، ضرب الصليبيون والبيزنطيون طوقاً على العاصمة السلجوقية نيقية. وكان ألكسيوس على أرجح الظن يعلم أن السلطان قلج أرسلان الأول موجود بعيداً على حدوده الشرقية، وبالتالي فإن الفرصة سانحة للقيام بهجوم. كان قلج أرسلان قد سمع بأخبار تحركات الصليبيين، إلا أنه لم يعتدّ بها، فقواته هي التي فتكت بجيشي بطرس الناسك ووالتر المفلس في السنة المنصرمة، وقدّر بناء على ذلك أن التعامل مع الهجوم الغربي التالي سيكون بالقدر نفسه من السهولة. لكن حين أدرك أي خطأ اقترف في التقدير، كان قد سبق السيف العَذَل. فهرع عائداً ليُحامي عن عاصمته نيقية، التي لا تقوم على حراستها سوى حامية عسكرية صغيرة. وهناك اندحر قلج أرسلان أمام المسيحيين شر اندحار. وإذ لم يعد قادراً على فعل أي شيء، فقد أرسل يطلب إلى جنوده أن يستسلموا حالما يغدو وضعهم لا يُطاق. وبالفعل، استسلمت الحامية المسلمة في نيقية، لكنها كانت حكيمة بما يكفي لأن يكون استسلامها لألكسيوس مباشرةً، لعلمها أن الامبراطور سيعرض عليها شروط استسلام مقبولة. وفي الاتفاق المعقود بهذا الشأن، وعد ألكسيوس بأن تُجنَّب المدينة أعمال النهب. وربما وافقه قادة الصليبيين الرأي في أن من شأن النهب أن يعرّض سلامة وممتلكات الروم المسيحيين من سكان نيقية للخطر. لكن جنودهم استشاطوا غضباً وازدادوا سخطاً على ألكسيوس، ووقفوا يُشاهدون غير مصدقين النبلاء الاتراك في الحامية وهم يُنقلون إلى القسطنطينية مُحاطين بكل مراسم التكريم، وتناهى إلى أسماعهم بكثير من الاشمئزاز انهم قد وُضعوا في أحد القصور الملكية ريثما تُدفع فديتهم. إلا أن ذلك لم يكن شيئاً بالقياس إلى الغضب العارم الذي انتابهم لدى سماعهم بخبر منعهم من نهب المدينة،

إن رغبتهم في السلب والنهب لم تكن نابعة كلياً من غريزة الجشع، بل إن الجيش كان قد بدأ يشعر فعلاً بوطأة الحاجة، حتى إن بعضاً من الحجّاج الفقراء ماتوا جوعاً أثناء الحصار. وهكذا، سيكون السلب والنهب هو السبيل الوحيد المُتاح أمام الصليبيين كي يعيلوا أنفسهم طالما هم يقفون على أرض إسلامية. ولئن حاول ألكسيوس أن يعوِّض عليهم بأُعطيات سخيّة من المال ـ قدرٌ من الذهب لم تقع عليه عيونهم قط من قبل، وكافٍ ليموّنوا به أنفسهم بما يلزم ـ إلا أنهم استمروا يدمدمون مغضبين عن «خيانته»، يحدوهم شعورٌ بأنهم حُرموا من غارة ممتعة، وتلاعبت بهم قوة أجنبية واهنة.

بالرغم من كل ذلك، كانت المعنويات مرتفعة. فقد حرّر الصليبيون مدينة مسيحية كان لها تاريخ مرموق، وأوقعوا الهزيمة بالكفّار في أول مواجهة معهم، وتخلّصوا من عار الهزيمة التي لحقت بالصليبيين في السنة الفائتة. وهكذا بدت الحملة الصليبية بالقطع مشروعاً قابلاً للحياة. وها هم الآن جاهزون للمرحلة التالية من الحملة، وفي نهاية حزيران/يونيو انطلقوا في رحلتهم الطويلة جنوباً عبر آسيا الصغرى باتجاه فلسطين. وكان الهدف الذي وضعوه نصب أعينهم هو تحرير طريق الحجّ إلى الأراضي المقدسة المارّ عبر آسيا الصغرى، والذي بات يعجّ بالأتراك منذ انتصارات السلاجقة عام 1071، وكذلك تحرير الأراضي البيزنطية السابقة حول انطاكية وفي أرمينيا، وهم الذين أقسموا أن يعيدوها إلى بيزنطة كما مرّ معنا. كما كان من الأهمية الفائقة بمكان إيجاد حضور مسيحي قوي هناك وفي شمالي سوريا لدعم وتعضيد الدولة اللاتينية المزمع إنشاؤها في فلسطين. واعتباراً من هذه اللحظة، سيكون عليهم أن يعتمدوا على أنفسهم. فالامبراطور لا يستطيع أن يزودهم بالمؤن على تلك المسافة البعيدة من عاصمته، وإنْ كان سيرسل معهم من يرشدهم على الطريق ويسدي إليهم النصائح. أضحى الصليبيون، إذن، بمفردهم تماماً، محاطين بعالم الإسلام المعادي لهم؛ صاروا، بحسب عبارة جديرة بأن تُذكر للبروفسور ريلي ـ سميث: «في عالمٍ خاص بهم... عالمهم الغريب والمليء بالمعاناة»[12].

وقد بدأت فصول المعاناة والرعب في فاتح تموز/يوليو، أي بعد بضعة أيام من مغادرتهم نيقية. فبغية التخفيف من مشكلة الإمدادات التموينية، قرر القادة أن يسيروا في سريتين، على أن تنطلق سرية الطليعة قبل السرية الأخرى بيوم واحد، وكان على رأسها بوهيموند، وستيفان دو بلوا وروبير دو فلاندر، وتتألف من قوات بوهيموند النورماندية الايطالية، والقوات القادمة من شمالي فرنسا. أما السرية الخلفية، فكانت تتكوّن من القوات القادمة من جنوبي فرنسا ومن اللورين بقيادة ريمون دو سان جيل. وحين بلغت سرية الطليعة السهل المنبسط خارج مدينة دوريلية، نصبت خيامها، وهكذا وقعت في كمين أعدّه

السلطان الذي كان رابضاً هناك يتربص بها. وعند بزوغ الفجر، خرج الأتراك من مكامنهم وأطبقوا على المخيم. فما كان من بوهيموند إلاّ أن عمل في الحال على تنظيم صفوف المسيحيين. فوضع الفقراء وغير المقاتلين في وسط المخيم، وأُسندت إلى النسوة مهمة حمل الماء إلى الخطوط الأمامية. وأُرسل العدّاؤون على عجل كي يطلبوا من سرية المؤخرة أن تُسرع إلى نجدتهم. وقد قاد بوهيموند قواته بحزم كي تبقى في وضعية الدفاع ولا تُهاجم الأتراك. ومع ذلك، فقد بدت حشود الأتراك كأنها غلاّبة لا تُقهر. ووصف فولشر دو شارتر الشلل الناجم عن اليأس الذي أصاب المسيحيين في وسط المخيم من جرّاء توقعهم حدوث مذبحة: «كنا كلنا متجمعين معاً كأننا خراف في زريبة، مرتعبين مرتجفين، يحيط بنا الأعداء من كل جانب وقد فقدنا في تلك اللحظة كل أمل بالنجاة»[13]. وللحال، وكما لو كانوا رجلاً واحداً، أقبلوا يصلّون ويبتهلون؛ فقد جزموا بأن الربّ قد تخلّى عنهم بسبب خطاياهم وذنوبهم. وفي خضمّ المعركة، أُقيم قُداس عفوي لطلب الغفران، وما كان ليحدث شيء كهذا إلاّ في أثناء حملة صليبية:

> ثم اعترفنا بعد ذلك بأننا مذنبون أمام قوس العدالة وآثمون، وطلبنا الرحمة والمغفرة بضراعة من الربّ. كان أسقف لوبوي راعينا، وأربعة أساقفة آخرون موجودين هناك، وثمة عدد كبير من القساوسة أيضاً، وجميعهم يرفلون في الثياب البيضاء. فتضرّعوا إلى الربّ أن يدمّر قوة أعدائنا ويُسبغ علينا نعمة رحمته. كانوا يبكون وهم يرتلون، ويرتلون وهم يبكون. ثم هرع العديد منهم إلى الكهنة يعترفون لهم بذنوبهم إذ كانوا يخشون من أن الموت على وشك أن يدركهم[14].

فجأة، والكل فريسة اليأس على ما يظهر، وصلت سرية المؤخرة. لقد ظن قلج أرسلان أنه استطاع أن يوقع الجيش بأكمله في الفخ، لكن وصول جحفل ضخم من المسيحيين الجُدد فاجأه تماماً. فاركن الأتراك إلى الفرار، يتعقّبهم الصليبيون بعدما سوّوا مخيمهم بالأرض. شعر السلطان أنه قادرٌ على تحمّل فقدان عاصمته نيقية، لأن عاصمته الحقيقية هي خيمته، لكن تدمير المخيم كان ضربة أقسى له بما لا يُقاس. وسيتضح له أنه لن يستطيع مهاجمة الصليبيين ثانيةً؛ وصار عليهم، وهم الذين لم يعرفوا طعم الهزيمة حتى ذلك الحين، أن يعترفوا بأنه صار لهم عدو جديد عزيز الجانب.

لقد كانت محنة المسيحيين قاسية للغاية، لذلك بدا خلاصهم المفاجىء بمثابة «معجزة كبرى» على حد وصف فولشر: «لقد أُرغم الأتراك على الهرب، لأن رفاقنا ساندونا، وكذلك لأن العناية الإلهية كانت حاضرة بصورة إعجازية»[15]. وهذه الجملة الأخيرة توجز

كل الإيجاز تقوى أولئك الصليبيين الأوائل، الذين صلّوا كما لو أن كل شيء يتوقف على الربّ، لكنهم قاتلوا كما لو أنهم لا يعتمدون إلا على أنفسهم. إن صدمة دوريليه قد بدّلت من نظرتهم إلى الرسالة الملقاة على عاتقهم. وفي صفوف جيش ريمون الذي كان في المؤخرة ولم يكن حاضراً أثناء الهجوم، سرت إشاعة غير عادية. وبحسب رواية القسّ والمؤرّخ الإخباري، ريمون داغويليه، فإنّ من حمى الصليبيين كائنات من السماء: «فقد تقدم جيشنا فارسان مكسوان بالدروع اللامعة، ووجهاهما في غاية الروعة، وأخذا يتهدّدان العدو ويتوعدانه، ولم يدعا له أية فرصة كي يُحارب بأي شكل من الأشكال. وفعلاً، عندما حاول الأتراك إصابتهما برماحهم، بدا من المستحيل تماماً مسّهما بأي سوء»[16]. وإذ واصلوا رحلتهم، أخذ الصليبيون يسألون بعضهم بعضاً بنفوس مستثارة مَنْ عساهما يكونان هذان الفارسان المحاربان؟ ولما كانوا بعيدين جداً عن قدّيسيهم وشفعائهم، فقد توصلوا إلى أنّ الرب هو الذي أرسل المحاربين القديسين المحلّيين جرجس (جورج) وديمتريوس (ديمتري) لتقديم المساعدة إليهم في ساعة الضيق. ومنذئذ وباقي الحجّاج والعسكر يرون هذين القديسين في مناماتهم ورؤاهم. وسيتراءى لهم كذلك القديس آندرو (أندراوس)، شفيع الكنيسة اليونانية، والقديس ميركوري (ميركوريوس) المشرقي. ما من إنسان غربي كان له ولع كبير بالقديسين الشرقيين من قبل. أما وقد صاروا الآن داخل مناطق هؤلاء القديسين وفي حاجة إلى حمايتهم، فقد جزموا من عندهم بأن الرب أرسل إليهم شفعاء وحُماةً جُدداً. وهكذا سيغدو القديس جرجس، القديس الشفيع للحملة الصليبية بأجمعها، كما سيحظى بشعبية هائلة في الغرب[17].

كان الصليبيون بأمسّ الحاجة إلى إعادة طمأنة للنفوس من هذا النوع: وتلك وسيلة لجأوا إليها للتكيّف مع العالم المخيف الذي وجدوا أنفسهم فيه. كانت الأرياف أرضاً غريبة عنهم وتملأ نفوسهم جزعاً ورعباً. فعندما وصلوا إلى سلسلة جبال طوروس الداخلية ما بين غوكسون ومراش، وطالعوا الجرف الشاهق الذي تعيّن عليهم تسلّقه وتذليله، داهمهم في الحال إحساسٌ باليأس المطبق. كتب صاحب الـ Gesta Francorum (أو «أعمال الفرنجة: رواية شاهد عيان»)(*) يصف الفرسان وهم يراقبون الجياد ودواب الأمتعة تهوي بعنف من فوق حافة الجبل، فقال: «وقفوا هناك وهم في حالة وجوم شديد، يفركون أكفّهم بعضها ببعض من فرط فزعهم وشقائهم، لا يعرفون ماذا يصنعون لأنفسهم»[18]. وأصبحت الحملة الصليبية مسلسلاً من الرعب والعذاب. فقد أقدم الأتراك على تخريب

(*) المعروف عن صاحب هذا الكتاب أنه فارس نورماندي من جنوب إيطاليا، وانه على الأرجح أنجز مؤلّفه هذا سنة 1099 بلغة لاتينية ركيكة. وهو يحفل بتفسيرات ساذجة للحملة الصليبية جعلت المؤرخين اللاحقين يهملونه. (م).

الأرياف كي يتعذر على الصليبيين أن يجدوا قوتاً لهم، فبدأ البشر والحيوانات على السواء يتساقطون موتى كالذباب. وتكبّد الحجّاج بالأخص أفدح الخسائر، شأنهم على الدوام، وباتوا يعتمدون اعتماداً كلياً على صدقات وهبات الفرسان والجنود الذين كانوا بدورهم معدمين. ومع نفق الجياد، فَقَدَ المزيد والمزيد من الفرسان رتبهم العسكرية وصاروا بمثابة جنود عاديين، لأنه من دون أحصنتهم كيف عساهم أن يؤدوا وظيفتهم العسكرية. ولجأ آخرون إلى امتطاء الثيران والماعز والخرفان، وإلى استخدام الكلاب كدواب لحمل الأمتعة[19]. قد كانوا يكابدون حرماناً تعدّى كثيراً حدود «الفقر المقدس» الآمن الذي يعيشه الراهب أو الحاجّ في بلادهم، ويتجهون نحو عالم جديد مروّع حيث تبدو عرى المجتمع آخذة في التفكك. ومن أجل بثّ الطمأنينة في نفوسهم، عادوا بصورة فطرية إلى الدين، واختلقوا أسطورة المحاربَيْنِ الملائكيين اللذين قاتلا إلى جانبهم. لقد كانت الرحلة إلى فلسطين دوماً رحلة مقدسة لكونها حجّاً إلى أورشليم. لكن مع تقدم الصليبيين في المسير، راحوا يشعرون بأنهم هم أنفسهم مقدسون بحكم حقّهم الشخصي. وكان لديهم شعور قوي بأن الله يسير معهم، بالمعنى الحرفي للكلمة. وعلى حد قول ريمون داغويليه: «إن اليد الكريمة، الرحيمة والمظفَّرة للأب القدير، كانت معنا تشدّ أزرنا وتذود عنا في كل خطوة نخطوها»[20]. كان الرب يأخذ بأيديهم ويحفظهم من المكاره تماماً كما قاد بني إسرائيل في رحلتهم الطويلة إلى الأراضي المقدسة. كان الفرنجة قد بدأوا، في عهد شارلمان، يرون أنفسهم كشعب الله المختار الجديد؛ وجاء الخلاص الذي حصل لهم في دوريليه مؤخراً ليحملهم شيئاً فشيئاً على تصوّر أنفسهم كحَمَلَة للرسالة التي أضاعها اليهود. وببطء كذلك، راح الصليبيون يتكوكبون على بعضهم بحيث باتوا يرون أنفسهم شعباً واحداً في معمعان الكفاح عبر الأرياف المقفرة. وكما قال فولشر دو شارتر: «لئن كنا من السنِ مختلفة، إلا أننا كنا إخوة في محبة الله، وذوي عقل واحد تقريباً»[21]. كان الصليبيون يتعلّمون من عذاباتهم أن يروا أنفسهم كشعب الله المتحد، وكان حجّهم المقدس هذا يعمل على صياغة هوية جديدة لهم بكل معنى الكلمة. ولما كان الفرنجة بالخصوص يلتمسون رسالةً جديدة يضطلعون بها، فقد جاءت الحملة الصليبية لتمنحهم تلك الرسالة.

لكن وإنْ كانوا بدأوا يحسبون أنفسهم شعباً مختاراً، إلا أنهم لم يكونوا قد نمّوا لديهم بعد حقداً يشوعياً على أعدائهم. فكانت صورة الأتراك، في الواقع، هي نفسها صورة السراسنة في «أنشودة رولان»، باستثناء تأكدهم على ما يبدو من أنهم ليسوا من عبدة الأوثان. فقد كان المؤلِّف النورماندي لـ«أعمال الفرنجة» مُعجباً بهم، ويعتبرهم جنوداً ممتازين، عيبهم الوحيد أنهم ليسوا مسيحيين. كما كان يخالجه شعور قوي بوجود صلة

نسب تجمعه بهم. ولا غرو، فالأتراك والنورمانديون متشابهون من عدة وجوه. فكلاهما من الأقوام البربرية التي شقت طريقها مؤخراً فحسب إلى مراكز الحضارة القديمة واعتنقت الديانة السائدة؛ وفي الوقت الذي ينشد فيه النورمانديون والفرنجة هوية مسيحية جديدة لأنفسهم، كان الأتراك بدورهم يحاولون بناء هوية إسلامية جديدة لذواتهم ويتحدّون المؤسسة الرسمية العربية التي كانت تنظر إليهم بازدراء لا لبس فيه. بعد معركة دوريليه، كتب صاحب «الأعمال» يقول:

> من ذا الذي سيجرؤ، مهما كان متمرساً ومتعلّماً، على أن يكتب عن براعة وجبروت وشجاعة الأتراك الذين ظنوا أنهم سيدبّون حتماً الرعب في قلوب الفرنجة على نحو ما فعلوا بالعرب، والسراسنة، والأرمن، والسوريين، واليونانيين، عن طريق التهويل بنبالهم؟ إلاّ أن رجالهم، ولله الحمد، لن يكونوا أبداً بمهارة رجالنا. ثمة من بينهم من يروّج للقول إنهم والفرنجة من عترة واحدة، وأنهم يولدون فرساناً بالفطرة. هذا صحيح، ولا أحد يستطيع إنكاره لو أنهم اعتصموا بقوة بعقيدة النصرانية وأبدوا استعداداً للإيمان بإله واحد ذي ثلاثة أقانيم.. إنك لن تجد جنوداً أقوى وأشجع وأبرع منهم؛ ومع ذلك، فقد هُزموا بمشيئة الرب على أيدي رجالنا[22].

إن صاحب «الأعمال» النورماندي يتوسل الأتراك هنا ليُظهر بطريقة المغايرة سمو وعظمة الفرنجة، تماماً مثلما حاول صاحب «أنشودة رولان» أن يفعل مع مسلمي اسبانيا. لكن المؤلِّف النورماندي كان لا يزال شديد الإبهام حيال أعدائه: فهو يُسمّيهم «الوثنيين» من أول تأريخه إلى آخره، على غرار المؤرّخين الإخباريين الآخرين. ويذهب به الظن الخاطىء إلى أن الأتراك كانوا نصارى في وقتٍ من الأوقات؛ كما يعتقد بأن العرب والسراسنة عنصران مختلفان. ولو كان على دراية أكبر بالإسلام، لربما ذكر قاسماً مشتركاً إضافياً: إن المسلمين عندما يخوضون «جهاداً»، يجمعون ما بين التقوى والعملانية، بالروح ذاتها تقريباً التي عُرف بها الصليبيون الأوائل. وهم ما فتئوا يفعلون الشيء نفسه في حروبهم المقدسة الراهنة.

في أيلول/سبتمبر 1097، انقسم الصليبيون إلى قسمين من جديد. فقبل توجههم إلى الأراضي المقدسة، كان يتعيّن عليهم أن يحرروا شمال سوريا من المسلمين، ويستردوا تلك المناطق التي استولى عليها الأتراك ويعيدوها إلى بيزنطة برّاً بالعهد الذي قطعوه للامبراطور ألكسيوس. كذلك كانوا في حاجة إلى إقامة «حصن» مسيحي في تلك الأنحاء لحماية طُرُق الحجّ والدولة المسيحية التي يزمعون إنشاءها في الأراضي المقدسة.

فزحف الجيش الرئيسي بقيادة بوهيموند وريمون على إنطاكية، وعسكر على نحو عدواني سافر خارج أسوار تلك المدينة الحصينة والمهمّة من الناحية الاستراتيجية. وانشقت عنه قوة أخرى بقيادة بالدوين وتانكرد، حيث اتجهت غرباً نحو كيليكيا. وفي 21 أيلول/ سبتمبر، استولت تلك القوة على طرطوس، وواصل تانكرد توغله ليستولي على أضنة ومصيصة، فيما عاد بالدوين والتحق لمدة وجيزة بالقوة الرئيسية للحملة، ليعود وينطلق بمفرده شرقاً باتجاه الرُها(*).

ربما كان بالدوين أكثر قادة الحملة جميعهم نزعةً علمانية ودنيوية: فقد كان مصمِّماً على أن يحصل على مملكة له في الشرق بأي ثمن، ولم يكن يساوره أي شعور بالذنب حيال اليمين الذي قطعه على نفسه أمام ألكسيوس. وقد حرص على أن يُقدِّم نفسه إلى السكّان الأرمن كمُحرِّر مسيحي لهم، وقد أصاب نجاحاً منقطع النظير في ذلك. وفي طريقه إلى مدينة الرُها، كان الأرمن يندفعون إلى تحيته في ابتهاج غامر يُقارب حد النشوة. وإزاء هذه الحميّة المسيحية المفاجئة، لم يكن أمام الحاميات الإسلامية من خيار سوى الهرب بجلدها، أو التعرّض للذبح بوحشية على أيدي الأرمن والفرنجة معاً. وأخيراً وصل بالدوين إلى الرُها في 20 شباط/فبراير 1098، حيث استقبله الملك الأرمني طوروس أحرّ الاستقبال. كان طوروس توّاقاً إلى التخلّص من نير الأتراك، إلاّ أنه لا يرغب في العودة ثانيةً إلى حظيرة الامبراطورية البيزنطية. إذ دأب الروم الأرثوذكس على ازدراء المسيحيين الأرمن والظنّ بهم أُناساً مهرطقين ضالّين. لا بل حاولوا في بعض الأحيان أن يقمعوا المعتقدات الأصلية، وهذا ما كان يثير سخط الأرمن عليهم. لم تكن تراودهم أية أحلام بشأن الاستقلال (وهم الذين اعتادوا أن يكونوا جزءاً من امبراطورية تلو أخرى لزمن طويل)، وخُيِّل إليهم أن هيمنة غربية لاتينية عليهم تبقى أفضل الحلول. وبدا لطوروس كما لو أن بالدوين هو الاستجابة الإلهية لصلواته، فأعلن عن تبنّيه للفرنجي المهيب في احتفال غريب: إذ مرَّر ثوباً أبيض فضفاضاً فوق رأس بالدوين، وتحت طياته حكّ الرجلان صدريهما العاريين بعضهما ببعض، وهكذا صار بلدوين الآن وصياً مشاركاً على العرش ووريثاً له في آن. لكن، وفي ظروف مُريبة للغاية[23]، قُتل طوروس في 10 آذار/مارس، فأضحى بالدوين تلقائياً رأس الدولة. وفي الحال، شرع بتحبيب نفسه للأرمن، فهاجم الحامية التركية في ساموساتة. لم يكن بالدوين يفكّر طبعاً بإرجاع هذه الأراضي الجديدة إلى الامبراطور، وقد ضاعف من حجم إمارته كثيراً دفعة واحدة. ومما زاد من شعبيته بدرجة كبيرة، إفراجه عن العديد من الرهائن الأرمن الذين كانوا في ساموساتة، وإعادتهم

(*) تُسمى باللاتينية Edessa، وهي حالياً مدنية "أورفة" Urfa التركية (م)

إلى أُسرهم. لقد أقام بالدوين أول مستعمرة غربية في الشرق الأوسط، وسط ظروف اتسمت بالدسائس والغموض كمعظم المغامرات اللاحقة التي شهدتها المنطقة.

في غضون ذلك، كان باقي الصليبيين يمرون بمحنة شديدة للغاية في إنطاكية. وستكون لتجربة الصليبيين في انطاكية أهمية حاسمة في فهمهم للطبيعة الخاصة لرسالتهم. فبالرغم من وطأة المسيرة الشاقة، فقد تمكّن الجيش من الوصول إلى انطاكية في أواخر تشرين الأول/اكتوبر 1097، وهو بعدُ في حالة مقبولة بوجه عام. وهناك تزوّد مجدداً بما أحضره الأسطول الجنوي من إمدادات؛ كما كانت تتوافر في البداية كميات لا بأس بها من المؤن الغذائية في المنطقة. كان الصليبيون يعرفون أنه يتحتم عليهم أن يحاولوا الاستيلاء على المدينة، لأن انطاكية كانت إحدى أهم المدن المسيحية في عصور المسيحية الأولى، فقد كان القديس بطرس أول أسقف لها، وفيها تحديداً دُعي أتباع يسوع بـ«المسيحيين». لكن ها هي كنيسة القديس بطرس القديمة قد حوِّلت إلى مسجد الآن؛ ولا مندوحة عن تحرير مدينة مقدسة كهذه التي من الممكن أن تغدو مركزاً رئيسياً للعبادة في أوروبا. كما أن من شأن انتزاع هذه المدينة وما حولها أن يُعزِّز كذلك المكاسب التي تنتظر بالدوين في الرُها. مهما يكن من أمر، فإن شكوكاً خطيرة كانت تؤرّق رؤوس القادة: هل يملك الجيش، والشتاء على الأبواب، ما يكفي من القوى لمحاصرة مدينة منيعة وجيدة التحصين كهذه؟ كان من رأي البعض أن ينتظروا دعم البيزنطيين ومؤازرتهم في ذلك، ووصول التعزيزات من فرنسا. غير أن آخرين، بمن فيهم ريمون دو سان جيل، كانوا يفكّرون في الأمر تحت تأثير النظرة الجديدة إلى الحملة الصليبية:

> لقد حضرنا إلى هنا بوحي من الربّ؛ وبرحمته ورضوانه استولينا على نيقية، المدينة ذات التحصينات المنيعة؛ وبرحمته كذلك انتزعنا النصر والأمن من الأتراك... لذلك، علينا أن نضع مصيرنا كله بين يديه... فلا نخشى الملوك أو أكابر الملوك، ولا حتى الأماكن أو الأزمان، ما دام الربّ قد انتشلنا من كل هذه المخاطر[24].

يُمكن اعتبار القسم الأول من ذلك الخطاب مجرد بلاغة تقليدية، لكن الجملة الأخيرة تنمّ عن رغبة في دفع الجيش الصليبي إلى ما يتعدى الحدود التي تحكم البشر العاديين. فإذا كان الربّ يحارب من أجل الصليبيين، فما الداعي، إذن، لأن يشغلوا بالهم بمخاطر الشتاء أو أسوار انطاكية المنيعة؟

والقرار بمحاصرة انطاكية هو الذي كتب نهاية الحملة الصليبية تقريباً. فإبقاء مثل هذا الجيش الجرّار، المكوّن من 50 ألف جندي وأعداد غفيرة من الحجّاج المعدمين في مكان

واحد ولشهور طويلة متواصلة، إنما كان يعني حتماً نفاد المؤن الغذائية المتوافرة في المنطقة على جناح السرعة. كانت الأنحاء من حولهم قد استحالت جرداء قاحلة، وضربت فيها المجاعة أطنابها. وقد ضعفت فعالية الحصار من جراء الاضطرار إلى إيفاد الرجال إلى مناطق أبعد فأبعد في حملات الإغارة والطواف بحثاً عن القوت والعلف، وفي بعض الأحيان إلى مسافات قد تصل إلى خمسين ميلاً. وتحت غائلة الجوع، أخذ الفرسان والفقراء، على حد سواء، يموتون بأعداد مخيفة. وفي كانون الثاني/يناير 1098، بلغت المجاعة ذروتها:

> فأقبل الجوعى على التهام عذائق الفول الذي كان بعدُ في طور النمو في الحقول، وعلى أكل الكثير من أنواع الأعشاب غير الناضجة بعد تمليحها؛ لا بل والنباتات الشوكية التي كانت من سوء طهيها بسبب النقص في حطب الوقود تدمي ألسنة آكليها. وأكلوا كذلك الجياد والجِمال والكلاب وحتى الجرذان. والناس الأفقر حالاً أكلوا حتى جلود الحيوانات وبذور الحبوب الملتقطة من روثها[25].

في كانون الثاني/يناير، فرّ بطرس الناسك نفسه من الجيش. فأُلقي القبض عليه، وأُعيد ثانية إلى صفوفه وتمّت لفلفة القضية بسرعة. ويبدو أن بطرس هذا لم يفقد شيئاً من اعتباره بين القادة، إذ سرعان ما سنراه يترأس بعثات مهمّة إلى الأتراك، ويلقي العِظات في القداديس الكبرى. والحال، أن الصليبيين كانوا أكثر تسامحاً مع الفارّين من الجندية من أقرانهم في بلدانهم نفسها، وذلك لعلمهم بحقيقة الأهوال التي يواجهون. وفي ذلك الشهر بالذات، فكّر حتى بوهيموند بالعودة إلى وطنه، إذ لم يعد قادراً على تحمّل رؤية رجاله وجياده يتساقطون صرعى من حوله فيما هو أفقر من أن يستطيع التخفيف ولو قليلاً من معاناتهم. ولم تنحصر المجاعة بالعساكر والضباط الصغار فحسب، بل عضّ الجوع بنابه حتى القادة أنفسهم. وثمة فرسان من ذوي الشأن انحطت بهم الحال إلى مصاف الجنود العاديين. ولم يحلّ حزيران/يونيو 1098، إلاّ وكان الجيش بقضّه وقضيضه لا يملك إلاّ 200 حصان فقط. والرجال ممن كانوا مُوسرين ومتنفّذين في أوروبا، أمسوا الآن من راكبي الحمير والبغال. حقاً، لقد انقطع الصليبيون تماماً عن كل ما ألفوه سابقاً، ودخلوا عالماً غريباً عنهم؛ عالماً منعزلاً ملؤه العذاب والمكابدة.

إذا كان صليبيون بواسل من عيار بوهيموند وبطرس الناسك قد فقدوا إيمانهم لبعض الوقت، فما الذي كان يحمل غالبيتهم على مواصلة القعود أمام أسوار انطاكية، وهم يرون رفاقهم يتساقطون كالذباب من جراء الجوع والمرض؟ لعلّنا نستطيع أن نعرف ماذا كان يجول في أذهان الصليبيين من نصّ رسالة كتبها الأساقفة في الجيش، وجاء فيها:

«كيف يواجه شخصٌ ألف شخص؟ فإذا كان عندنا نبيل واحد، فلدى الأعداء أربعون ملكاً؛ وإذا كان عندنا فوج من العسكر، فلدى الأعداء فيلق؛ وإذا كان عندنا فارس، فلدى الأعداء دوق؛ وإذا كان عندنا جندي راجل، فلديهم كونت؛ وإذا كان عندنا قلعة، فلديهم مملكة». لقد كان من الطبيعي أن يشعر الأساقفة بأنهم ليسوا إلا جزيرة مسيحية صغيرة وسط محيط إسلامي هائل. وهم إنْ بقوا حيث هم، فلأنهم كانوا على إيمان عميق بأن الله سينجدهم في نهاية المطاف. وأردف الأساقفة يقولون في رسالتهم: «إننا لا نثق في أي حشد، ولا في أية قوة، ولا في أي سلطان؛ وإنما نثق فقط في درع المسيح الواقي وفي عدالة قضيتنا، في ظل حماية (القديسين) جورج وثيودور وديمتري وبليز، جنود المسيح الذين يُلازموننا حقاً وصِدْقاً»[26]. وهذه لم تكن، بأي حال، استعارة لفظية زائفة، بل حقيقة واقعة «صدْقاً»! وإذا كان الصليبيون قد رأوا محاربين سماويين يقاتلون من أجلهم في دوريليه، فإنهم الآن يُحسّون بأنهم محاطون بجيشٍ سماوي كامل غير منظور. وفي هذه الحالة، من الغباء أن يفر المرء من الجندية، لأنه يكون كمن يتخلّى عن المسيح ويهجر أصدقاءه الخُلّص. وحين أخذ الصليبيون يشيرون إلى أنفسهم على أنهم «جند الله»، أو «جند المسيح»[27]، فإنما كانوا يعنون ذلك حرفياً؛ وهذا معناه أن الفرار من الجندية هو بمثابة الردّة القصوى. لقد دفع سوء التغذية الصليبيين إلى الهلوسة، فلا عجب إنْ أخذوا «يرون» مزيداً من محاربي الربّ السماويين يحومون فوق الجيش حمايةً له، أو يحلمون بتلقي رسائل تطمين سماوية تقول للصليبيين «إن الله معهم»[28]. ولم يكن ذلك من قبيل الوهم الكاذب، أو من باب البلاغة التحريضية، بل كانوا يؤمنون بأنها هي الحقيقة بحذافيرها.

يُرينا مؤلِّف «أعمال الفرنجة» الصليبيين وهم يحاربون ببسالة حقاً، ويتوسلون حيلاً حربية معقولة. وفي الوقت نفسه، يُبيِّن لنا كيف اعتادوا على بذل جهود واعية لكي يبثّوا في نفوسهم الإيمان بأن الربّ يحفظهم ويحميهم. وبعد هجوم عنيف واستثنائي شنّوه على الأتراك خارج انطاكية، نرى الصليبيين يتحلّقون حول قائدهم بوهيموند:

> وإذا استبدّ بنا الغضب لفقدان رفاقٍ لنا، فقد تنادينا باسم المسيح، ووضعنا ثقتنا في الحج إلى القبر المقدس، وخرجنا جميعاً نطلب مقاتلة الاتراك، الذين هاجمناهم بقلب واحد وعقل واحد. وقف أعداء الربّ وأعداؤنا لا يرومون حراكاً، وقد اعتراهم الذهول والفزع. ذلك أنهم ظنّوا أن بوسعهم إيقاع الهزيمة بنا والقضاء علينا كما فعلوا بأتباع الكونت وبوهيموند، لكن الرب القدير لم يدعهم يفعلون ذلك بنا. فقد كرّ عليهم بضراوة فرسان الرب الحقّ، المتسلحون بشارة الصليب، من كل جانب. وشنّوا عليهم هجوماً غير هيّاب،

فولّى الأعداء الأدبار بلمح البصر عبر الجسر الضيق المؤدي إلى بوابتهم[29].

ومثلما عاشت الجماعة المسيحية الأولى في القدس «بقلب واحد وعقل واحد»، كذلك تعيش هذه الجماعة الجديدة من الفرسان في جيش «الرب الحقّ»، متحدة متلاحمة في إيمانها والتزامها بمحاربة الأتراك، الذين هم أعداء الله قبل أن يكونوا أعداءهم هم. كان كاتب «الأعمال» على يقين من أن الصليبيين الذين ماتوا في تلك المعركة ليسوا مجرد ضحايا بل شهداء. فقد كتب يقول: «في ذلك النهار، ذاق ألفٌ من فرساننا وراجلينا طعم الشهادة؛ وإننا لعلى إيمان بأنهم صعدوا إلى السماء في ثياب بيضاء حيث تلقوا سعف الشهيد»[30]. ويعي المؤلّف أنه يُدلي هنا بتصريح قابل للجدل. فإذا كان الفرنجة يحتفون بـ«شهداء» من طراز «رولان»، فإن هذا الصنف الجديد من الشهداء العدوانيين غير مقبول أبداً وعامةً من معظم المسيحيين في الغرب. مع ذلك، لمّا قُتل فارس نورماندي كـ «روجيه بارنفيل»، وهو يقاتل ويقتل الأتراك في هجوم خاص به، قام أديمار بدفنه في احتفال مهيب، ولم يشك أحدٌ من رفاقه الصليبيين في أنه مات شهيداً[31].

ربما لا توجد طريقة أفضل لسبر عقول الصليبيين من إمعان النظر في الأحلام والرؤى التي أنتجوها. وقد كان من الطبيعي جداً أن يروا في أحلامهم تلك رؤى أنزلها الله عليهم؛ ولا يفوتنا أن نرى كيف كانوا ينقّبون في عقلهم الباطن لالتقاط أية شذرة من الطمأنينة يُمكن لهم التقاطها. ومثلما كانوا يستعدون قُبيل المعركة بحمل أنفسهم عمداً على وعي حضور الربّ وحفظه لهم، كذلك كانوا في أحلامهم ورؤاهم يُقنعون أنفسهم بأن عليهم أن يثبتوا ويقاتلوا حتى النهاية. وربما تكون هذه النهاية مُرّة بالمفهوم البشري المحض، لكن في الحياة الآخرة فإن الصليبي هو من بين أعظم المسيحيين امتيازاً على الإطلاق. وبات حين يتوفى صليبي بارز، «يظهر» للفرسان والجنود الفقراء مرّات عديدة سواء على أرض المعركة أو عند الرقاد[32]. فكان أمثال هؤلاء الصليبيين الشهداء يحثّونهم على الإقدام دونما وجل، ويخبرونهم بأن البلاط السماوي بأسره يقف إلى جانبهم. وهذا ما كان يجعلهم بطبيعة الحال يستبسلون في القتال، وهم على يقين راسخ من حماية المسيح والقديسين لهم. ولعلّ أشهر تلك الرؤى على الإطلاق، الرؤيا التي تجلّت للفارس الورع جداً أنسلم دو ريبومون قبيل مقتله بيوم واحد. تقول إحدى الروايات بهذا الصدد إن أنسلم هذا شاهد أنجوراند، الفارس الفتيّ من سان بول، الذي كان قُتل قبل ذلك بشهرين؛ فقد ظهر له في غاية الحُسن والجمال، وأكّد له بأن عليه «ألا يحسب الذين قُتلوا من أجل المسيح أمواتاً»[33]. ثم أخذه إلى الجنة، وأراه مسكنه فيها، وهو مسكن بديع يجلّ عن كل وصف،

وابلغ أنسلم أنه هو نفسه سيحلّ في قصر أبدع منه في الغد القريب. أما في الرواية الثانية، والتي تفوق الأولى من حيث شدّة فعلها في النفوس، فقد شُوهد أنسلم واقفاً على كومة من القاذورات[34]، ومنها كان ينظر إلى قصر منيف حيث كان بإمكانه أن يرى رفاقه السابقين وقد تغيّرت ملامحهم تغيُّراً هائلاً بالكاد استطاع معها أن يعرفهم. وقد أخبره أحدهم، ولعله أنجوراند الآنف الذكر، أن هؤلاء هم رجال الحملة الصليبية الذين نالوا شرف الاستشهاد، وأنه سيلحق بهم في الغد. هذه نظرة مفيدة من الداخل في ذهن رجل نبيل، إنما فارس شديد التدين والورع، يواجه موته وجهاً لوجه. وصورة أنسلم واقفاً على كومة قاذورات وهو يمطّ عنقه بأقصى ما يستطيع صوب السماء، لتُمثّل رمزاً ممتازاً للحالة الذهنية لدى عدد كبير من الصليبيين في ذلك الحين.

فكيف فسَّر «جنود الربّ» هؤلاء، إذن، ما حلّ بهم من ألم وشقاء؟ التفتوا، بطبيعة الحال، إلى الكتاب المقدس، ولاسيما إلى «العهد القديم» منه. كانوا يعلمون أن أصدقاء الربّ المقرّبين تعذبوا وعانوا. فليس بنو إسرائيل وحدهم مَنْ كابدوا ما كابدوه من جوع ومرضٍ في الصحراء، بل هناك أيضاً مثال أيوب الأشهر. فهذه الآلام والعذابات إنما يبعث بها الربّ نفسه ليؤدب بها شعبه على نحو ما قد يفعل الأب حين يؤدب ولده. ولذلك نظر العديد من الصليبيين إلى المعاناة غير المسبوقة التي حلّت بهم خارج أسوار انطاكية بوصفها شاهداً آخر على أنهم، هم أيضاً، من أصدقاء الرب المقرّبين، ممّن رُسم لهم قدر مخصوص. وقد فسَّر فولشر دو شارتر الأمر على الوجه التالي: «أعتقد أن هذا ما قدَّره الربّ منذ أمد بعيد، وما اختبره في مثل هذه الكارثة الكبرى. لقد كان ذلك من أجل تطهيرهم من خطاياهم، تماماً مثلما يتم اختبار الذهب ثلاث مرات، وتطهيره بالنار سبع مرات»[35]. وكان أنسلم دو ريبومون نفسه قد كتب قبل موته: «إن الربّ الذي يعاقب كل أبنائه الذين يُحبهم قد علّمنا بهذه الطريقة»[36]. وكتب كل من ريمون دو سان جيل ودامبير، أسقف بيزا، في رسالة مشتركة أُرسلت إلى أوروبا يقولان: «لمدة تسعة أشهر قيَّد الرب قُدرتنا على العمل... وأذلّنا خارج انطاكية، إلى أن تحوَّل كل غرورنا الزائف إلى تواضع». وبهذه الرؤية، سما الصليبيون فوق ذواتهم، وساروا نحو الشرق مفعمين بالفخار والاعتزاز بالنفس المأثورين عن الفرنجة. لقد أعطاهم انتصارهم في دوريليه إيماناً عنيفاً إلى حد التهوّر، مفاده أنهم شعب من نمط خاص. ولم يكونوا على خطأ في ذلك، كما ستُثبت الأحداث، وإنما كان عليهم أولاً أن يندرجوا في إطار ذهني مسيحي حقيقي، وعندئذ فقط سمح لهم الرب بفتح المدينة حتى «عندما تدهورت أحوالنا كثيراً بحيث لم يبقَ لدينا سوى مئة جواد فقط صالحة للحرب في الجيش كله»[37]. كان

ريمون والأسقف دامبير على دراية تامّة بأهمية «الفقر المقدس». ولما أمسوا على تلك الدرجة من الانحلال المريع، حين لم يعد لديهم جياد ولا مال ولا أبسط أسباب البقاء، فقد نفضوا عنهم كبرياء الإنسان الزائفة، وبذا صار في مقدورهم الآن أن يجترحوا المآثر الكبرى من أجل الربّ.

أما في أذهان الفقراء والضعفاء، فكان ثمة تأويل مغاير لتلك الشهور العصيبة من عام 1097. ولعمري إن صمود الحجّاج الفقراء يُعدّ مأثرة غير عادية من عدّة وجوه. فقد عانوا أكثر بكثير من الفرسان، وماتوا بأعداد أكبر منهم برغم كل الصَدَقات التي تلقوها. وحين كان الأتراك يهاجمون الصليبيين، كُنتَ تجدهم في المواقع الأكثر عُرضة للسقوط بيد الأعداء من مواقع الفرسان، لأنها كانت ببساطة تفتقر إلى أية دفاعات. ثم إن الفقراء لم يكونوا مقيدين بأية مدونة شرف من شأنها أن تجعل فرارهم من الجيش أمراً عسيراً. فقد أتقنوا فن البقاء تحت أقسى الظروف، مما يعني استعداداً لديهم للقبول بالتسويات والحلول الوسط. وبالمثل نتساءل: ما الذي جعل الفرسان ممن أفقرتهم الحملة الصليبية وانحدروا إلى درك الجنود العاديين يصمدون ويثابرون إلى النهاية؟ لقد كان هناك عدد لا يُستهان به من أمثال أولئك الفرسان. كانت تنفق خيلهم، فيضطرون إلى بيع أسلحتهم وعتادهم لشراء الطعام، وأخيراً يلجؤون إلى تسوّل الخبز على موائد زملائهم السابقين. وليس من الصعب علينا تصوُّر فارسٍ صارت هذه حاله أن تمتلىء نفسه مرارةً من المشروع الصليبي برمّته ومما ينطوي عليه من أحلام المجد الدنيوي والمجد السماوي على السواء؛ وأن تحدوه كذلك رغبة في أن يرمي عنه كل مُثُله العليا الفروسية ويقفل عائداً إلى وطنه. إنّ نصف الصليبيين قد ماتوا، والكثيرين فرّوا من الجندية لأسباب كانت في نظرنا وجيهة، إنما بقي مع ذلك عدد هائل منهم (يُقدّرون بحوالى 50 ألفاً).

ومن خلال هذه التجربة، اكتسب الفقراء، فيما يبدو، ثقةً جديدة بالنفس أثناء فصل الشتاء الرهيب ذاك؛ ثقةً ستجعلهم يؤكدون ذواتهم إزاء الأغنياء والأقوياء، ويحلمون باليوم الذي يجب أن يكون الأول في المحل الأخير، والأخير في المحل الأول؛ يوم يرث الفقراء الأرض وما عليها، ويحظون باحترام الأغنياء وإجلالهم. هذا ولا بد أنهم كوّنوا كذلك رؤية جديدة للطبقة الحاكمة بعدما شاهدوا النبلاء الأغنياء المتغطرسين يتسولون الخبز ويمتطون البغال كما لو كانوا فلاحين، ويشاطرونهم القدر الميؤوس منه نفسه. ولن يعودوا أبداً إلى النظر إليهم كعمالقة مختلفين عنهم، يتمتعون بالحصانة ضد صروفٍ ومحنٍ كهذه بما لهم من جاهٍ وهيبة. وأخذت تتبلور لديهم قناعة بأن الحملة الصليبية هي الخطوة الأولى

في تلك «الثورة» التي تنبأت بها السيدة مريم في الإنجيل عندما أنشدت أن الربّ قد قلب النظام العالمي القديم رأساً على عقب:

شتّت المستكبرين بفكر قلوبهم.
أنزل الأعزاء عن الكراسي ورفع المُتضعين.
أشبع الجياع خيراتٍ وصرف الأغنياء فارغين.

(انجيل لوقا 1:51-52)

وهذا الاعتقاد بكونهم طليعة هذا العالم الجديد، حدا بالصليبيين الفقراء إلى التماس هوية جديدة، هوية أقوى لأنفسهم. فلم يكن النبلاء الفرنجة هم وحدهم من تراودهم مثل هذه الأحلام والرؤى، بل ظهرت خارج انطاكية أولى المؤشرات على نهوض الفقراء إلى سلطان جديد وفعالية جديدة. وأولى دلائل توكيد الذات هذا شروع الفقراء بتنظيم أنفسهم في زُمر مستقلة من أجل حماية أنفسهم. وقد سرت لاحقاً إشاعة مفادها أنه تشكّل في تلك الآونة ضمن الحملة الصليبية فوجٌ من الأيتام الفقراء وقاتل جنباً إلى جنب مع الفرسان. وأجدر تلك المجموعات بالذكر، عصابة «الطافور»، التي كان يتولى إمرتها فارسٌ جُرِّد من رتبته وأصبح جندياً راجلاً، لكنه ما لبث أن صار يُعرف «بالملك طافور»[38]. وقد أضحت تلك العصابة بمثابة الذراع الإرهابية للجيش الصليبي، حيث كانت تغير على الأرياف المجاورة طلباً للقوت، وتفعل ذلك بمنتهى الوحشية والشراسة حتى إنها روّعت بأفعالها هذه الصليبيين أنفسهم، وإنْ كان «الطافوريون» قد أعطوهم سمعة مخيفة بين المسلمين في المنطقة، وراجت إشاعات بأنهم يأكلون حتى لحم ضحاياهم من المسلمين. ولا يُستبعد أن تكون تلك الإشاعات صحيحة في أحلك أيام الحصار تلك. لكن «الطافوريين» لم يكونوا مبعث إزعاج فقط، بل وقع على عاتقهم، بشهادة غيبير دو نوغان(*)، أشقّ الأعمال وأكثرها استنفاداً للجهد[39]. فقد كانوا لا يعرفون الكلل في المعارك، ويُقاتلون ببسالة نادرة وشراسة غير عادية. لم يكن في نيّة البابا أوربان طبعاً أن يحوّل الفقراء إلى محاربين؛ كما أن الإصلاح الكلوني شدّد على صورة الفقير كرجلٍ من دون سيف. مهما يكن من أمر، فقد تعلّم الفقراء إبان أيام المجاعة خارج أسوار انطاكية كيف يُثبتون ذواتهم بواسطة العُنف من أجل أن يبقوا على قيد الحياة.

وشيئاً فشيئاً، انتهى الفقراء إلى تصوّر أنفسهم صفوةً نخبوية. وثمة ملحمة شعبية وُضعت بعد الحملة الصليبية قد تساعدنا في الوقوف على رؤى الفقراء وأحلامهم بينما هم يُصارعون من أجل البقاء خارج أسوار انطاكية. تُبيِّن «أنشودة انطاكية» أنه بدلاً من أن

(*) رئيس دير نوغان Nogant، وله كتاب بعنوان «تصاريف الله» أو «أعمال الرب». (م)

يلتمس الفقراء «الفقر المقدس»، كانوا في الواقع يحلمون بنصيب أكبر من متاع الدُنيا. بكلام آخر، كانوا يريدون توزيعاً أعدل للثروة. وفي القصيدة آنفة الذكر، نرى فقراء مقاطعة البروفانس يخبّون عائدين إلى معسكرهم ليعرضوا في تباهٍ ما غنموه من أسلاب، لا لشيء إلا ليقولوا لرفاقهم «إن فقرهم أوشك أن ينتهي. وآخرون كانوا يرتدون ثوبين أو ثلاثة أثواب من الحرير فوق بعضها بعضاً، مسبِّحين بحمد الربّ، واهب النصر والعطايا»[40]. كان الربّ يحارب من أجل الفقراء كي يُعلي من مكانتهم، تماماً مثلما أنه كان يُحارب ـ في نظرهم ـ مع الحملة الصليبية ككل من أجل كسر شوكة المسلمين. وقد اعتاد «الملك طافور» أن يصيح في رجاله: «أين القوم الذين يطلبون الممتلكات، دعوهم يأتون إليّ... بعون الربّ سوف نظفر بما يكفي لتحميل عدد كبير من البغال»[41]. ولم يكن ذلك مجرد جشع، بل جزء من قناعة بأن الربّ سيأتي من خلال الحملة الصليبية بعالمٍ جديد تسوده عدالة أكبر.

وفي «أنشودة انطاكية»، يرى الطافوريون أنفسهم نخبة الصليبيين أجمعين. وبينما كانوا يتطلعون إلى قلب النظام القديم، كانوا يتباهون في الوقت نفسه بفقرهم ورقة حالهم، ويشهرونه كشارة أو علامة على الامتياز. وبحسب النسخة الأسطورية من سيرته، كان الملك طافور فارساً نورماندياً تخلّى طواعيةً عن ثروته ونزل إلى مصاف الناس الفقراء ليقودهم إلى المجد. ومثل هذا الفقير «الاختياري» كان يُعدّ من المنتمين إلى الحلقة الداخلية من الطافوريين. ومن المعلوم أن الأناجيل تحفل بالكثير من حضّ الفقراء على الاعتقاد بأنهم هم، وليس الفرسان (النبلاء)، شعب الله المختار؛ وأنهم هم من سيستولي على أورشليم. وكما قال الملك طافور: «سينتزعها أفقر الناس طُراً. وهذه علامة على أن السيد لا يعبأ بالمتجبّرين وعديمي الذمّة»[42]. وفي الأنشودة إياها، يُجبر الطافوريون الفرسانَ والأغنياءَ من الصليبيين على احترامهم في نهاية الأمر. وحين يشتكي أمير انطاكية لقادة الصليبيين من أعمال الطافوريين الإرهابية، يجيبونه: «لا قِبَل لنا حتى مجتمعين بلجم الملك طافور»[43]. وحين أثبت البارونات زيف صليبيتهم وأبدوا ممانعة حقيقية في الزحف على أورشليم في إحدى المراحل، كان الملك طافور هو من خزاهم وأجبرهم على قبول قيادته: «إننا نتصرف كحجّاج مزيفين. لو تُرك الأمر لي وللفقراء فقط، لوَجَدَنا الوثنيون أسوأ جيران عرفوهم في حياتهم»[44]. وهو الملك طافور دون سواه من توّج غودفري دو بويون ملكاً على أورشليم، وأقسم غودفري على الاحتفاظ بها كإقطاعة من الرب ومن طافور وحده. وعندما راح صليبيون آخرون ينسلّون خلسةً من الحملة عائدين إلى ديارهم، كان الفقراء هم من مكث للدفاع عن الأراضي المقدسة. ولئن بدت هذه الرواية خيالية، إلاّ أنها

تنطوي على نصيب من الصحة. فقد نهض الفقراء فعلاً إلى تبوّء سلطة جديدة في الحقيقة كما في الخيال.

وقد تعزّزت حركة الصليبيين الفقراء برؤى بطرس بارثولوميو، الخادم الفقير في جيش ريمون دو سان جيل[45]. ففي 30 كانون الأول/ديسمبر 1097، حدث زلزال عنيف. وقد أقنع بعض الصليبيين أنفسهم بأن هذا الحدث المروّع إن هو إلا علامة على العناية الإلهية. فنظروا إلى السماء يستطلعون «أنوار الزلزال»، فشاهدوا صليباً يتوقد. بيد أن بطرس هذا كانت له رؤيا ثانية. إذ كان عاكفاً على صلاته وقد أخذ الجزع بتلابيبه؛ ويبدو أن صدمة الزلزال قد طوّحت به إلى حالة من الهذيان والهلوسة. وتُبيِّن الوقائع أنه كان عليلاً باستمرار، وأخذ في وقت من الأوقات يفقد حاسة البصر ـ ومن الجائز أن يكون ذلك بسبب سوء التغذية ـ بحيث صار ميّالاً إلى تلك التجربة الرؤيوية. ففيما كانت الأرض تتزلزل من تحته، كان بطرس ينشدّ في استماتة وراء بصيص ولو ضئيل من الأمل والشعور بالأمان. وبغتة رأى شاباً يسحر جماله الألباب، عرَّف عن نفسه فيما بعد بأنه يسوع المسيح نفسه، إلاّ أنه لم ينطق قط. وتلك كانت سمة المسيح في الرؤى الصليبية. وهي قد تشي بعدم الرغبة في إضفاء موافقة إلهية كاملة كهذه على تبصّراتهم وتطلّعاتهم، أو لعلها تشير ببساطة إلى أن القديسين كانوا، في الواقع، شخصيات أكثر حيوية حتى من المسيح ذاته بالنسبة للمسيحيين العاديين على الأقل. وكان بصحبة الشاب الجميل رجلٌ مسنّ ذو شعر رملي اللون يعلوه بعض الشيب، أخبره بأنه هو القديس آندرو (اندراوس)، وطلب منه أن ينقل رسالة إلى الكونت دو سان جيل وإلى أديمار أسقف لوبوي، يوبِّخ فيها الأسقف (بشكل غير منصف) على تهاونه في أداء واجبه كواعظ. وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على عدم مشاطرة بطرس المذكور الآخرين تبجيلهم وتوقيرهم للأسقف أديمار. أما الكونت ريمون دو سان جيل، فكانت تنتظره مهمة خاصة أُسند إليه أمر تنفيذها. ففي داخل كاتدرائية القديس بطرس القديمة في مدينة انطاكية، يوجد ـ بحسب إخبارية القديس آندرو ـ الرمح المقدس الذي طُعن به جنبُ المسيح يوم الجمعة الحزينة. وأن على ريمون وبطرس عند سقوط المدينة أن يصطحبا اثني عشر صليبياً ويحفروا في الكاتدرائية بحثاً عنه. لكن وعلى حين غرّة، وجد بطرس نفسه منقولاً بالروح إلى داخل المدينة المحاصرة، ثم اقتيد إلى المصلى الجنوبي من الكاتدرائية، حيث اختفى القديس آندرو في باطن الأرض ليعود ويظهر من جديد حاملاً الرمح عالياً وعلى وجهه سيماء الظفر؛ ورجع بطرس بارثولوميو بعدئذ إلى معسكره خارج الأسوار. وقد عملت هذه الرؤيا الغريبة على تغيير الحملة الصليبية تغييراً كاملاً. وهي إذ فعلت ذلك، فإنما

لتؤكد لنا كم كان الدين أقوى بما لا يُقاس من الأفكار والدوافع السياسية في تلك الآونة. وينبغي لنا أن نتذكر هنا، أن الرمح المقدس سيُشكّل فيما بعد ذُخراً ذا قوة استثنائية بحيث يكون في حدّ ذاته سلاحاً كلّي القدرة. فمن خلال اقتران هذا الرمح الوثيق بالأحداث المقدسة والحاسمة لافتداء العالم، سيوفّر اكتشافه الضمانة الأكيدة للانتصار على الأتراك.

غير أن بطرس بارثولوميو كان يهاب القادة كثيراً، فلم يطع أوامر القديس آندرو في بادىء الأمر ولم يبلّغ رسالته. فتعيَّن على القديس آندور أن يظهر له مجدداً في ما لا يقل عن أربع مرّات، وأن يزداد غضباً باضطراد لتهاون بطرس هذا. ولكن بطرس بقي متردداً، بسبب من خشيته أن يظن البارونات، إن هو أخبرهم بالأمر، أنه يريد فقط الحصول على حصة إضافية من الطعام، فيعاقبونه على تجديفه هذا. وعندي أن إلحاح القديس آندرو بالظهور عليه تكراراً، إنما يُبيِّن لنا أنه مهما حاول بطرس جاهداً أن يقمع رؤيا الأمل في نفسه، فقد ظلّ متشبثاً بها تشبثاً عنيداً. لقد كان هو وسيده، في ذلك الحين، منشغلين جداً بأمر تدبير المؤن الغذائية للجيش؛ فلم يكتفِ بالقعود والاستسلام بانتظار الفرج الآتي من السماء. وكثيراً ما كان القديس آندرو يظهر لبطرس وهو في غمرة الانهماك بعمله. ففي إحدى المَرات، رأى القديس آندرو فيما كان يهمّ بركوب السفينة إلى قبرص لجلب الطعام والعلف. ووسط كل هذه المحاولات الساعية إلى إيجاد حل بشري وعملي، لم ينفك بطرس يعود إلى رؤيا الرمح إياها. وقد أخبره القديس صراحةً بأن الجيش الذي يحمل الرمح معه إلى أرض المعركة، لن يعرف الهزيمة مطلقاً. كان بطرس يجهد لإقناع نفسه بأن الحملة الصليبية ما زالت قادرة على النجاح كحملة عسكرية وكحملة مقدسة مهما بدا الوضع ميؤوساً منه حالياً. لا بل سمح لنفسه بأن يتجاوز عقابيل الكارثة عند انطاكية والتطلّع إلى الأمام، إلى اليوم الذي سيدخل فيه الصليبيون الأراضي المقدسة. وسلّم القديس آندرو بطرس بارثولوميو قائمة غريبة نوعاً ما بتعليماته إلى ريمون دو سان جيل لكي يعمل بمقتضاها حالما يبلغ الجيش نهر الأردن في فلسطين. ومنها أن على ريمون أن يجتاز النهر على رمثٍ، ويعمِّد نفسه من جديد، ومن ثم يحفظ الثياب الداخلية التي سيلبسها في تلك المناسبة المقدسة إلى الأبد بأن يضمّها إلى الرمح المقدس. القديس آندرو يغلي ويتميّز غضباً لتقاعس بطرس، وبطرس ما برح عاجزاً عن حمل نفسه على الذهاب وإخبار ريمون بالأمر. لكن من الجائز أنه أخبر رفاقاً له أدنى مكانةً بقصة الرؤيا، وما لبثت القصة أن انتشرت انتشار النار في الهشيم. وفي إحدى المناسبات، زعم ريمون، سيد بطرس، أنه قد سمع كل كلمة قالها القديس لتابعه حتى

وإنْ لم يرَ بأم عينيه الزائر السماوي. لقد كان سيده، هو الآخر، يمط عنقه ويُجهد حواسه التماساً لرؤيا تحمل في طيّاتها بعض الأمل. بيد أن بطرس لم يكن قد صار بعد في عداد الفقراء الواثقين بأنفسهم، والمستعدّين لرمي قفاز التحدّي في وجه الأغنياء. ولئن تبدلت هذه الحال المبكرة من انعدام الثقة بالنفس، إلاّ أن بطرس ظلّ مع ذلك صامتاً صمت الخائف المستريب.

وقف الصليبيون عاجزين عن إحراز أي تقدم في حصارهم لمدينة انطاكية، بيد أنه ما كان يُمكنهم الآن فكّ الطوق عن المدينة ومواصلة السير نحو الأراضي المقدسة، تاركين هذه المدينة المعادية الحصينة، والقوية لم تُمسّ في مؤخرتهم. وفي الأخير، وكان ذلك في صيف 1098، تناهت إلى أسماعهم أنباء مقلقة مؤداها أن قَوام الدولة كربوقا، الأمير التركي صاحب الموصل في بلاد الشام، قد شكّل تحالفاً قوياً من أمراء المنطقة ضد الفرنجة. وقد شرع جيشه اللجب بالزحف على المسيحيين، وتوجّه أول ما توجّه نحو الإمارة المسيحية التي كان أنشأها حديثاً الكونت بالدوين في الرُها. في ذلك الوقت، كان بالدوين قد رسّخ دعائم سلطانه، وكان الارمن ما زالوا سعداء جداً «بمحرّرهم»، لذلك بدت الرها قوية، بل أقوى مما ينبغي، ناهيك عن أن كربوقا قدّر أن الجيش شبه الجائع حول انطاكية هدف أسهل منالاً للبدء به. في الحقيقة، ما كان التحالف المشار إليه على تلك الدرجة من الخطورة التي تبدّى عليها في الظاهر. فجميع الأمراء المسلمين ممن انضموا إلى كربوقا كانوا قلقين مما سيحرزه من سلطان وهيبة فيما لو نجح في دحر الفرنجة. والشقاق في جيش كربوقا إنما عكس الشقاق الذي كان يذر بقرنه في الامبراطورية السلجوقية آنذاك. وهذا ما جعل من العسير على الأتراك أن يحاربوا الصليبيين بصورة فعّالة. بيد أن الصليبيين كانوا يجهلون هذا الأمر، لذلك حين سمعوا بنبأ اقتراب كربوقا منهم، انتاب اليأس بعضهم، بمن فيهم ستيفان دو بلوا، وفرّوا من الصفوف.

في 2 حزيران/يونيو، أي في الليلة ذاتها التي اركن فيها ستيفان إلى الفرار، حقّق الصليبيون الاختراق الحاسم في انطاكية. فقد أقام بوهيموند اتصالاً مع خائن محتمل داخل المدينة عبر جواسيسه الأرمن. كان القائد فيروز مسيحياً أرمنياً اعتنق الإسلام، لكنه كان يشعر بالاستياء المتزايد من نظام الحكم ومن دينه الجديد، ولم يخفِ استعداده للغدر بالمدينة في مقابل ثمن يُدفع له. وأرسل إلى بوهيموند في تلك الليلة يعلمه بأنه جاهز للقيام بما وعد به؛ وكان على الصليبيين بموجب الخطة المرسومة أن يُحضروا سلالمهم إلى «برج الأختين»، فيدعهم فيروز يدخلون المدينة من هناك. وبالفعل، دخل الصليبيون المدينة في تلك الليلة وهم يصيحون: «تلك إرادة الله!». فدحروا الأتراك من الحامية، وعاثوا نهباً

وتخريباً في المدينة. لا بل إن الصليبيين الجائعين لم يوفّروا بيوت المسيحيين الأرمن، فضلاً عن دور المسلمين، وامتلأت الشوارع بجثث القتلى. وهكذا بالرغم من كل العثرات والمعوّقات التي اعترضتهم، تمكّن الصليبيون من تحرير المدينة المسيحية المبجّلة.

لكن انتصارهم هذا كان قصير العهد. ففي 4 حزيران/يونيو، وصل إلى ضواحي المدينة جيش كربوقا المجهّز بعتاد جديد ومتفوّق هذه المرة، وضرب من فوره طوقاً حول انطاكية. وما لم يهرع البيزنطيون إلى نجدة الصليبيين كما وعدوهم، سيكون وضعهم بالغ الحرج لا محالة، وليس ثمة أمل على ما يبدو في أن يتمكّن الصليبيون المنهكون من النجاة في المدينة المسحوقة. لكن الروم لم يأتوا قط؛ فقد بلغتهم انباء مغلوطة عن أن كربوقا قد قهر الجيش الفرنجي فعلاً. كان الوضع باعثاً على اليأس والقنوط. وفي 10 حزيران/يونيو كانت ليلةً من الذعر والهلع. فقد أخذ الصليبيون بمغادرة المدينة، وتحتّم نشر الحراس عند البوابات لمنعهم من الرحيل. لكن، وفي أحلك الساعات تلك، وُجد بعض الرجال الملتزمين بقضيتهم ممن يربأون بأنفسهم أن يستسلموا للخوف. وهكذا اندلعت موجة أخرى من الرؤى. فصار الصليبيون حتى وهم يتسلقون الأسوار، يرون قديسين وملائكة أو رفاقاً لهم موتى يحثّونهم على البقاء في المدينة والوثوق بالرّب: فهو لا ينسى شعبه، ولسوف يخلّصهم من عدوهم كربوقا[46].

كان الناس خلال السنتين الماضيتين قد استثمروا الكثير من طاقاتهم ومن أنفسهم في المشروع الصليبي، فلم يكن من الهيِّن عليهم أن يتخلّوا عنه ولو في وجه أخطار صارخة كهذه. كما كانوا لا يزالون قادرين على استجماع طاقة نفسية كافية لتبديد مشاعر الخوف لديهم وتجديد إيمانهم بأن الربّ سيتدخّل هذه المرة كما سبق وتدخّل على امتداد حملتهم. وبالرغم من أن الأتراك وصلوا في إحدى المراحل إلى مهاجمة الأسوار في تلك الليلة وبدوا وكأنهم على وشك اقتحام المدينة فعلاً، إلاّ أن الصليبيين لم يقنطوا قط من النجاة.

في خضم حالة الذعر والاضطراب هذه، توجّه نفرٌ من المسيحيين إلى كنيسة القديسة مريم للصلاة علّ الرب يمنّ عليهم بعونه ورحمته. وبعد أن صلّوا على الأرجح صلاة فيّاضة بالعاطفة، متوترة ومُجهدة للغاية، أخلدوا للنوم المنهك، أو قُلْ راحوا في غشية غاشية. كاهن واحد بقي مستيقظاً، أو لعله ظن أنه مستيقظ. وعلى حين غرّة، شاهد أسطفان البالنسي(*) رجلاً وسيماً يقف قبالته[47]. سأل الرجل اسطفان عما إذا كان يعرفه؟

(*) نسبة إلى مدينة بلنسية Valencia الاسبانية. (م)

وعندما لاحظ اسطفان صليباً خلف رأس الرجل، أدرك أنه بإزاء السيد المسيح. وأقرّ الشخص المتجلي له بأنه هو المسيح فعلاً. واستفسر من اسطفان عن بعض الأمور المتصلة بالتنظيم العسكري للحملة الصليبية، وذكّره بالمساعدات التي قدّمها للصليبيين خلال نضالهم طوال عامين. فكيف كافأوه عليها يا ترى؟ تساءل المسيح وأجاب في صرامة: بالانغماس في الملذات، وبالفسق والفجور[48]. إذ لم يعودوا يتصرفون كجيشٍ مسيحي، ودنّسوا الحجّ المقدس بالبغايا والداعرات. فما الموجب لأن يساعدهم المسيح بعد الآن؟ هنا ظهرت السيدة مريم والقديس بطرس للشفاعة للصليبيين. وعندها فقط لان المسيح ورقّ قلبه. ثم أمر اسطفان بأن يبلّغ القادة بوجوب العودة إلى طريق الفضيلة والاستقامة، وذلك من خلال إطلاق حملة من الصلوات الطقسية والإصلاح الخُلقي.

إنه لمن السهل على المرء أن يفهم هذه الرؤيا. ففي حالة من الانفعال العاطفي الشديد، حيث الخوف يخالط الحميّة الدينية المتقدة، استذكر اسطفان الأحداث الاستثنائية للحملة الصليبية التي لم يجد ما يُمكن تفسيرها به سوى التدخّل الإلهي، ثم نقّب في قرارة نفسه عن الأسباب التي حدت بالربّ إلى أن يتخلّى عنهم ظاهرياً. وفي نهاية الرؤيا، اطمأنت نفس اسطفان حين أخبره المسيح بأنه سيُعينهم خلال خمسة أيام شريطة أن تصطلح أخلاق الناس. وفيما كان بوهيموند يحارب الجيش التركي ويرده على أعقابه في الخارج، كان الكاهن داخل الكنيسة يلتمس جواباً خوارقياً ليستثمره بما يُشبه السلطة الإلهية. وليس إلا بهذه الوسيلة أمكنه أن يعيد الطمأنينة إلى نفسه في تلك اللحظات المرعبة، وأن يجد لديه الشجاعة للاقتراب من القادة وتوبيخهم بقسوة.

في تلك الأثناء، كان بطرس بارثولوميو في الخارج يُشارك في القتال. مع أنه كان قد أبلّ لتوه من مرض خطير. وكاد أثناء القتال أن يُسحق بين جوادين؛ وفي لحظات الرعب تلك، حصلت له رؤياه الخامسة مع القديس آندرو، الذي كلّمه هذه المرة بنبرة باتّة وقاطعة لم يجد معها بطرس مناصاً من ابتلاع خوفه وطلب مقابلة ريمون وأديمار. صحيح أن بطرس لم يكن أمّياً بالكامل، إلا أنه لا يُعدّ إنساناً متعلماً بالمعنى الدقيق للكلمة، كما لم يكن في مقدوره أن يطلع بحلول أكثر فذلكةً من نمط حلول اسطفان بتركيزها الكلوني على الإصلاح الخُلقي والصلوات الطقسية. فقد سعى بطرس وراء حلول الناس البسطاء ممّن يرون في الذخائر والآثار المقدسة وسيلة اتصالهم الوحيدة بالإلهي، ويشعرون أن هذه الذخائر تنضح بأمان السماء وديمومتها. وسط الفوضى الضاربة أطنابها في انطاكية تلك الليلة، بدا أن إصلاحات اسطفان الخُلقية وذخائر بطرس المقدسة على السواء عديمة الجدوى إزاء الوضع المروّع الذي يعيشه الجيش الصليبي. فكيف يتسنى لأي منهما أن

تحمل كربوقا على الاندحار؟ لئن كانت مثل هذه الحلول الرؤيوية غير عملية إطلاقاً على ما يبدو من وجهة نظر القرن العشرين، إلا أنه من المهمّ أن نلاحظ أنه لم يكن هناك ما هو غير عملي بتاتاً فيما خصّ الرائين أنفسهم. فأسطفان، مثلاً، لم يتفكّر في آثام الصليبيين فحسب، وإنما استعرض كذلك تاريخ الحملة الصليبية وجعل «مسيحه» يستعلم حتى عن تفاصيل الإمرة العسكرية. وكان للإصلاحات الخُلقية مسوّغها هي الأخرى. فالوقت ليس وقت التهالك على الملّذات الجنسية العابرة؛ وعلى الجنود أن يحفظوا قواهم المستنفدة بشكل خطير للمعركة. إن رؤى بطرس كلها قد حصلت في سياقات عملية للغاية. وآخرها حدثت في حومة الوغى وبين أشداق الموت بالذات. إن كل امرىء يملك فطرة سليمة جداً. والاستراتيجية الحربية لا تكفي وحدها في أحوال كهذه، بل على الجيش أن يرفع معنوياته ويجد رؤيا جديدة يتقاسمها أفراده. وقد كانت الرؤى الأخرى التي حصلت للصليبيين في تلك الليلة فيما هم على وشك إخلاء المدينة، على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للرائين أنفسهم، كونها حملتهم على العودة إلى الصفوف ثانيةً، وإنْ بقي الأمر يتطلّب بإلحاح حماسة جماعية من نمط جديد. وقصارى القول، إنّ اسطفان وبطرس ببحثهما في قرارة نفسيهما عن الطمأنينة والأمل، قد أنقذا بالفعل الجيش الصليبي من هلاك مبين.

توجه كلا الرائيان في اليوم التالي إلى قائديهما. وقد قُوبل بطرس بالشك والارتياب مثلما كان يخشى. ولئن تأثر ريمون أشد التأثر بالرواية، إلا أن أديمار، الكلوني، ما كان عنده وقت للذخائر والآثار المقدسة، ولعله اغتاظ لطعن القديس آندرو بقدراته الوعظية. وشاركه بوهيموند شكوكه: لماذا وقع اختيار القديس آندرو على شخص يرتاد الحانات كرسول له؟[49] كذلك أُرتاب في أن يكون ريمون، الذي كان يضع عينه على انطاكية، يريد استخدام حكاية الذخيرة هذه غير القابلة للتصديق، من أجل كسب دعم شعبي. ولم يكن بوهيموند على حق في ارتيابه هذا. فقد آمن ريمون برؤيا بطرس إلى آخر ساعة من حياته. وحين وصل إلى نهر الأردن، قام هو ورجاله بأداء الطقوس المضحكة وعديمة المعنى التي أمر بها القديس آندرو. وثمة قادة آخرون، غير بوهيموند، داخلتهم الريبة في الأمر، وكان من بينهم تانكرد، وروبير دو نورماندي، وروبير دو فلاندر. لكن الجنود العاديين والفقراء أخذتهم النشوة الغامرة بالفعل. إذ لا أحد يريد، ولا حتى أديمار، إفساد تلك الموجة الجديدة العارمة من الأمل والثقة بالنفس المتأتية عن الوعد بالرمح المقدس.

كان أديمار ميّالاً أكثر إلى النظر بإيجابية في رؤيا اسطفان. فهذا الأخير قسّ محترم بكل معنى الكلمة، ورؤياه سليمة من الوجهة اللاهوتية. وهي تدعو إلى تجديد الالتزام بمبادىء الإصلاح، وإلى إطلاق حملة صلوات منظّمة بغية تنفيس مشاعر الخوف والقلق

المكبوتة[50]. فطلب اديمار من اسطفان أن يقسم على الإنجيل بأن رؤياه حقيقية، ثم جعل القادة يُقسمون بأن لا يهجروا المدينة. وأصدر مرسوماً يقضي بأن ينشد الصليبيون في القداس اليومي ترنيمة «كونوا رعايا الكنيسة» المقتبسة من الطقس الإلهي، وبأن يُصار إلى شنّ حملة عامة من أجل إعادة التسلّح بالأخلاق. وحين سمع الصليبيون العاديون بأمر الرؤيا والقسم، «تجاوزت فرحتهم كل حد»[51].

في اليوم التالي، شرع بطرس واثنا عشر صليبياً من جيش ريمون يحفرون بحثاً عن الرمح في البقعة التي حدّدها القديس آندرو. حفروا طوال النهار إلا أنهم لم يعثروا على شيء، فغادر ريمون المكان مكتئباً مغموماً. ثم وعلى نحو مفاجىء، قفز بطرس وعليه قميصه فقط، نازلاً إلى قعر الحفرة، وهناك استخرج، وعلائم الظفر بادية على وجهه، قطعة من الحديد يمكن تصوّرها على أنها كانت رمحاً فيما مضى. فكانت البهجة والثقة اللتان اجتاحتا الجيش برمته مؤثّرتين واستثنائيتين حقاً. وجموع الرعاع المذعورين إلى ما قبل أربع ليالٍ فحسب، صاروا جيشاً من المقاتلين المسيحيين المستعدين لمقارعة الأعداء والواثقين من الانتصار. لقد كان اكتشاف الرمح بمثابة اختراع سلاح فتّاك جديد لقطع دابر كربوقا. وبات الجنود العاديون والفقراء الآن على يقين من أنهم لن يُهزموا أبداً حتى وإن كانوا ضعفاء منهوكي القوى.

قبل ثلاثة أيام من معركة انطاكية، أمر اديمار بالصوم المعتاد، فامسك الجنود أنصاف الجوعى عن الطعام متجهمين، فيما ضاعفوا لجيادهم حصتها من العلف[52]. وقليلة هي الأمثلة عن معركة جرى خوضها، وربما كسبها أيضاً، بمثل قوة الإرادة الجماعية والمصمّمة هذه. في 28 حزيران/يونيو، قام الصليبيون بهجمة مفاجئة من المدينة، مصطحبين معهم «الرمح المقدس» وجمهرة من القساوسة المؤتزرين بمآزر بيضاء وهم يرفعون الصلوات بأعلى الأصوات. فكرّوا على المسلمين بثقة في النفس فائقة. وإبّان المعركة، حدث ما يُشبه الهلوسة الجماعية بجيشٍ كاملٍ من المحاربين السماويين على رأسهم القديس جورج، والقديس ديمتري، والقديس ميركور، الذين نكّسوا جميعاً بيارقهم إجلالاً للرمح أثناء مروره[53]. وزعم الصليبيون أن كل من قاتل في محيط ذلك الأثر المقدس (الرمح)، لم يصب بجرح. وحين شاهد الصليبيون فعلاً جيش المسلمين يتفرّق وينحدر أمامهم، تملّكتهم حالة من الجذل الشديد بحيث لم يُفاجؤوا بما حصل. فالأمر في منتهى البساطة: ما كان في مستطاع كربوقا والأتراك أن يفعلوا شيئاً، لأن الربّ نفسه كان يحارب إلى جانب الصليبيين! وتساءل فولشر دو شارتر: «لماذا هرب كربوقا وهو الذي كان يملك مثل هذا الجيش العرمرم، المجهّز أحسن تجهيز بالأحصنة والجياد؟ لأنه تجرأ

على أن يُباري الربّ؛ والربّ الذي رأى خُيلاء وغطرسة كربوقا من عليائه، أنزل به ضربة زلزلت كيانه»[54].

إن المؤرّخين العرب متأكدون تماماً من أن كربوقا اقترف أخطاء تكتيكية أثناء المعركة، وأن الأمراء المسلمين الذين كانوا معه، تخلّوا عنه واحداً بعد آخر وهربوا من الميدان[55]. لا بد وأن الصورة المرعبة لأولئك الصليبيين المتعصبين المستميتين كانت هي الصدمة الأخيرة التي انفرط لها عقد التحالف. ومع أن قادة الصليبيين قد لا يكونون على جهل بهذه الحقيقة، فإن الجنود العاديين والكهنة كانوا مُهيأين أكثر منهم لإضفاء مصداقية مطلقة على فكرة التدخّل الإلهي هذه. وجاءت صدمة انطاكية لترسّخ تماماً الرؤيا الجديدة للحملة الصليبية التي كانت آخذة بالتبلور منذ معركة دوريليه. كان العجب والدهشة يفعمان نفوس الصليبيين. إنهم يعلمون جيداً أن الحظوظ كانت ضدهم منذ بداية الحملة. وعلى حد قول فولشر دو شارتر: «من ذا الذي لا تأخذه الدهشة، وقد استطعنا مقاومتهم بل وبقينا أحياء رغم أننا شعب صغير وهم ممالك ضخمة؟»[56]. قد لا يكون الرب قد أنزل عليهم المنّ في براري الأناضول وانطاكية، إلا أنه بالتأكيد أنقذهم في دوريليه بمعجزة. وقد عاقبهم على خطاياهم بالضبط كما سبق أن عاقب بني إسرائيل حين خالفوا وصاياه أثناء خروجهم من مصر. ولئن بدت ورطتهم في انطاكية منذرة بكارثة، كالخطر الذي كان يتهدّد بني إسرائيل في البحر الأحمر، إلاّ أن الربّ تدخّل وسحق الأعداء هنا كما دمّر المصريين هناك. فلا بد أن يكون الصليبيون، إذن، هم شعب الله المختار الجديد، وهم من سيحمل على عاتقه الرسالة التي أضاعها اليهود. وبذلك وجد الفرنجة فعلاً رسالتهم المسيحية الجديدة.

حتى بعد النجاح الذي أصابوه في انطاكية، بدا كما لو أن الحملة الصليبية سفينة ارتطمت بالقاع. ففي تلك الآونة، لم يشلّ الحملة الصليبية شيء كما شلّها النزاع المحتدم بين ريمون وبوهيموند. لقد أتلفت المحنة أعصابهما، وكانا لا يزالان بعدُ واهنين جسمانياً. وإثر تفشي وباء التيفوس، مات أديمار في الأول من شهر آب/أغسطس، وكان موته خسارة جسيمة وصدمة عنيفة للجيش الصليبي. إذ صار العديد من الصليبيين يرون فيه «نبيهم موسى» الذي يقودهم إلى أرض الميعاد، وتذكّروا بالطبع أن موسى نفسه توفي قبل أن يدخل بنو إسرائيل أرض كنعان. ووري أديمار الثرى وسط حُزن شديد وعلى وجه الأُبهة. ومن سخريات القدر، إذا ما أخذنا في الاعتبار النزعة الشكوكية المأثورة عنه، أنه دُفن في الحفرة ذاتها التي عُثر فيها على الرمح المقدس. وآل الأمر في نهاية المطاف إلى أن يُمسك الفقراء بزمام الجيش في أيديهم، ويُملوا على البارونات ماذا يفعلون.

وكما تُوحي أسطورة «الطافوريين»، فإن الثقة الوليدة حديثاً التي اكتسبها الفقراء في

انطاكية، هي التي أعادت القادة أخيراً إلى الطريق المؤدي إلى بيت المقدس. وفي أواخر تشرين الثاني/نوفمبر، ضرب الصليبيون حصاراً على المعرّة (معرّة النعمان) في بلاد الشام، وفي 12 كانون الأول/ديسمبر سقطت المدينة في أيديهم. ومع ذلك، بقي القادة على خلافهم وتنازعهم حول من ينبغي له أن يقود الحملة الصليبية. لقد تبدّد الزخم الديني على ما يظهر، لكن ليس بالنسبة للفقراء، إذ في 5 كانون الثاني/يناير 1099، انتفض هؤلاء وشرعوا بتهديم أسوار المعرّة، صائحين بأنهم لم يأتوا إلى الشرق للاستيلاء على المدن والقلاع، بل جاؤوا للحجّ إلى بيت المقدس. وكانت الصيحة عظيمة، بحيث قاد ريمون دو سان جيل جيشه وحشداً كبيراً من أتباعه الحجّاج على الطريق جنوباً، وهو حافي القدمين وعليه لباس الفقراء، وكان ذلك في 13 كانون الثاني/يناير 1099. وقد لحق به في اليوم التالي روبرت أوف نورماندي وجيشه.

حاول هذان الجيشان أن ينتزعا مدينة عرقة، لكن وجدا أنه من المتعذر عليهما ذلك حتى بعد أن انضم إليهما غودفري دو بويون وروبير دو فلاندر. هنا جاء دور بطرس بارثولوميو، الذي اشتطّ بعيداً جداً هذه المرة. ففي شهر آذار/مارس، تجلّت له رؤيا المسيح (وكانت تُشبه في كثير من النواحي رؤيا اسطفان البلنسي الذي كان موضع حسد شديد بسببها على ما يبدو)، وسلّم بطرس قائمة بأسماء خونة القضية، وطالب بوجوب إعدامهم فوراً. وأعطى المسيح بطرسَ سلطة إلقاء الحرم الكنسي على القُضاة في حال شعر أنهم ارتكبوا ظلماً. وكان الجيش منذ بعض الوقت قد بدأ يسأم من بطرس ومن رؤاه التي لا تنتهي: بالنسبة لكثيرين، الرمح المقدس أدى مهمته، وباتت المسألة الآن صعبة التصديق. وثار جدل حول القضية؛ ولا شيء يستولي على أنفاس الناس في الحملة مثل مشاهدة المجلس الحربي يُناقش بعواطف متأجّجة أصالة ذخر مقدس شهير. ولكي ينقذ شرفه، عرض بطرس بارثولوميو أن يمتحنوه بالنار، وهي العادة المثيرة لكن المعتمدة لقياس مشيئة الربّ. ولئن سار بطرس بنجاح فوق قرم أشجار الزيتون المجمّرة والرمح في يده، إلا أنه قضى نحبه بعد ذلك باثني عشر يوماً. وقد أخبر بطرس ريمون داغويليه بأن المسيح واساه وهو وسط اللهيب وأخبره بأنه سيتعذّب لتقاعسه في إطاعة القديس آندرو[57]. وبموت بطرس بارثولوميو، انتهت قصة الرمح بالنسبة لمعظم الصليبيين، لكن قلة قليلة من المؤمنين ظلّت متعلّقة بها. وبقي الرُمح المقدس يُحمل إلى ساح المعركة ويُحاط بمراسم الإجلال إلى أن أخذه ريمون دو سان جيل معه إلى بيزنطة وهناك اختفت آثاره. وسبق أن كان في القسطنطينية رمحٌ أصالته مؤكّدة من دون أدنى لبس، حسبما أشار أديمار منذ البداية.

في 13 أيار/مايو 1099، تم التخلّي عن حصار عرقة واستأنف الصليبيون مسيرهم نحو بيت المقدس. وبرغم النكسة التي أصابتهم في عرقة، إلا أن الصليبيين كانوا قد اكتسبوا سمعة مُرعبة حقاً. فقد اعتُبروا قوماً لا يُهزمون، وتناقلت الألسنة قصصاً جامحة عن ضراوتهم وشراستهم، وعن نجاحهم بما يُشبه الأعجوبة في البقاء على قيد الحياة. فكان هؤلاء المردة، لابسو الدروع القادمون من الغرب، أشبه بالوحوش في نظر الأتراك والعرب، الذين سمعوا قصصاً عن أكلهم لحم البشر. فكان الأمراء وولاة المدن يفتحون أمامهم المسالك ويزودونهم باللوازم والمؤن الغذائية، راجين منهم أن يُبقوا على حياتهم ليس إلاّ. وكفّت الرحلة المقدسة عن أن تكون كابوساً، وغدت أشبه بموكب للنصر. وتجلّت المزيد والمزيد من الرؤى: فقد ظهر القديس جورج وقدّيسون آخرون للصليبيين مع تعليمات مفصّلة للعثور على ذخائرهم المقدسة على امتداد الطريق. ومع تصاعد حملة جمع الذخائر هذه، شعر الصليبيون بقوة جديدة وتفوّق جديد في ذواتهم؛ وكانوا إذ يتحدثون عن تجاربهم، تبدو قصصهم أبعد فأبعد عن التصديق. كل شيء صار الآن في نظرهم معجزة وأعجوبة، حتى الظواهر الطبيعية. فالريح الخفيفة التي هبّت وهم يقتحمون انطاكية وغطّت على الجلبة التي كانوا يُحدثونها، إنما أرسلها الربّ عن قصد. وعند خروجهم لملاقاة كربوقا في انطاكية، كان الرب هو من أرسل عليهم زخّات المطر الخفيف التي أنعشتهم. وإذا ما تمّ اعتراض حمامة زاجلة تابعة للمسلمين، فإنما يدلّ ذلك على أن طيور السماء هي الأخرى أضحت رهن إشارتهم(58). كانوا آنئذٍ كمن يسير في جوٍ عابق بالقداسة، حيث كل شيء يبدو لهم إلهياً.

وكان من الطبيعي أن يتضاعف لديهم هذا الشعور بالإلهي حين وصلوا إلى فلسطين، وأن تتحلّى الحملة أكثر فأكثر بروح الحجّ. مرّوا في 23 أيار/مايو بمدينة صور، وهي مكان سبق ليسوع أن زاره شخصياً، فشعروا حقيقةً كما لو أنهم يقفون على أرض مقدسة. وبدت الأماكن مألوفة أكثر لهم عندما مرّوا عبر الجليل وقيصرية وما ظنّوا أنها عمواس. وبوصولهم إلى الرملة، العاصمة الإدارية لفلسطين الإسلامية، حقّق الصليبيون اختراقاً مهمّاً. إذ فرّ أفراد الحامية العسكرية بالمدينة وكذلك سكانها مذعورين لمّا رأوا الجيش الصليبي المخيف يدنو من مدينتهم، وبذلك تسنّى للصليبيين أن يحتلوها بلا قتال. وهناك كان لهم أول موطىء قدم في الأراضي المقدسة. وقد عثروا في الرملة على قبر صديقهم الجديد وشفيعهم القديس جورج (جرجس)؛ وفي الحال، أنشأوا أسقفية في الرملة على اسمه، وأُحيط مزاره بالتعظيم والإجلال من قبل سائر أفراد الجيش.

وأخيراً، في 7 حزيران/يونيو 1099، وصل الصليبيون إلى خارج أسوار بيت

المقدس. واتسمت مشاهدتهم الأولى للمدينة المقدسة بانفجار جديد للحميّة الدينية الملتهبة. فبعد عذابات السنوات الثلاث الأخيرة، ها هم يبلغون أخيراً غايتهم؛ ولعلّ بعضهم شعر في تلك اللحظة، وقد توترت أعصابه عن آخرها وغشاه مزاج من الرفعة المتعاظمة، أنه إنما يرى أمامه أورشليم السماوية التي ورد ذكرها في سفر الرؤيا. الجيش كله أجهش بالبكاء، وأطلق صيحات مدوية، وقد استبدّت به حالة من الهستيريا الجماعية الفُجائية[59]. لكن صيحاتهم قد تكون صيحات غضب خالص. ففي ذلك الحين، كما هي الحال الآن، كانت المدينة المهيبة الرابضة على التلال بأسوارها المنيعة تهيمن عليها صورة الجامعين الكبيرين: المسجد الأقصى وجامع عمر. ولا بد أن عظمة وجلالة هذين الصرحين، اللذين هما أكثر مهابة بكثير من أي شيء آخر في العالم المسيحي آنذاك، شكّلا على ما بدا لهم إهانة للرب وللدين الحقّ. ويُمكن أن يكونوا قد شعروا بما يشبه «الرهبة» التي انتابت إليعزر بن يهودا بعد ثمانمئة عام حين شاهد العرب مرتاحين كأنهم في بيوتهم تماماً على أرض آبائه وأجداده. لقد قيل للصليبيين إن المسلمين يحتلّون المدينة المقدسة، وها هم يستطيعون رؤية ذلك بأم أعينهم. فبوسعهم سماع أصوات المآذن تتردد عبر الروابي والأودية المجاورة، وبدت لهم كما لو أنها إهانة متعمدة وتهديد عميق لمشروعهم كله الذي راهنوا عليه بأرواحهم ذاتها. إن هؤلاء المسلمين بديانتهم الغامضة والزائفة إنما يلوّثون التراب المقدس. لقد كانوا من مصر، وقد نظر إليهم الصليبيون على نحو يختلف كثيراً عن نظرتهم إلى الأتراك في آسيا الصغرى، ليس لأسباب عرقية، بل لأنهم في أورشليم، ولذلك لا بد أن يكونوا أعداء الربّ.

وجرياً على عادتهم، تبنّى الصليبيون سياسة تَقَوية وعملية في آن. فشرعوا ببناء بُرجين للحصار بغرض استعمالهما في مهاجمة أسوار المدينة، وفي الوقت نفسه استخاروا أحد النسّاك حول أفضل السُبُل للاستيلاء على المدينة. وتبعاً لتوصياته، طاف الجيش بأسره سبع مرات حول أسوار المدينة وهم ينشدون التراتيل ويسيرون حُفاة. وكانوا يتوقفون عند الأماكن المقدسة خارج المدينة: جبل صهيون حيث تناول المسيح عشاءه الأخير مع حوارييه؛ وحديقة الجثمانية حيث صلّى مكروباً بعد ذلك؛ والبقعة على جبل الزيتون التي منها صعد إلى السماء. في تلك الأماكن جميعاً، المفعمة بالطاقة الإلهية، وقفوا ينصتون إلى المواعظ يُلقيها عليهم بطرس الناسك وغيره من كبار الأساقفة. وأخيراً، اندفع الجيش كله بقوة نحو المدينة المسوّرة، تحدوه قناعة وهو في تلك الحالة من التسامي الوجداني، بأنه قادر على فتح المدينة بمعجزة من الصلاة والصوم. إلا أن المدينة بقيت صامدة في وجه صلواتهم[60]. وأثناء رجوع الصليبيين خائبين إلى معسكرهم،

سمعوا صيحات الاستهزاء والسخرية يُطلقها المسلمون الذين كانوا يتابعون كل ذلك غير مصدقين من فوق أسوار المدينة، وبدت لهم هذه الإهانات الصارخة كما لو أنها موجَّهة إلى المسيح نفسه مباشرةً. فاقسموا على الثأر منهم.

في 15 تموز/يوليو 1099، نجح الصليبيون في إحداث اختراق إلى داخل المدينة واستولوا عليها. ولمدة يومين كاملين، انصرفوا إلى مهاجمة سكان المدينة من المسلمين واليهود. «فقتلوا كل من وقع في أيديهم من السراسنة والأتراك»، لا بل «ذبحوا كل فرد رجلاً كان أم امرأة» بحسب رواية صاحب «أعمال الفرنجة»[61]. وفي اليوم التالي للمذبحة، صعد الصليبيون إلى سطح المسجد الأقصى، وهناك قتلوا بدم بارد مجموعة من المسلمين كان تانكرد قد أعطاهم الأمان[62]. لم يعد المسلمون بعد اليوم أعداء محترمين، ونقيضاً يُظهر مجد الفرنجة وشرفهم التليد. بل أمسوا أعداء الربّ، وبذلك كُتب عليهم أن يُبادوا إبادة لا رحمة فيها ولا شفقة. إنهم يدنسون هذه المدينة المقدسة، وبالتالي يجب قطع دابرهم كالحشرات الطفيلية؛ ومن هذه الزاوية، كانت التسمية التي أُعطيت للمسلمين في اللغة الصليبية هي: «القذارة». ورواية شاهد العيان الأشهر، ريمون داغويليه، تُرينا بأية روح يشوعية نُفِّذت تلك المذبحة:

> وشاهدنا أشياء عجيبة، إذ قُطعت رؤوس عدد كبير من المسلمين، وقُتل غيرهم رمياً بالسهام، أو أُرغموا على أن يلقوا بأنفسهم من فوق الأبراج. وظل بعضهم الآخر يُعذّبون عدة أيام، ثم أُحرقوا في النار. وكُنتَ ترى في الشوارع أكوام الرؤوس والأيدي والأقدام، وكان الإنسان أينما سار فوق جواده يسير بين جثث الرجال والخيل. بيد أن هذا كله لا يُعد شيئاً بالمقارنة مع ما حصل في هيكل سليمان، حيث تُقام عادةً خدمة القداس. فماذا حصل هناك؟ أخشى إن أنا أخبرتكم بالحقيقة أن لا تصدقوها. لذلك حسبي أن أقول لكم على الأقل إنه في هيكل سليمان ورواقه غاص الرجال حتى الركب وأعنّة الخيل في الدماء. وقد كان حُكماً إلهياً عادلاً ورائعاً أن يمتلىء هذا المكان بدماء الملحدين، وهو الذي عانى طويلاً من تجديفاتهم وتدليساتهم[63].

لم تكن تلك المقتلة مجرد معركة عادية من معارك الفتوحات. فقد هجم الصليبيون على مسلمي بيت المقدس وأعملوا في رقابهم السيف كأنهم ملائكة الانتقام في سِفر الرؤيا. كان ذلك حُكماً أصدره الربّ بذاته. وكان خلاصاً يُشبه الخلاص الذي اجترحه الربّ في البحر الأحمر حين فتك بجيش المصريين عن بكرة أبيه. بل كان فصلاً عنيفاً وقاطعاً ما بين العدل والظلم. لقد أضحت الحملة الصليبية بحق حرباً مقدسة. والرحلة المقدسة انتهت

بمعركة الخير ضد الشرّ، أباد فيها جنود المسيح زهاء 40 ألفاً من المسلمين في ظرف يومين[64].

ومشى قادة الحملة الصليبية، ودموع الفرح تنهلّ مدراراً على خدودهم، إلى حيث القبر المقدس، فكان لقاءً وجدانياً مؤثِّراً مع مسقط رأس إيمانهم. في تلك اللحظة، لفّتهم الأجواء المقدسة للقبر الذي منه قام المسيح من بين الأموات. واحتفالاً بعودة الإيمان إلى أشدِّ مراكزه قُدسيةً وقوةً، أنشدوا جميعاً ترانيم قُداس القيامة. وقد كتب ريمون داغويليه يقول، مردداً صدى إيقاع الطقس الديني الشرقي في احتفاله ببزوغ فجر عصر جديد على العالم:

> إنه يوم جديد، وفرح جديد، وبهجة جديدة ودائمة بانتهاء عملنا واكتمال تكرّسنا، نستقيها من كل الكلمات الجديدة والأناشيد الجديدة. يحق لي أن أقول إن هذا اليوم سيكون يوماً مشهوداً في العصور الآتية كلها، لأنه حوّل جهودنا وأحزاننا إلى فرح وابتهاج؛ ويحق لي أن أقول إن هذا اليوم هو يومٌ انكسرت فيه شوكة الوثنية، وظهرت فيه براءة المسيحية كاملةً، وتجدّد فيه إيماننا[65].

وقد صادف ذاك اليوم المجيد عيد تفرّق الرُسُل، الذين غادروا بيت المقدس، على ما تقول إحدى الروايات المأثورة، ليبشّروا بالإنجيل في سائر أرجاء العالم. لكن الصليبيين، بالطبع، لم يروا في ذلك مجرد مصادفة ليس إلاّ. وعلى حد ما شرح ريمون داغويليه: «في هذا اليوم استردّ أبناء الرُسُل المدينة والوطن وأعادوهما إلى الرب»[66]. وبذلك وقع «الشعب المختار الجديد» أسير مسرحية التاريخ الخلاصي. فالوطن القديم لليهود أضحى الآن وطناً لهم. وقد استولوا عليه بقوة الحقّ الإلهي في واحدةٍ من تلك الحادثات الدراماتيكية التي تدخّل فيها الربّ في تاريخ البشر، واستخدم فيها شعبه لخلاص العالم!

غير أن الصليبيين كانوا يعرفون أن عليهم أن يثبّتوا أقدامهم في البلاد من الوجهة العملية، وأن لا يدعوا سكرة النصر تجرفهم بعيداً. كانوا بحاجة، قبل كل شيء، إلى ملك لمملكتهم المسيحية. وبعد أسبوع من الانتصار، قدَّم المُنْتَخِبون، ولعلّهم كانوا من كبار رجال الكهنوت وبعض الفرسان من ذوي المرتبة الأعلى في النبالة، التاجَ إلى غودفري دو بويون. صحيح أن غودفري كان رجلاً ضعيفاً نوعاً ما وغير نابه، إلا أنه كان يتصف بميزة واحدة، هي تجسيده تديُّن معظم الصليبيين وقيمهم. كما كان مثيراً ولا شك لمشاعر الفرنجة أن يروا سليل شارلمان يتربع على عرش داود وسليمان. لكن غودفري رفض أن يحمل لقب الملك. فهو، كما قال، لن يلبس تاجاً من الذهب في المكان الذي لبس فيه مخلّصه

تاجاً من الشوك.. وآثر أن يُلقب بـ «حامي القبر المقدس». وتقلَّد هذا اللقب على وجه المهابة في كنيسة المهد القديمة في بيت لحم، مسقط رأس الملك داود. وتمكّن غودفري من ترسيخ دعائم الدويلة الفرنجية الجديدة حين هزم جيشاً مصرياً غازياً في معركة عسقلان يوم 12 آب/أغسطس، في وقت كان فيه تانكرد يشنّ حملة عسكرية بارعة لإخضاع منطقة الجليل في الشمال. وبذا تكون المهمة الكبرى قد أُنجزت.

كان البابا أوربان قد توفي بعد انتصار بيت المقدس بأسبوعين، ومن المؤكّد أنه كان روِّع بالمذبحة التي وقعت هناك لو درى بها. لقد تصوَّر شنّ حرب تحرير منظَّمة، توسَّع من خلالها الكنيسة الغربية نطاق نفوذها، وتفوز فوق ذلك بالهيبة والاعتبار لفتحها المدينة المقدسة. وما كان ليُثني أبداً على تخيلات الفرنجة بأنهم الشعب المختار، ولا كان وافق على إحياء العنف اليشوعي. ويبدو أن العديد من المسيحيين قد صُدموا أول الأمر بأخبار المذبحة، هذه المذبحة التي لن ينساها المسلمون قط في الشرق الأدنى. لأنه عندما حاول حكّام مسيحيون أكثر حكمةً فيما بعد أن يوفّروا الأمن لمملكتهم عبر القيام بمبادرات تجاه المسلمين، كانت الذكريات الأليمة عن حمام الدم المريع في بيت المقدس تقف دوماً حجر عثرة في وجه قيام صداقة حقيقية بين الجانبين. لكن أخبار الاستيلاء على أورشليم استُقبلت بابتهاج غامر، على وجه العموم، في كل أنحاء أوروبا المسيحية. ويبدو أن البابا الجديد، باسكال الثاني، انساق هو الآخر مع الشعور العام بالنشوة والخفّة، فكتب يقول إن الصليبيين قد حقّقوا النبوءات التوراتية القديمة[67]. وتحدث بجذلٍ عن اكتشاف الرمح المقدس، والعثور على قطعة من الصليب الحقيقي في القدس، وأعلن أنه في صدد المصادقة على تديُّن الصليبيين الشعبي النابع من صدق ورعهم وتقواهم، هؤلاء الذين كانوا قد بدأوا بالوصول إلى مَوَاطنهم كأبطال مظفَّرين.

فبعد إرساء الدويلة المسيحية على أُسس عسكرية وطيدة، غادر معظم الصليبيين الأراضي المقدسة، عائدين إلى مَوَاطنهم كما كانوا يُزمعون دائماً، تاركين خلفهم بضع مئات من الفرسان فقط. وهذا وحده دليل كافٍ على أن التعطش للأرض لم يكن الحافز لدى الغالبية العظمى من الصليبيين. ومن غير المرجّح أن يكون أي منهم عاد إلى وطنه ثرياً. صحيح أنه تم الاستيلاء على مقادير هائلة من الغنائم في القدس وعسقلان، إلا أن مبالغ طائلة من المال والنفائس قدّمها الصليبيون إلى الكنائس في الأراضي المقدسة أو أُعطيت على سبيل الهبة لمملكة اللاتين الجديدة. هذا ولم يعثر البروفسور ريلي ـ سميث في بحثه الشامل والمستنفد لهذا الموضوع، سوى على شخص واحد فقط أصاب ثراءً من وراء الحملة الصليبية الأولى. وفي الحقيقة، لقد رجع البعض منهم وهم أسوأ حالاً مما كانوا[68].

لا بل عاد الكثيرون منهم وقد تدهورت حالتهم الصحيّة من جراء ما لاقوه من صدمات وأهوال في الحملة. وثمة من رجع منهم ليواجه مصاعب جمّة تراكمت أثناء غيابهم عن مَوَاطنهم. فمنطقة الفلاندر مثلاً، عاشت حالاً من الفوضى أثناء غياب الكونت روبير في الشرق. ووجد صليبيون آخرون أن الناس الذين مكثوا في ديارهم قد استغلّوا فرصة غيابهم ليستولوا على أراضيهم أو ألقابهم. ولعلّ المثال الأكثر دراماتيكية في هذا الصدد، اغتصاب وليم روفوس لعرش انكلترا فيما كان الوريث الشرعي، روبرت أوف نورماندي يُشارك في الحملة الصليبية. ولم يتعاطف الإخباريون مع روبرت في محنته هذه، فكتبوا أنه عُرض عليه عرش أورشليم، لكنه رفض العرض بسبب جُبنه، وأنه لهذا السبب تحديداً عُوقب حين عاد إلى وطنه بالسجن المؤبد وبالموت[69]. إن المشاركة في الحملة الصليبية كانت مصدراً للغنى الروحي بالأحرى لا المادي؛ ويظهر أن بعض الصليبيين عادوا منها بقناعات دينية عميقة: فمنهم من سلك سبيل الرهبنة؛ وآخرون قدّموا تبرعات وأُعطيات إلى الكنائس أو لبناء كنائس في مَوَاطنهم تخليداً لذكرى الانتصار؛ وثمة العديد منهم حملوا إلى ديارهم ذخائر مقدسة، وهي الثروات الحقيقية للحملة الصليبية، حيث وهبوها إلى أديرة الرهبان والراهبات، ناقلين بذلك بعضاً من قداسة الشرق إلى الغرب. ويبدو أن كثيرين من الصليبيين صاروا محل تبجيل الناس وتوقيرهم فيما تبقى من حياتهم، وروبير دو فلاندر كان واحداً من هؤلاء. فقد عُرف منذئذ بلقب «هيروسوليميتانوس»، ومُنح صليبيون سابقون ألقاباً مماثلة، مما يوحي بأنهم حازوا على اعتبارٍ شبيه بذاك الذي يُعطى في العالم الإسلامي إلى أولئك الذين يقومون بالحج إلى مكة ومن ثمّ يُسمَّون «حجّاجاً»[70].

وبدلاً من أن يتراجعوا مذعورين عن مذبحة بيت المقدس، تملّكت الناس في أوروبا نوبة شغف جديدة بالحملات الصليبية. فقد استثارهم فتح أورشليم في عُمق وجدانهم مثلما استثار الفاتحين أنفسهم، وأصبحت لأورشليم والمملكة اللاتينية في الأراضي المقدسة أهميتهما وشأنهما بالنسبة لمسيحيي الغرب كما هي دولة إسرائيل بالنسبة للعديد من اليهود في الشتات اليوم. فالنشوة العارمة التي انتابت أوروبا بعد انتصار 1099، جعلتها تراه مجرد انتصار فاتح لسلسلة من الانتصارات الجديدة على الإسلام. وبالفعل، كتب ريمون دو سان جيل ودامبير أسقف بيزا، في شهر أيلول/سبتمبر 1099، يقولان في رسالة مشتركة عن الحملة الصليبية: «إن شوكة المسلمين والشيطان قد انكسرت، فيما مملكة المسيح والكنيسة تتمدد حالياً في كل الاتجاهات من البحر إلى البحر»[71]. وكان ثمة حديث عن غزو مصر وآسيا وإفريقيا والحبشة[72]. ويبدو أنه كانت هناك روح رؤيوية في الخارج ترى في فتح القُدس توطئةً لحلول «آخر الزمان»[73]. وسيكون أحد موضوعات

قصتنا، أن الأراضي المقدسة أو المدينة المقدسة تستطيع أن تُفجِّر أهواءً عميقة وتُحيي آمالاً عريضة يتعذر التعبير عنها لكنها تصطبغ بصبغة إطلاقية، وأن أية محاولة للعبث بتلك المشاعر قد تكون في غاية الخطورة بالنسبة للطرف الآخر.

وللسنوات الخمسين التالية، سوف تستحوذ الحروب الصليبية على الفكر وتصبح الشُغل الشاغل في أوروبا. فقبل أن يكون هناك أي شكل من أشكال الروح الوطنية ذوداً عن حياض الوطن، أو أي شكل من أشكال القومية في الغرب بزمن طويلٍ، وجدنا مئات الآلاف من الناس مستعدّين للتوجّه إلى القتال دفاعاً عن «وطنهم» في الشرق. أجل، فغداة الانتصار مباشرة تجهّزت ثلاثة جيوش ضخمة للانطلاق مجدداً بغية تعزيز الدويلات الصليبية ولمؤازرة بضع مئات من الفرسان مكثوا هناك في نضالهم من أجل البقاء وسط العالم الإسلامي. وقد نبَّه البابا باسكال إلى أن العديد ممن حملوا شارة الصليب عام 1095 لم يفوا بقَسَمهم وتخلّفوا عن الركب بصورة مشينة. فأمر البابا في الحال أن أي آبق من الحملة، مثل ستيفان دو بلوا وهيو دو فيرماندوا، أو أي فرد سبق له أن تملّص من الوفاء من نذره الصليبي، عليه أن يحمل شارة الصليب فوراً. لكن إلى جانب هؤلاء الصليبيين المتقاعسين المحتملين، وُجد هناك آلاف الرجال والنساء ممن لم يخطر لهم قط أن يُشاركوا في الحملة الصليبية من قبل، ومع ذلك راحوا ينضمون إلى أحد الجيوش الثلاثة المذكورة يحفزهم على ذلك انتصار 1099. والتركيز هذه المرة لم يكن على تحرير الأرض بالطبع، لأن الأرض كانت قد حُرِّرت فعلاً، بل انصبّ التشديد في حملات عام 1101 الصليبية على الحجّ أساساً. ويبدو أن حجم الحملات الصليبية لعام 1101 كان هو نفسه حجم الجيوش في الحملة الأولى سواء من حيث عدد المقاتلين أو عدد الحجّاج. بيد أن أتراك آسيا الصغرى وبلاد الشام كانوا مستعدين لهم هذه المرة. فصدمة هزيمتهم على أيدي الفرنجة في انطاكية حملتهم على رصّ صفوفهم والتكتّل في اتحاد جديد. فذُبحت الجيوش الثلاثة جميعاً شرّ تذبيح. لكن ذلك لم يردع صليبيين جُدداً عن الخروج قاصدين الشرق الأوسط في المستقبل. وقد أنحى المؤرِّخون الإخباريون باللائمة على الصليبيين أنفسهم في هذه الكارثة، لأنهم في زعمهم كانوا يفتقرون إلى الجدّية والرصانة اللتين اتسم بهما المقاتلون المتمرسون: التابعون للحملة الصليبية الأولى؛ وهذا ما أضفى عليها بالنتيجة مزيداً من التبجيل والتقديس[74]. وستشهد السنوات العشرون القادمة من القرن الجديد إطلاق حملات صليبية أصغر حجماً في كل من فلسطين واسبانيا الإسلامية، وهذا ما سيرسِّخ أكثر فأكثر فكرة الحروب الصليبية في أذهان الأوروبيين ومخيِّلتهم.

ومن علائم الإجلال الذي كان الناس يستعيدون به النجاحات الفائقة للحملة الصليبية

الأولى، أنها حفزت على إبداع أعمال أدبية أكثر من أي حدث آخر في ذلك العصر. ونذكر هنا بالأخص المؤرخين ـ الرهبان اللوذعيين الثلاثة: غيبير دو نوغان، وروبير الراهب، وبالدريك دو بورغوي، الذين لم يشاركوا شخصياً في الحملة، لكنهم وضعوا روايات تبنّت جميع الأفكار الشعبية للصليبيين، وأظهرت تقبّل المؤسسة الرسمية (الكنيسة) بسرعة لتلك الأفكار. وقد أوضح هؤلاء الإخباريون، الذين كتبوا أعمالهم في بحر عشر سنوات من فتح بيت المقدس، أن الحملة الصليبية المسيحية تحوّلت فعلاً إلى حرب مقدسة كلاسيكية. ففي عرفهم، الحملة الصليبية هي حرب توراتية شاملة. فلمئات السنين ظل رهبان أوروبا يحاولون تعليم العلمانيين وقولبتهم، أما الآن فهم علمانيو الحملة الصليبية من باتوا يؤثّرون في الرهبان. وفي هذه القوننة للعُنف الإلهي، لم يعد هناك أي غموضٍ أو لبسٍ فيما يتعلق بالمسلمين: إنهم جنس «خسيس» و «بغيض»، «لا يعرف الله إطلاقاً»، ولا يُوَاجَه إلاّ كي «يُباد»[75]. وهكذا بعد طول معارضة للحرب والضغينة، قبلت الكنيسة الرسمية العنف اليشوعي وقوننته. كتب روبير الراهب يقول: إن هذه «الرحلة المقدسة لرجالنا إلى أورشليم»، كانت حدثاً فاصلاً في التاريخ الخلاصي؛ مدّعياً ادّعاء يثير الدهشة أنه لا يوجد حدثٌ أعظم منه قُدسيةً منذ بدء الخليقة وصلب المسيح[76]. يصف هؤلاء المؤرّخون الثلاثة الرحلة إلى بيت المقدس مستخدمين مصطلحات «خروج» بني إسرائيل من مصر تقريباً. وعلى حد قول غيبير دو نوغان: كما أن الصليبيين يعتبرون أن الله هو الذي أخذ بيدهم خطوة فخطوة كبني إسرائيل، فإنه هو من يقود الصليبيين ويُسدد خطاهم حقاً وفعلاً. إن الحملة الصليبية الأولى هي، في رأيه، أعظم حدث في تاريخ العالم:

> إذا ما وضعنا في اعتبارنا المعارك التي خاضتها الأمم من غير اليهود، وتفكّرنا في العمليات الحربية الكبرى التي انتهت باجتياح ممالك والقضاء عليها، فلن نفكّر في أي جيشٍ أو أية مأثرة يُمكن أن ترقى إلى ما قمنا به نحن. سمعنا أن الله قد تجلّت قدرته في الشعب اليهودي، بيد أننا نقرّ بوجود دليل لا يقبل الشك على أن يسوع المسيح يعيش ويزدهر اليوم بين الحاضرين تماماً مثلما عاش وازدهر بالأمس بين القدماء[77].
>
> وقد أكّدت مرّات عديدة، كون تأكيدي هذا يستحق التكرار، على أن مثل هذا الصنيع غير مسبوق البتة في تاريخ العالم. وإذا ما عارض بنو إسرائيل قولي هذا بالإحالة إلى المعجزات التي صنعها الرب من أجلهم في الماضي، فإنني بدوري أذكرّهم بالبحر الأحمر المفتوح والمكتظّ بغير اليهود؛ وإليهم أسوق خبر الدعامة، وسحابة الخوف الإلهي نهاراً ونور الأمل الإلهي ليلاً. فبالنسبة للصليبيين، كان المسيح نفسه هو دعامة اليقين والقوة، وهو الذي

أمدّهم بالتشجيع والإلهام، وشدّ من أزرهم حين انتفى كل أمل بالحياة؛ أمدّهم فقط بغذاء من كلمة الرب، كما لو كانت منّاً أنزلها عليهم من السماء[78].

وهكذا يتبيّن لنا مما قاله المؤرخون ـ الرهبان اللوذعيون الثلاثة أن الكنيسة الرسمية أضحت الآن مستعدة، لا بل توّاقة إلى إحياء الحرب المقدسة التوراتية التي كان اليهود أنفسهم قد هجروها لقرونٍ خلت.

كذلك يرى الرهبان الحملة الصليبية بوصفها ضرباً من الرهبانية والحياة الديرية معدّة للإنسان العادي (العلماني). حتى ذلك الحين، كان السبيل الوحيد أمام المرء لكي يحيا حياة مسيحية على وجه الكمال هو دخول أحد الأديرة أو القيام برحلة حجّ. والآن اكتشف الصليبيون ـ كما شرح غيبير ـ طريقة جديدة للفوز بالخلاص، وذلك بمحاربتهم المسلمين وقتلهم[79]. وتوصل الصليبيون أنفسهم إلى رؤية حجّهم بعيون ديرية، ليس ذلك فقط بسبب الممارسات والأعراف الرهبانية التي كان يُراعونها بدقة تحت إشراف أديمار؛ فتلك كانت أمراً طبيعياً. الواقع أنه كانت هناك دائماً نزعة متأصلة إلى العنف داخل النظام الرهباني، إلا أن الكتّاب الروحيين ارتأوا أن ينوّهوا من جانبهم بذلك النشدان الداخلي الذي لا علاقة له بالقتال. فالراهب كان يُدعى «آمر قلعة المسيح»، والرهبانية كانت تُعتبر بمثابة فروسية المسيح في حرب مقدسة ضد قوى الظلام[80]. وقد أضحى «طريق الصليب» رمزاً لهذه الحرب المقدسة الديرية، ورمزاً كذلك لرسالة الراهب تماماً مثلما هي بالنسبة للصليبيين. وفي الكتابات الديرية المعاصرة للحدث، ما يُوحي بأن الرهبان كانوا يقومون برحلة روحية إلى دولة يسمّونها «أورشليم السماوية». وهذا الاتحاد بالربّ والامتثال لمشيئته هو الهدف من الحياة المسيحية، وبما يفوق بمراحل الحجّ إلى أورشليم الأرضية. مهما يكن من أمر، فقد أخذ «جنود المسيح» الجُدد هؤلاء أثناء الحملة الصليبية ينظرون إلى حملتهم على ضوء هذا النشدان الروحي كذلك. وقد كتبوا إلى البابا، بعد انتصارهم في انطاكية، يرجونه القدوم إلى الشرق والانضمام إليهم في آخر شوطٍ من رحلتهم المقدسة، وكي «تفتحوا لنا أبواب كلا الأورشليمين»[81]، على حد وصفهم. ويبدو أنهم كانوا يحسبون حجّهم المقدس حجّاً إلى أورشليم السماوية وأورشليم الأرضية كلتيهما؛ وأنه ليس مجرد رحلة خارجية وحرب، بل هو عملية تحوّل داخلي ومعركة روحيّة تقرّبهم أكثر من السماء. باختصار، لقد قنّن الصليبيون العنف وجعلوه رسالة مسيحية!

ولم يمضِ وقتٌ طويل قبل أن يحدث ما كان محتماً حدوثه في مملكة أورشليم الصليبية. فالدويلات المتقلقلة ظلت تعاني دوماً نقصاً مزمناً في القوى البشرية، وتحتاج

بشدة إلى بعض الجنود المحترفين الملتزمين الذين من شأنهم أن يكوّنوا جيشاً نظامياً بعيداً كل البعد عن الروابط الإقطاعية المألوفة. وسيكون هؤلاء الجنود النظاميون المطلوبون رهباناً ينتمون إلى «الأخويات» العسكرية. وأخيراً قلّدت الكنيسة الرهبان سيفاً، وإن لم يحدث ذلك كله دفعةً واحدةً. كانت أخوية «فرسان المستشفى للقديس يوحنا» [وتُعرف عند العرب باسم «الاسبتارية»] قد تأسست قبل الحملة الصليبية الأولى، إذ أقامت مجموعة من المواطنين الصالحين من أمالفي نزلاً في بيت المقدس للاعتناء بالحجاج الفقراء، وكانت جماعة من الفرسان ممن قيّدوا أنفسهم بالنذور الرهبانية يقومون على خدمة الفقراء في ذلك النزل ويرعون المرضى. وكان ذلك يتماشى تماماً وروح الإصلاح الكلوني؛ وها هي المؤسسة الخيرية هذه تجعل أعمال البر والإحسان المتواضعة جزءاً من مؤسسة الفروسية الارستقراطية. فأضحى فرسان «الاسبتارية» في بيت المقدس وبشكل طوعي كياناً واحداً مع الفقراء، وعنواناً حيّاً لـ«الفقر المقدس»، مع بقائهم في الوقت نفسه جزءاً من نظام الفروسية الأرستقراطي. كانت أحكامهم تُلزمهم مثلاً بأن يكونوا على الدوام متواضعين في ملبسهم، «لأن سيدنا الفقير، الذي نحن عبيده باعترافٍ منا، يخرج عارياً لا تستر بدنه إلاّ الأطمار. فمن العار أن يكون العبد متكبّراً وسيده متواضعاً»[82]. ولا يصعب على المرء ههنا أن يُدرك لماذا سيُصار إلى اعتبار هذا النظام الفروسي أفضل من يُعبِّر عن أسمى غايات الحملة الصليبية الأولى بمجرد أن كرّس فتح بيت المقدس الفكرة الصليبية نفسها حركةً شبه ديرية جديدة. وخلال النصف الأول من القرن الثاني عشر، حين كانت أوروبا تتقد بالحماسة الصليبية، تقاطر على نظام الفروسية هذا مجنّدون جدد وتدفقت عليه التبرعات المالية. وسرعان ما صارت الجماعة الصغيرة والمتواضعة، أخوية ضخمة جداً، ويا للمفارقة، غنية جداً!

في عام 1108، قدمت مجموعة صغيرة من الفرسان تُسمّي نفسها: «جنود يسوع المسيح الفقراء» إلى بلاط ملك أورشليم، وعرضت عليه أن تعمل كقوة شرطة في الدويلات الصليبية لحماية الحجّاج، العُزّل من السلاح، من قطّاع الطرق المسلمين. ولما كان هؤلاء الفرسان قد اتخذوا مقراً عاماً لهم في القصر الملكي (المسجد الأقصى السابق القائم فوق موقع هيكل سليمان)، فقد عُرفوا بـ«فرسان الهيكل» [وأطلق عليهم العرب اسم «الداوية»]. وكان هؤلاء، كما هو جلي، من الفرسان الكلونيين أيضاً، ممّن جرى إصلاحهم وكرّسوا حياتهم لحماية الفقراء والضعفاء. لكنهم مثلهم مثل الاسبتارية، كانوا مقيدين بالنذور الديرية والأحكام الرهبانية؛ وكالاسبتارية أيضاً، كانوا يعيشون عيشة الفقر المقدس، ويتخذون لأنفسهم هيئة قاسية وعنيفة، ويتحاشون تماماً الملابس الفاخرة والمظاهر

الانيقة التي روّجها الفرسان العلمانيون في أوائل القرن الثاني عشر. وباتوا هم أيضاً وبسرعة أخوية فروسيةً ضخمة للغاية وغنية جداً، لها بيوتاتها ودورها الخاصة في أوروبا كما في الأراضي المقدسة. وكان أفرادها يدينون بالولاء للبابا وحده، أي أنهم قد حرّروا أنفسهم من كل رقابة علمانية وفقاً لمبادىء كلوني. والفارس من الداوية كان يقف حياته للدفاع عن مملكة أورشليم المقدسة.

وشيئاً فشيئاً، اضطلعت هاتان الأخويتان الفروسيتان بالمزيد والمزيد من الواجبات العسكرية، وإنْ لم يتخلَّ الاسبتارية قط عن عملهم الخيري. أما الداوية، فإنه لم يمر وقت طويل حتى اكتسبوا معرفة لا تُقدر بثمن بطبوغرافية الأراضي المقدسة وتضاريسها. كما كانوا جنوداً قُساة وأكفاء أيضاً، لأنهم ألزموا أنفسهم بإطاعة رئيسهم (الذي هو في الوقت عينه آمر وحدتهم). ومعنى ذلك أنهم كانوا على درجة رفيعة من الانضباط الذي نعتبره حالياً شرطاً أساسياً من شروط الحياة العسكرية، وإنْ لم يكن كذلك في العصور الوسطى حين كانت البطولة هي المثل الأعلى، على نحو ما نجدها موصوفة في «أنشودة رولان» مثلاً. فلم يكن الفرسان يطيعون آمرهم، بل يفضّلون، بالأحرى، أعمال البطولة الفردية، التي من شأنها أن تعرّض للخطر فعالية الجيش كله أو حتى بقاءه بالذات. ونظراً لقوتهم العسكرية هذه، أصبح الداوية يُستخدمون بوتيرة متزايدة من قبل ملوك أورشليم في حروبهم ضد الإمارات الإسلامية المحيطة بهم، إلى أن نُحِّيت جانباً وبدرجة كبيرة واجباتهم القديمة المتمثّلة بالحفاظ على الأمن ذي الطابع الدفاعي، وصاروا هم الجيش النظامي للأراضي المقدسة. وحدث الأمر عينه لفرسان الاسبتارية، وإن كانت عملية «عسكرتهم» استغرقت زمناً أطول، لا بل واجهت معارضة من الباباوات حتى وقت متأخر من سبعينيات القرن الثاني عشر، لأنهم ارتأوا أن الغرض منهم هو العمل الخيري ليس غير.

ولكي يوطّد المسيحيون أنفسهم على وجه الرسوخ في وجه جيرانهم تحتم عليهم أن يدافعوا عن حدودهم في الشرق الأوسط. لذلك، فهم إما بنوا قلاعاً وحصوناً لهم، أو استولوا على الحصون الإسلامية القديمة المشيّدة عند النقاط الاستراتيجية واتخذوها لأنفسهم. وبالتدريج، أخذ ملوك أورشليم يعهدون بهذه القلاع والحصون إلى فرسان الداوية والاسبتارية، لأنهم وحدهم من كان لديهم العدد الكافي من الجنود والقدر الكافي من المال لإدارتها بنجاعة. وهكذا صار الدير حصناً حقيقياً، وليس حصناً رمزياً فقط. وفيه كان الرهبان العسكريون يؤدون وظيفتين: **الأولى**، غرس العقيدة المسيحية غرساً مادياً وجذرياً في الأراضي المقدسة. ومن هذه الناحية، يُمكن مقارنتها بوظيفة «الكيبوتزات» الإسرائيلية الحالية. فلئن كان الفتح الإسرائيلي للأرض فتحاً سلمياً، إلا أنه اتسم بأوجه

عدوانية كما رأينا. كما أن الفقر الصارم للأخويتين الفروسيتين المذكورتين يتسق هو الآخر مع أهمّ وأبرز المُثُل العليا «الكيبوتزية». **والثانية**، هي أن هؤلاء الرهبان العسكريين الجُدد كانوا يؤدون، من خلال أستيطانهم في المناطق الحدودية، وظيفةً لطالما أُضطلع بها الرهبان لسنوات طويلة في أوروبا، ذاهبين بها وبمنتهى البساطة إلى خاتمتها المنطقية. كان أولئك الرهبان يضغطون بشكل مبادر وعدواني على تخوم «دار الإسلام»، ويتصدرون الصفوف الأولى في الحرب المقدسة. فالشعب المختار الجديد سوف يغزو في يوم من الأيام الإسلام في آسيا وإفريقيا، وهذه القلاع كان يُنظر إليها في الأصل على أنها منصّات انطلاق لأعمال حربية مقبلة. في غضون ذلك، لم يدّخر الرهبان العسكريون جُهداً في مؤازرة الفرسان العلمانيين ممن استقروا في الأراضي المقدسة، وذلك في حروبهم التوسعية خلال النصف الأول من القرن الثاني عشر. فدفعوا بحدود المملكة الصليبية إلى ما وراء نهر الأردن على الضفة الشرقية، وجنوباً نحو صحراء النقب وصولاً إلى إيلات (على خليج العقبة)، وشمالاً إلى داخل لبنان وسورية. وبدا كما لو أن ما من شيء بقادر على منع الفرنجة من تحقيق حُلمهم؛ والرهبان العسكريون في كل ذلك، كانوا جزءاً أساسياً من هذا النجاح، ويُعدّون بمثابة النخبة الصليبية.

قليلةٌ هي الدول في تاريخ العالم التي قُيِّض لها أن تملك مثل هذه القاعدة الدينية الحادّة والمثالية. مع ذلك، وفيما يُشبه المفارقة حقاً، صارت الدويلات الصليبية وبوتيرة سريعة نوعاً ما، أكثر علمانيةً في روحها من أية دولة في أوروبا آنذاك[83]. توفي غودفري دو بويون الورع والبسيط في نهاية عام 1099 لدى تفشّي أحد الأوبئة، وخلفه شقيقه بالدوين. كان بالدوين قد أمضى العامين الماضيين في الرُها، عاملاً على إرساء وجود غربي وطيد هناك. فكان يحكم هو وفرسانه المدينة، إنما يستخدم الأرمن في المناصب الحكومية العالية والخدمات المدنية. لا بل تزوج هو نفسه من أميرة أرمنية، وتبنّي نمط الحياة الخليق بحاكم شرقي. وكانت سياسته هذه حكيمة وساعدت الأرمن على التكيّف مع هذا الحكم اللاتيني. ولما وصل بالدوين إلى القدس عام 1100، لم تكن لديه أية شكوك حيال كونه ملكاً متوّجاً. وبما لديه من إيثار أكبر للتنعّم والترف، غسل بالدوين يديه من «الفقر المقدس»، وراح يعيش حياة باذخة، وبأسلوب يفهمه المسلمون ويقدّرونه. وقد دُهش المندوبون المصريون بعد معركة عسقلان إذ وجدوه جالساً على الأرض في خيمته حاسر الرأس. كان سلوك بالدوين الأوتوقراطي وحكمه الصارم وبلاطه المترف أقرب إلى النمط الشرقي منه إلى النمط السائد في أوروبا الإقطاعية. وقد أخذ بالدوين وأفراد حاشيته يرتدون الملابس الشرقية؛ وعلى مهل تعلّم فرنجة فلسطين كيف يتأقلمون مع طرائق

الحياة في الشرق: فتعلّموا الاستحمام، وبناء بيوتهم على الطراز العربي، واستفادوا دروساً مهمّة من العادات الصحيّة (النظافة) العربية. لقد وجد هؤلاء المستعمرون الغربيون أنفسهم في وضع نادر الحصول؛ وضع من استعمر بلداً أكثر منه تقدماً ورقياً من الوجهة الثقافية. والصليبيون الذين كانوا يحاولون جاهدين حيازة هوية غربية جديدة، سوف يكتسبون في الشرق هوية شرقية. وكما كتب فولشر دو شارتر بحماسة غير خافية:

> نحن الغربيين أصبحنا شرقيين. إيطاليو وفرنسيو الأمس قد انزرعوا في الأرض وصاروا أهالي الجليل وفلسطين. ومواطنو ريمز وشارتر، استحالوا صوريين وانطاكيين. لقد نسينا بالفعل أرض مولدنا؛ من يتذكرها الآن؟ لم يعد الناس يتحدثون عنها البتة. الرجل منا هنا يملك بيته وخدمه بالقدر نفسه من الثقة كما لو كان يملكهم بمقتضى حق الوراثة في الأرض من قديم الزمان. وثمة آخر منا اتخذ له زوجة، هي ليست امرأة من أبناء جلدته، بل سورية أو أرمنية، وأحياناً «سرسانية» تنصّرت، ومن ثم يعيش في أُسرة جديدة بأكملها. إننا نستخدم مختلف ألسن البلدان في تعاقب سريع. وأهالي البلاد الأصليون، وكذلك المستوطنون، صاروا جميعاً يتكلمون عدة لغات، والثقة جمعت ما بين أكثر الأعراق تباعداً... لقد أضحى المستوطن الآن مواطناً أصلياً تقريباً، والمهاجر لا يختلف عن المقيم[84].

لقد صُدم الحجّاج الغربيون والصليبيون القادمون من أوروبا عندما وصلوا إلى الأراضي المقدسة ليكتشفوا عرقاً مختلطاً من المسيحيين أسموه «البولاني»، بنتيجة التزاوج المشار إليه ما بين الفرنجة والمسلمين. وما زلت ترى إلى يومنا هذا فلسطينيين من ذوي العيون الزرق ممّن يدّعون أنهم يتحدّرون من الصليبيين. كذلك كان أمراً صادماً للزوار أو المهاجرين الجُدد من أوروبا ما رأوه من نمط الحياة الشرقي لدى الفرنجة في فلسطين. لقد بدوا لهم واهنين وغرباء. وأشد ما كان يبعث على القلق، أنهم اتخذوا مع مرور السنين موقفاً مختلفاً تماماً تجاه المسلمين. فالألفة والتواصل اليومي مع المسلمين كانا يعنيان بالنسبة إليهم عدم مشاطرة الأوروبيين نزعتهم إلى تصوّر السراسنة وحوشاً غير آدمية ومسوخاً شريرة. زد على ذلك ميلهم إلى النظر في الوضع السياسي في الشرق بعين عملية، لا بل استعدادهم حتى لإقامة تحالفات مع المسلمين إذا كان من شأن ذلك أن يعزّز مصالحهم في المنطقة. ومبعث ذعر الأوروبيين أنهم كانوا يلتزمون سياسة إطلاقية لا تقبل أية تسويات أو تنازلات، وترى الصراع في إطار ديني تماماً: صراع الخير مع الشرّ، وصراع الرب مع الشيطان.

لكن يبقى من الصواب القول إن رؤية فولشر لـ«الشرقيين» الجُدد من ذوي الأصول الغربية كانت رؤية وردية أكثر مما ينبغي. فمملكة أورشليم كانت لا تزال مكرّسة بكلّيتها للحرب عندما كتب فولشر كلامه الدعائي هذا، كما كانت تتصف بالعدوانية وحب القتال في جوهرها. وكان ذلك أمراً حتمياً. فالدويلات الصليبية تعيش حالة حصار، كونها مُحاطة بعالم إسلامي معادٍ لها. ولقد تعلّم الصليبيون أن يتأقلموا مع الحياة في المنطقة، لكن طوال الخمسين سنة الأولى من وجود دويلاتهم في الشرق الأوسط، خاض الفرنجة حرباً توسعية متصلة ضد المسلمين. وكان موقفهم من نصارى الشرق عدائياً أيضاً، إذ كانوا يعافون طائفة الروم الأرثوذكس والطوائف الشرقية الأخرى، ويعتبرونها مهرطقة وضالّة بالأساس. وعزلتهم الناتجة عن موقفهم هذا في الشرق، وحقيقة أن دويلاتهم كانت في أساسها دويلات عسكرية، كانتا تعنيان حُكماً أنها لا تملك متسعاً من الوقت لممارسة أية نشاطات أخرى. وهكذا، في وقت كانت تشهد فيه أوروبا فورة من النشاط الكبير وتتبنى ثقافة جديدة، لم يتحقق أي إنجاز ثقافي مماثل في الدويلات الصليبية في الشرق. كان هناك بعض المؤرخين وبعض الحقوقيين اللامعين، لكن أياً منهم لم يبلغ مستوى الدارسين والفنانين في أوطانهم. كانت أعمال النحت والعمارة قليلة جداً في الأراضي المقدسة، وبالتأكيد لا تضاهي الإنجازات القوطية العظيمة في أوروبا. كانت طاقات الفرنجة بأسرها منصبّة جبراً على المجهود الحربي. والابتكار العظيم الأوحد الذي جاد به الفرنجة في فلسطين كان قلاعهم وحصونهم، وهم في هذا المجال أخذوا الكثير الكثير عن العرب. وبرنامجهم الإنشائي هذا كان بطبيعة الحال جزءاً من آلتهم الحربية؛ والقلاع الجبّارة التي أقاموها على امتداد حدودهم حوّلت الممالك الصليبية إلى ما يُشبه الحصون التي يحميها جدار منيع من المعاقل في وجه العالم الإسلامي. هذه القلاع أمنت السلامة والأمن للدويلات. لكنها أبقت معظم العالم الخارجي الحقيقي خارجاً؛ وبذلك ضمنت أن تبقى الدويلات الصليبية جيوباً غربية مصطنعة وغريبة في المنطقة، برغم ذلك القدر الضئيل من التأقلم الثقافي من جانب بعض الفرنجة. وكثيراً ما يُقارن الإسرائيليون بين عمارتهم، كما في تطوير رؤوس التلال المحيطة بالقدس مثلاً، وبين قلاع الصليبيين الضخمة. إنهم يشعرون بوجود صلة وثيقة تصلهم بالصليبيين، الذين كان وضعهم يُشبه في كثير من النواحي وإلى حد لافت للنظر وضعهم هم المعزول في الشرق الأوسط اليوم.

إن الناس في العالم الغربي الراهن ممن ينظرون إلى الإسلام على أنه «دين السيف»، ربما يتوقعون أن يكون المسلمون في الأقطار المجاورة قد دعوا إلى الجهاد ضد الصليبيين في الحال. لكن ليس هذا ما حدث في واقع الأمر. ففكرة الحرب المقدسة الإسلامية كانت قد

أضحت مجرد ذكرى بعيدة ومؤسلبة بالنسبة للناس في الشرق الأوسط بحلول القرن الثاني عشر، بحيث أنه لم يخطر لأحدٍ منهم للوهلة الأولى أن يعيد إحياءها. ولقد انصرم زمن غير قصير حقاً قبل أن يدركوا أن الحملة الصليبية نفسها هي، في الحقيقة، حرب مقدسة مسيحية. فالمؤرّخ العربي الكبير، عز الدين ابن الأثير، من القرن الثاني عشر، اعتبر اجتياح بلاد الشام عام 1097 جزءاً من مرحلة جديدة من التوسّع الغربي، ولم يعلّق عليه أية أهمية دينية خصوصية. وحتى عندما يصف سقوط مدينة القدس، فهو يدوّن الوقائع بمنتهى الهدوء، فيقول: «وركب الناس السيف، من أئمة المسلمين وعلمائهم وعبّادهم وزهّادهم ممّن فارق الأوطان وجاور بذلك الموضع الشريف»[85]. إنك لا تجد أية رطانة مكروبة عن فقدان «الأماكن المقدسة» في وصفه، ولا حتى قَسَماً باستعادة تلك الأرض الإسلامية باسم الله كما يتطلّب فقه الجهاد. لقد أضمر المسلمون في الشرق الأدنى الكراهية للغُزاة الغربيين بطبيعة الحال، لكن كان هناك عدم اكتراث بارد بتلك الأحداث النائية في المناطق الداخلية الشاسعة من الامبراطورية الإسلامية.

لكن حاكماً واحداً أثبت حالاً أنه استثناء عن تلك القاعدة. إذ بعد سقوط القدس، بدأ الناجون من المذبحة من المسلمين بالنزوح من فلسطين باتجاه الأقطار العربية المجاورة. وبعد بضعة أيام من فاجعة 15 تموز/يوليو، تدفق النازحون من فلسطين على دمشق، حاملين معهم «مصحف عثمان»، وهو إحدى أقدم النسخ من الكتاب المقدس الإسلامي. وفي حين غادر بعضهم بدافع من الخوف الشديد، رأى آخرون أن النفي أو النزوح، فرضٌ على المسلم في حال احتلّ الكفار الديار. وكان من المشين أن يسمع المسلمون الإهانات تنهال على النبي من أفواه الفرنجة ولا يحركون ساكناً. ومع دخول أوائل النازحين إلى دمشق، استقبلهم بحفاوة بالغة القاضي أبو سعد الهروي، وأخبرهم بألا يخجلوا من هجر ديارهم؛ أليس النبي محمد صلى الله عليه وسلم، أول مهاجر في الإسلام عندما اضطر إلى «الهجرة» من مكة واللجوء إلى المدينة، وكانت هجرته تلك منطلقاً للجهاد من أجل تحرير مسقط رأسه من الوثنية؟ وأضاف القاضي قائلاً: على المهاجرين أن يعتبروا أنفسهم «مجاهدين»، جنوداً في الحرب المقدسة التي يجب عليهم خوضها لتحرير بلادهم ورمي الفرنجة في البحر[86]. وللتو قاد الهروي جمهرة من النازحين الفلسطينيين إلى بغداد، عاصمة الامبراطورية الإسلامية، حيث نظّموا تظاهرة غاضبة. وكان الوقت شهر رمضان، فاقتحم الهروي ومن معه المسجد الجامع للخليفة، خليفة الرسول محمد. ثم شرع الهروي يأكل بنهمٍ وتفاخر، وكان من الطبيعي أن يحيط به جمهور غاضب من المؤمنين الذين راعهم أنْ يروا مثل هذا الانتهاك الصارخ لحُرمة الصوم. فنهض الهروي على قدميه

وسألهم بهدوء كيف يسعهم أن يُظهروا كل هذا الهيجان حيال إفطار امرئ في شهر الصيام، ولا يبدون أي اكتراث بخسارة القدس الفاجعة ومحنة إخوانهم المسلمين النازحين. فبكى النازحون أنفسهم وأبكوا الآخرين حين وصفوا ما حل بالمسلمين من مصائب ونوائب في تلك المدينة المُقدسة «من قتل الرجال وسبي الحريم والأولاد ونهب الأموال»[87]، بحسب ما كتب ابن الأثير. بكى مسلمو بغداد بمرارة تعاطفاً مع مصاب إخوانهم المسلمين، وأمر الخليفة(*)، وكان لا يملك في ذلك الحين سلطة سياسية كبيرة، بتشكيل لجنة للنظر في المسألة. وشأنها شأن كل اللّجان من هذا النوع، لم تتمخّض عن شيء يُذكر. وبلغ الاستياء بالهروي حداً أن قاد النازحين في الشوارع صائحاً: «إني لأرى حُماة الإيمان واهنين»[88]. وقوبلت دعوته إلى «الجهاد» بالفتور. ذلك أن المسلمين كانوا مستعدين للنحيب من أجل إخوانهم، لكنهم ما كانوا مُهيئين لاتخاذ أية خطوات عملية لمساعدتهم.

إن الوضع آنذاك ليُشبه شبهاً بيّناً الوضع في العالم العربي هذه الأيام، باستثناء فارق واحد حاسم. فالعرب والمسلمون في العصور الوسطى كانوا أقوى شوكة بكثير من أحفادهم اليوم؛ ولو قُيِّض لهم أن يجمعوا كلمتهم ويرصّوا صفوفهم، لكانوا سحقوا بالتأكيد الدويلات الصليبية المعزولة والضعيفة العدد والعُدَّة. لكن يبدو أنهم كانوا عاجزين عن ذلك عجزاً مزمناً، فهم إما كانوا يخشون إغضاب أولئك الفرنجة المتوحشين بما يجلب عليهم وعلى مدنهم تعدياتهم، أو كانوا منهمكين بكل ما أوتوا من قوة في محاربة بعضهم بعضاً. وباعتراف ابن الأثير: «اختلف السلاطين [المسلمين]، فتمكّن الفرنج من البلاد»[89]. من جهة أخرى، لم يتسنَّ للدويلات العربية والتركية طيلة الحقبة الصليبية إيجاد سلالة حاكمة موثوقة. فما إن يموت السلطان منهم، حتى تذهب إنجازاته أدراج الرياح بفعل المنازعات الداخلية، ويكون على خلفه أن يشرع ببناء الامبراطورية من الصفر. زد على ذلك أن المسلمين - وربما يكون ما سأقوله مفاجئاً لأولئك الذين يعتبرون الإسلام ديناً حربياً في جوهره - لم يبرهنوا على أنهم محاربون محنّكون وجدّيون. ولا غرو، ففي أيامنا هذه، لم تثبت الجيوش العربية كفاءة كبيرة في ميدان المعركة بالرغم من كل عنفها الذائع الصيت، وكان عدم الاستقرار هذا قاتلاً في زمن الصليبيين، إذ كان يعني ببساطة مزيداً من المعاناة، ومزيداً من الإذلال، ومزيداً من النازحين المُرغمين على الفرار من وجه الفرنجة الذين لا يُقهرون في اجتياحهم المتواصل لمزيد من الأراضي الإسلامية. هذا وتلعب التفرقة العربية دوراً مماثلاً في وقتنا الحاضر، إذ تعود على العرب بالضرر وعلى إسرائيل بالفائدة.

(*) هو الخليفة العباسي، المستظهر بالله. (م).

مهما يكن من أمر، فقد أخذت النشوة بالانتصار بألباب الفرنجة، وهذا ما صنع منهم مقاتلين أشاوس. وحتى الكوارث التي حلّت بالحملات الصليبية في عام 1101 لم تنل من عزيمتهم أو تقلل من ثقتهم بأنفسهم، لاسيما وأنه كان هناك دفق متواصل من الفرسان والبارونات يأتون بجيوش صغيرة لرفد المجهود الحربي ضد الإسلام. وفي عام 1104، استولى الفرنجة على مدن حيفا ويافا وعكا؛ وبدا أن كل شيء معدّ للاستيلاء على بغداد نفسها. لكن الصليبيين، وفي هزيمة نادرة، رُدّوا على أعقابهم في حرّان. وقد ذُبح المزيد من الفلسطينيين، واكتظّت المدن الإسلامية المجاورة، كحلب على سبيل المثال، بحشود النازحين. وفي عام 1109، انتزع الفرنجة مدينة طرابلس، كما استولوا على بيروت وصيدا في العام التالي: لقد صارت لهم الآن دويلة رابعة في الشرق الأدنى، تلك التي أسموها «كونتية طرابلس».

لم يرَ المسلمون في المنطقة نهايةً لتلك الانتصارات الفرنجية، ومع ذلك بدوا عاجزين عن مضافرة قواهم ورصّ صفوفهم للحؤول دونها. وفي عام 1111، قاد قاضي حلب تظاهرة أخرى إلى بغداد لحمل الخليفة على إرسال نجدة ما. وقد تصرّف المتظاهرون هذه المرة بعنف أشدّ، فأمر الخليفة أمير الموصل بالتوجه على رأس جيش إلى مقاتلة الفرنجة(90). لكن يبدو أن الأمراء المسلمين المحليين كانوا يرون في ذلك الجيش مصدر تهديد لهم شأن الفرنجة سواء بسواء. فكان أن اغتيل الأمير في المسجد الكبير بدمشق عشية هجومه المزمع على المسيحيين، وأبرم الأتابك(*) طغتكين في واقع الأمر معاهدة صُلح مع بالدوين ملك أورشليم. لقد فقد الأمراء المسلمون فيما يبدو أي شعور بـ «دار إسلام» موحدة؛ وكانوا مستعدين لإلقاء الخطب الحربية الطنّانة ضد الفرنجة لاسترضاء جماهيرهم، إنما لم تكن لديهم أدنى نيّة لتعزيز قوة حاكم مسلم من بينهم من خلال الدخول في تحالف معه. وكنتيجة لهذا الشقاق المزمن، استطاع الفرنجة أن يحكموا سيطرتهم على الخط الساحلي لفلسطين ولبنان بأكمله.

غير أن عام 1128 مثّل نقطة انعطاف في هذا المسار. إذ عيّن سلطان الروم في آسيا الصغرى القائد التركي عماد الدين زنكي أتابكاً على الموصل وحلب. لم يكن زنكي هذا بأي حال قُدوة تحتذى، بل كان سكّيراً عربيداً قلما يفيق من سكره؛ كما كان قاسياً بطّاشاً مثل معظم رجال الحرب في عصره. إنما حمل معه صفات جديدة مهمّة إلى المنطقة. فقد اضطلع، أولاً، بمسؤولياته بمنتهى الجدّية، ثم إنه لم يكن مغامراً متهوّراً. وقد أقنع السلطان بأن يمنحه سُلطات لا تُنازع على كامل سوريا وشمال العراق، ومن ثم انطلق إلى وضع تلك

(*) انظر ما يعنيه هذا اللقب في المسرد الألفبائي الملحق بالكتاب. (م).

السُلطات موضع التطبيق بإخضاعه السكّان المحليين في حملة عسكرية مثابرة وعديمة الرحمة؛ **ثانياً**، تمكّن زنكي من فرض التجانس والوحدة على جيشه وعلى المناطق المستولى عليها؛ فجعل الناس يخافونه، ومع ذلك حاز على احترامهم لأنه لم يسألهم قط شيئاً ليس مستعداً هو نفسه أن يقوم به؛ **ثالثاً**، كان زنكي أول حاكم رصين للمنطقة منذ سنوات طويلة. إذ كان الشغل الشاغل للأمراء السابقين النهب وتكديس الثروات، وكانت الجيوش تُسرّح عادةً بعد سنة من القتال حتى يتسنى لأفرادها التمتع بغنائم الانتصار، مما يعني عدم تحقيق أي شيء يتصف بالديمومة. لم يستقر زنكي في أيٍ من المدن التي استولى عليها، بل ظل ينام في خيمته على حصير من القش طوال الثماني عشرة سنة التي قضاها في حملة متواصلة لا تعرف الكلل لإخضاع المنطقة؛ **ورابعاً** وأخيراً، لم يعوّل زنكي على القوة وحدها، بل أنشأ جهازاً استخباراتياً مثيراً للإعجاب، وبذلك كان على دراية جيدة بما يحدث في بغداد ودمشق وانطاكية والقدس.

كان والد ابن الأثير واحداً من أصدقائه المقرّبين، فكان يعتبر زنكي مبعوث العناية الإلهية بقوله: «فلطف الله بالمسلمين بولاية عماد الدين»[91]. وفي الحرب التي أخذها على عاتقه، جلب السلام إلى المنطقة التي باتت قادرة الآن على الشروع ببناء نفسها مجدداً. كتب ابن الأثير يقول: «وكانت البلاد قبل أن يملكها خراباً من الظلم، وتنقّل الولاة، ومجاورة الفرنج، فعمرها وامتلأت أهلاً وسكاناً»[92]. بعبارة أخرى، كان زنكي إذ يستولي على مدينة أو بلدة تلو الأخرى، يجلب إليها السلام والطمأنينة ويجعل الحياة تدبّ حتى في البيداء.

لكن أميراً عربياً واحداً وقف بحزم في وجه زنكي، هو معين الدين أُنر، أمير دمشق، الذي كان مصمّماً على ألا تُضم مدينته إلى «امبراطورية» زنكي. وقد جدد تحالفه القديم مع مسيحيي القدس عام 1140، وستكون لتلك المعاهدة ذيولها وتداعياتها الوخيمة كما سنرى في الفصل القادم. ومن جانبه، كان زنكي عاقداً العزم تماماً على انتزاع دمشق. وفي سياق حملته التي لا تعرف الكلل، ضرب حصاراً على مدينة الرُها المسيحية في تشرين الثاني/ نوفمبر 1144. لم يكن زنكي في الواقع كثير الاهتمام بمقاتلة الفرنجة هناك. لكن ما إن استسلمت الرُها له، حتى وجد نفسه على غير انتظار بطلاً من أبطال الإسلام. فهو بقضائه على إمارة الرُها وإنزاله هزيمة نكراء بالمسيحيين، حقّق ما عجز عن تحقيقه أي قائد مسلم آخر. فعلت هيبته علواً لا مزيد عليه، وشرع النازحون من فلسطين يتحدثون وكلهم استثارة عن قرب تحرير بلادهم.

مسّ انتصار زنكي هذا وتراً حسّاساً في العالم الإسلامي. والخليفة الذي تنفّس ولا شك الصعداء لخروجه من هذه الورطة، أغدق عليه الألقاب الفخرية بالجملة. فأضحى زنكي

«عماد الدين» و«ركن الإسلام»[93]، رغم أنه لم يكن قط بذاك الرجل التقي والورع. وحسب الجميع أن زنكي سيمضي قُدماً ومن دون إبطاء إلى تحرير بيت المقدس. غير أنه اغتيل في 30 أيلول/سبتمبر 1146 على يد أحد خصيانه، وكان من أصل فرنجي، وعقب موته، صار زنكي أسطورة، وكانت تلك أولى التباشير على الإحياء الشعبي لـ«الجهاد» في الشرق الأدنى. وقد دوّن ابن الأثير قصتين على هامش أسطورة زنكي، تقول إحداهما إنه في اليوم ذاته الذي فتح فيه زنكي مدينة الرُها، أغار ملك صقلية المسيحي بنجاح على مدينة طرابلس [الغرب] في شمال إفريقيا. ولما عاد مظفّراً، سأل حكيماً مسلماً في بلاطه، وكان رجلاً يكنّ له جزيل الاحترام: «أين كان محمد عن تلك البلاد وأهلها؟»، فأجابه الشيخ الحكيم: «كان غاب عنهم وشهد فتح الرُها وقد فتحها المسلمون الآن. فضحك منه من كان هناك من الفرنج، فقال الملك: لا تضحكوا فوالله ما يقول إلاّ الحق»[94]. لقد انقلبت حرب زنكي العلمانية «جهاداً» بمقاتلة محمد إلى جانب المسلمين. تماماً مثلما قاتل القديسون إلى جانب الصليبيين. والقصة الأخرى ترينا إلى أي مدى عاد الجهاد يُعتبر كرّة أخرى عملاً يستحق الأجر والثواب. فقد كتب ابن الأثير بادي الحذر: «وحكى لي جماعة من أهل الدين والصلاح أن إنساناً صالحاً رأى الشهيد [زنكي] في النوم، فقال له: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي بفتح الرُها»[95]. في تاريخ الحرب المقدسة، غالباً ما يفضي انتصار غير منتظر إلى إيمان منفعل باصطفاء خاص بحيث يُمكن أن تتحوّل حرب علمانية إلى حرب دينية. والحرب المقدسة التي نذر الصليبيون لها أنفسهم، ما لبثت أن أطلقت «جهاداً» في العالم الإسلامي، بعد أن كان هذا العُرف طي النسيان لقرون عدّة.

وفي الليلة التي قُتل فيها عماد الدين زنكي، دخل ابنه الثاني محمود الخيمة التي سُجي فيها جثمان أبيه، وسحب منه خاتمه، رمز السلطة، ووضعه في اصبعه هو[96]. وسيواصل محمود رسالة والده في توحيد الشرق الأدنى، لكنه بخلاف أبيه كان شاباً مسلماً متديناً، وسينظر إلى حملته العسكرية على أنها حرب مقدسة. وقد عُرف محمود عادةً بلقبه «نور الدين». وارتقاء نور الدين إلى سدّة السلطة كان إيذاناً ببدء فصل جديد في العلاقة ما بين الغرب والعالم الإسلامي. ومن الأهمية بمكان أن نقف على ما كان يعنيه نورالدين بالجهاد، وعلى الوسائل التي توسّلها لتعبئة المسلمين في حربه المقدسة على الغرب، لأن من شأن ذلك أن يساعدنا في فهم رد المسلمين على العدوان الغربي في أيامنا الحاضرة.

تعيّن على نور الدين، طبعاً، أن يبني امبراطورية من الصفر، ذلك أن زنكي العظيم نفسه لم يكن قادراً على تأسيس سلالة حاكمة موثوقة. وقد اختار أن يوحّد الناس تحت

لوائه من خلال تقديم نفسه إليهم كقائد مسلم بحق وحقيق، يلتزم التزاماً صارماً بمبادىء القرآن والشريعة. ولطالما كانت المُثُل العُليا للزعيم المسلم الشرعي ذات أهمية حاسمة حتى في أيامنا الحاضرة، وهذا ما سنعرفه في الفصلين الثامن والتاسع من هذا الكتاب. فلا يجوز للزعيم المسلم أبداً أن يحيا حياة مترفة، لأن ذلك مخالف لطبيعة الإسلام، الذي تتلخّص رسالته في خلق مجتمع العدل والمساواة. ولهذا عاش نورالدين في تقشفٍ وبساطةٍ؛ وفي وقت كان العديد من الحكّام الشرقيين يتنعمون فيه بملذات الحياة عن آخرها، أثار نمط حياة نورالدين دهشة معاصريه، وشكّل تحدياً لغيره من القادة المسلمين في المنطقة ممّن كانوا يحيدون عن المثل الأعلى الإسلامي هذا. وكمسلمٍ ورع، عاش نور الدين حياته منكباً على الصلاة والعلم. ففيما كان الصليبي المسيحي شخصاً غير متعلّم في العادة، رجل عضلات مفتولة أكثر منه رجل دماغ، كان يُفترض برجل الحرب في الإسلام أن يكون عالماً ودارساً. فكان نورالدين يصطحب معه رهطاً من الأئمة العلماء والصوفية في حِلّه وترحاله؛ لذلك اتخذت حملاته العسكرية هيئة دينية على نحو بيِّن. ومهمة العلماء هنا كانت تفسير الوضع السياسي والعسكري في ضوء الشرع الإسلامي، وقد اشتهر بلاطه برصانة علمائه ورُشدهم[97]. وما كان نورالدين يحب شيئاً أكثر من نقاشٍ حامٍ في علم الكلام(*) بعد العشاء.

وادّعاء نور الدين بأنه يعود في جميع أمره إلى مبادىء الإسلام الجوهرية، أكسبه احترام وإجلال سواد الناس. وأثّر فيهم بنوع خاص تعلّقه الشديد بمجاهدة الفرنجة، وهو الذي كان يعتبر الجهاد ضدهم فريضة على كل مسلم. وعاد ينظر لا في فقه الجهاد الذي كان قد تطوّر خلال القرن الثامن في مجال الشريعة، وإنما رجع بالأحرى إلى القرآن نفسه. في عُرفه، الجهاد، كأية حركة أصولية، هو عودة إلى المبادىء الأساسية، لكنه في الوقت عينه انطلاقة جديدة تلبية لظروف المنطقة الخصوصية السائدة في القرن الثاني عشر. والقرآن صريح في هذه النقطة. فلئن كانت الحرب دائماً بغيضة، إلا أن المسلمين مُطالبون في بعض الأحيان بالتصدي للاضطهاد والقهر، وإلاّ اْختفت القيم الفاضلة من على وجه الأرض (القرآن 252:2)(**). من هنا مقاتلة النبي محمد لنظام حكم قريش الجائر في مكة. والحقيقة أن الآيات التي تبرّر الحرب الواردة في القرآن كانت تنطبق، وبدقة غريبة، على الصراع المفتوح آنذاك مع الفرنجة:

(*) أو علم العقائد، وبما يُناظر اللاهوت Theology في المسيحية. (م).

(**) سورة البقرة، آية 251 (وليس 252 كما ذكرت المؤلفة): **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾**. (م).

﴿أُذِنَ للذين يُقَاتَلون بأنهم ظُلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلاّ أن يقولوا ربُّنا الله ولولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضَهُم ببعضٍ لهُدِّمت صوامع وبِيَعٌ وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيراً﴾ [22:39-40].

لم يكن جهاد نورالدين ضد المسيحية بما هي ديانة مسيحية، فالقرآن يحثّ المسلمين على احترام أهل الكتاب؛ والآيات المُسْتَشْهد بها أعلاه تشير إلى أن المسلمين مدعوون إلى احترام حُرمة الكُنُس والكنائس، فضلاً عن المساجد. إذن، كان الجهاد حرباً مقدسة للدفاع عن النفس، والقرآن يُحرّم على المسلمين البدء بالحرب وتوجيه الضربة الأولى (القرآن، 2:190)(*). ولكنه يستطرد فيقول إن ﴿**الفتنة أشدّ من القتل**﴾، و﴿**قاتلوهم حتى لا تكون فتنة**﴾. وطيلة خمسين سنة، والفرنجة يذبحون المسلمين ويُخرجونهم من ديارهم. والمسلمون لم يفعلوا شيئاً لإثارة هذا العدوان الغربي غير المبرَّر، وعدم اكتراثهم بهذا البلاء زاد الأمر سوءاً؛ وأي زعيم مسلم يقع على عاتقه واجب قاطع، ألا وهو حماية شعبه من مثل هذا العدو؛ وأي أمير لا ينضم إلى نور الدين في مجاهدة الفرنجة لا يكون مسلماً صحيح الإسلام.

واضح أن المثل الأعلى الإسلامي بخصوص الحرب المقدسة يختلف جداً عن الحرب الصليبية: فهو بالأساس دفاعي، في حين أن الصليبيين، وكذلك رجال الحرب المقدسة اليهود، تولّوا هم المبادرة «المقدسة» حين هاجموا أعداء الله وأعداء شعبه المختار. ولأول مرة يُعلن المسلمون الحرب على شعوب الغرب؛ وفي أيامنا الحاضرة، يُدافع الزعماء المسلمون، تماماً كما فعل نورالدين، عن الرأي القائل بأن التصدي لما يرونه عدواناً غربياً جديداً فريضة إسلامية. والوسائل التي يتوسلونها لتعبئة الناس تكاد تكون شبيهة بتلك التي استخدمها نورالدين. فقد بدأ بإطلاق حملة دعائية، وكلَّف علماء ودارسين أن يضعوا كُتباً لتطوير «فقه الجهاد»، وأن ينشروا الكلمة لتصل إلى جميع الأئمة المهمّين في المدن، كي ينقلوها بدورهم إلى رجال الدين، ومن هؤلاء إلى عامة الناس في المساجد من خلال خُطبة صلاة الجمعة، يوم الراحة عند المسلمين. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الجهاد يرتكز على العقل والفكر أكثر من ارتكازه على الانفعال الرؤيوي الذي كان يُحرّك الصليبيين الأوائل، ممن كانوا يرون في أكثر الأحيان أن الرب يتدخّل لإنقاذهم بواسطة المعجزات. فالمسلمون لا ينتظرون أن يُعلِّق الله سير الطبيعة الاعتيادي من أجلهم، وإنما يؤمنون بأن الله لن يُساعدهم إلا إذا بذلوا هم كل جهد بشري مُستطاع لمساعدة أنفسهم. وقد جاء في القرآن: ﴿**إن الله لا يُغيِّر ما بقومٍ حتى يغيِّروا ما بأنفسهم**﴾ [13:11].

(*) ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين**﴾. (م).

إنه السلوك الصليبي الفظّ والوحشي في الشرق الأدنى إذن، وليس الولع الفطري بالعنف المتأصّل في الإسلام، من أحيا ممارسة الجهاد في العصور الوسطى. وقد كان المسلمون، في الحقيقة، متمهلين جداً في الرجوع إلى الدين في صراعهم مع الفرنجة، ووجد نورالدين أن الأمر استغرق زمناً طويلاً إلى أن لقيت فكرة الحرب المقدسة قبولاً عاماً. ويجدر بنا أن نلفت الانتباه هنا إلى أنه لم يكن ثمة عبادة للحرب المقدسة في أيديولوجية نورالدين؛ مثلما أن «قداسة» القدس ليست بذاك العامل المركزي لفقه الجهاد في الشرق الأوسط حالياً. إن التركيز هو على تحرير الشعب أكثر منه على تحرير التراب المقدس. بيد أن الصليبيين تسبّبوا بنشوء حركة ثانية لتحرير فلسطين بين صفوف اليهود، الضحية الأخرى للحملات الصليبية. ويتّضح من كتابات اثنين من أهم الدارسين اليهود في القرن الثاني عشر أن «صهيونيتهما الدينية» تجمعها قواسم مشتركة عديدة مع هوس الصليبيين الجنوني بالأراضي المقدسة. هذا وسوف يتسنى لنا في الفصل السابع أن نرى هذه الأفكار الدينية وقد أُتيحت لها فرصة جديدة للانتعاش في إسرائيل اليوم.

كان يهودا هاليفي، الشاعر والطبيب المرموق، بعدُ شاباً يافعاً حين حصلت الحملة الصليبية الأولى. وقد وُلد في طليطلة بإسبانيا، لكن عندما استولى عليها المسيحيون، تدهورت مكانة اليهود فيها، فقرر هاليفي أن ينتقل إلى قُرطبة في اسبانيا المسلمة. وقد عاش هناك في أمن وسلام، لكن هجرته جعلته يعي حالة حادّة من الشعور باقتلاع الجذور. فأخذ يجادل بأن اليهود لا يُمكنهم أن يحسّوا بأنهم في وطنهم حقاً ما داموا في الشتات، وأن ذلك لن يكون إلاّ كما شاء الله أن يكون في الأراضي المقدسة. ويصرّ هاليفي في مؤلّفه الفلسفي الكبير «سيفر الخذر»(*)، على أن اليهود هم الشعب الوحيد في العالم الذي وُهب مَلَكة التنبؤ، إلا أنه لا يستطيع أن يُحقق قدره النبوئي إلا في «أرض إسرائيل». كان هاليفي كالصليبيين يرى الأراضي المقدسة حبلى بقوة إلهية، التي هي قوة حقيقية ملموسة. وليس إلاّ من خلال الاحتكاك المادي بالأرض عبر تعريض أنفسهم لأجوائها الروحية، يُمكن لليهود أن يغدوا أنبياء ويتشربوا القداسة التي أرادها الله لهم:

هواء أرضك هو عينُها حياة الروح،
وحُبيبات غبارك مُرّ منسكب.
أنهارك عسلٌ من أقراص الشهد.
يا لبهجة قلبي إذ أسير عارياً، حافياً، بين أطلالك الخَرِبَة،
حيث كانت مزاراتك ذات يوم[98].

(*) وضع هاليفي عمله هذا بالعربية وحمل عنوان: «كتاب الحجّة والدليل في نُصرة الدين الذليل»، وتُرجم من ثم إلى العبرية باسم «سيفر الخذر» (The Kuzari). (م).

لقد صُدم هاليفي بالكبرياء الصليبية الجديدة في أورشليم المسيحية، وأخبر يهود إسبانيا بأن هذه المبادرة المسيحية يجب أن تحملهم على الخجل من أنفسهم[99]. فقداسة الربّ القوية والمحسوسة لا يصل إليها إلاّ اليهود فقط، ولا يجوز لسكّان الأرض «الأغيار» أن يشاركوهم فيها. وفي قصيدة له بعنوان: «إلى الأخصام»، يهزأ هاليفي من النصارى والمسلمين الذين يظنّون أنهم امتلكوا «أرض إسرائيل»، فصاح غاضباً: «إنهم ليسوا إلاّ حمير برّية»[100]، لن يتأتى لهم أبداً أن يعرفوا النبوءة ولا أن يلاقوا الحضرة الربّانية. ومع ذلك، فإن اليهود لا يفعلون شيئاً لاستعادة وطنهم. حتى وإن كان اليهود في وضع لا يسمح لهم بتنظيم حملة عسكرية لتحرير إسرائيل، فمن واجب كل يهودي أن «يصعد» (يُهاجر) إلى قداسة الربّ. وبالفعل، قام هاليفي في عام 1140 بالحجّ إلى الشرق وتوفي هناك في العام التالي. ولم يحذُ حذوه سوى قلة قليلة من اليهود، لكن قصائد وكتابات هاليفي تغلغلت في الطقوس والشعائر، وساعدت على تغذية الشعور بـ«أرض إسرائيل» وطناً حقيقياً لليهود. ومفهوم هاليفي للأراضي المقدسة ليس شديد الشبه بمفهوم الصليبيين لها فحسب، بل تجده قريباً جداً أيضاً من تصوّر صهيوني آخر لها هو أهارون غوردون.

عندما قام يهودا هاليفي بالهجرة إلى «أرض إسرائيل»، كان ابن ميمون بعد طفلاً في الخامسة من عمره. وقد اُضطُر هو وعائلته إلى مغادرة قرطبة عام 1148 حين غزا الموحّدون، وهم طائفة إسلامية متزمتة، إسبانيا وحاولوا التخلّص من اليهود. انتهى المطاف بابن ميمون في القاهرة، دارساً وطبيباً ورجلاً له وزنه في الشؤون العامة. وفي مصر، واجه ابن ميمون الحروب المقدسة بين المسلمين والمسيحيين، وعمل لبعض الوقت طبيباً لابن صلاح الدين حين تولى السلطنة. ورؤية ابن ميمون للأراضي المقدسة أقلّ شاعرية من نظيرتها عند هاليفي، لكنه كان يُشاطره بالتأكيد حسّه بكون «أرض إسرائيل» ضرورة حاسمة للهوية اليهودية. و«جبل الهيكل» عنده هو مركز الكون، لأنه يعود بالشعب اليهودي إلى جذوره الأولى، وإلى أصل البشرية جمعاء:

> ثمة مأثور معروف تمام المعرفة وهو أن المكان حيث أقام داود وسليمان المذبح في بيدر عرونة هو نفسه المكان الذي أقام فيه إبراهيم المذبح الذي قيّد إليه إسحاق. وهو نفسه المكان الذي بنى فيه نوح مذبحه لدى خروجه من الفُلك. وهو عينه مكان المذبح حيث كان قابيل وهابيل يُقدمان الأضاحي. وعنده كذلك رفع آدم قربانه بُعيد خلقه. أجل، لقد خُلق آدم من تلك البقعة بالذات، وقد علّمنا الحكماء أن آدم خُلق من البقعة التي أعلن فيها توبته[101].

وتنبأ ابن ميمون بأن اليهود سيُقيمون ذات يوم دولةً مستقلةً لهم على «أرض

إسرائيل»، تحكمها التوراة. وليس إلا حين يحكم اليهود من «جبل الهيكل»، سيخرج إلى حيز الوجود نظام سياسي يتماشى والمخطط الإلهي للعالم. وستكون عودة اليهود هذه نوراً على «الأغيار» وبدايةً للخلاص. وهكذا كان ابن ميمون على غرار الصليبيين، ينظر إلى وضع اليد على الأراضي المقدسة كتوطئة لا غنى عنها لخلاص العالم.

تنحو الحرب المقدسة اليهودية، ومثلها الحرب المقدسة المسيحية، إلى اتباع نمطٍ متشابه جداً، حتى إن العديد من الصهيونيين المتدينين يفكرون ويتصرفون هذه الأيام بطرُق مماثلة للصليبيين إلى حد لافت للنظر. وإذا كانت فكرة الحروب الصليبية قد ساهمت في النزاع الحالي بإنتاجها اللاسامية في أوروبا، فإنها ساعدت كذلك في تشكيل الصهيونية الدينية التي عادت لتظهر اليوم على السطح بمزيد من القوة ومزيد من العدوانية. وأحد الدروس المستفادة من الحملة الصليبية الأولى هو أن الدين يبدو فعّالاً حيث يخفق كل ما عداه. فمن دون إيمانهم الديني، ما كان الصليبيون ليتجاوزوا بالتأكيد رحلتهم الحافلة بالصدمات والرضّات، وما كانوا ليستطيعوا التغلّب على الأتراك أيضاً. ولئن كان المسلمون أبطأ من غيرهم بكثير في التماس هذا الحلّ، إلا أنّ «الجهاد» أثبت، في نهاية المطاف، أنه كان الوسيلة الأنجع بما لا يُقاس والأفعل من أية حربٍ علمانية صرف في طرد الفرنجة. وإذا كان اليهود والمسلمون جميعاً قد لجأوا إلى الحرب المقدسة في نزاعهم الحالي، فما ذلك إلاّ لأنهم لم يجدوا أمامهم أي حلّ آخر. لقد برهن الدين في وقتنا الحاضر على أنه قوة فعّالة للغاية. إنما للدين محاذيره الخطيرة، إذ قد يتمخض عن فشل ذريع مثلما قد يتمخض عن نجاح مدوٍ. وقصة الحملة الصليبية الثانية تؤشر لنا بوضوح على نقاط القوة ونقاط الضعف المختلفة التي أنطوت عليها الحرب المقدسة المسيحية (وبالتالي الحرب المقدسة اليهودية في وقت لاحق) والجهاد الإسلامي الجديد.

الفصل الخامس

1148-1146
القديس برنار والحملة الصليبية الأشدّ تديُّناً

روَّعت أنباء سقوط الرُها المسيحيين في غرب أوروبا، ومع ذلك دعا البابا أوجينيوس الثالث ولويس السابع ملك فرنسا إلى حملة صليبية جديدة، كانت الاستجابة لها مخيّبة للآمال. فقد سمع الناس كثيراً وكثيراً جداً عن أهوال الحملة الصليبية الأولى التي حدثت قبل خمسين سنة. غير أن برنار، رئيس دير الرهبان في كليرفو، خاطب حشداً كبيراً من البارونات الفرنسيين في مدينة فيزيليه يوم 31 آذار/مارس 1146، واقنعهم بأن سقوط الرُها ليس بكارثة، بل هو جزء من خطة الربّ المقدّرة. لا بل إن الربّ «سمح» لزنكي أو حتى «دفعه»[1] إلى الاستيلاء على الرُها كي يمنح المسيحيين فرصة مُذهلة. ولسوف يكون مع شعبه في حملته الصليبية الجديدة، التي هي تجلٍّ للحب الإلهي، وأحد أعظم الأحداث شأناً في التاريخ الخلاصي[2]. كان برنار هذا، في أرجح الظن، أقوى شخصية في أوروبا حينذاك. فكان ملك فرنسا طوع بنانه، وكان البابا عضواً في أخويته الدينية. وقدرٌ كبير من قوته ونفوذه كان يُعزى في الواقع إلى فصاحته الكاريزمية. وقد كتب معاصرٌ له يقول إن مظهره الروحي ونحوله الشديد كانا كفيلين «بإقناع جمهوره حتى قبل أن ينبس ببنت شفة»[3]. عندما أنهى برنار خطابه في حضور الملك في فيزيليه، حدثت جلبة «مقدسة» كالعادة. فخرّ الملك ساجداً على ركبتيه وتناول شارة الصليب، وتبعه في ذلك حشد هائل جداً من كل طبقات وفئات المجتمع، حتى إن المخزون من شارات الصليب الجاهزة نفد بسرعة اضطر معه برنار إلى تمزيق ردائه إلى شرائط ومناولتها للحشود الصاخبة.

وطيلة الأسابيع التالية، طاف برنار في طول فرنسا وعرضها، داعياً إلى الانخراط في الحملة الصليبية. وفي الحال، تخلّى البارونات والفرسان والحجّاج الفقراء عن كل شيء،

والتحقوا بالجيش الصليبي التابع للملك. كتب برنار إلى البابا يقول فيما يُشبه الإطراء الذاتي: «فتحت فمي، تكلّمت، وفي الحال تضاعف عدد الصليبيين إلى ما لا نهاية. المدائن والدساكر خلت من سكّانها، وترى في كل مكان أرامل لأزواجٍ لا يزالون على قيد الحياة»[4]. بدا كما لو أن فرنسا قد تجنّدت عن بكرة أبيها للحرب المقدسة، وبالطريقة عينها التي اندفعت بها استجابة لنداء البابا أوربان عام 1095. غير أنه كان ثمة فارق كبير بين الحالين: فرؤية برنار المفرطة في عاطفيتها والمُغالية في غيبيتها للحملة الصليبية، كانت تختلف كثيراً عن رؤية أوربان الكلونية والرزينة جداً للحرب التحريرية. فلقد استوحى برنار دعوته من اعتقادٍ جديد بالحرب المقدسة المسيحية، التي باتت الآن محل تشجيع المؤسسة الرسمية (الكنيسة)، ودفع بها إلى خواتيمها القصوى. هذا ولسوف تصبغ تقواه الصوفية هذه الحملة بصبغتها لتجعل منها الحملة الأشدّ تديُّناً من بين سائر الحملات الصليبية على الإطلاق.

إن القرّاء غير المطّلعين جيداً على قصة الحروب الصليبية قد تأخذهم الحيرة إزاء اصطلاح المؤرخين، على وجه العموم، على تسمية الحملة العسكرية لعام 1146 بـ «الحملة الصليبية الثانية». ذلك أن النشاطات الصليبية لم تنحسر قط طوال الوقت. فمنذ الاستيلاء على القدس عام 1099، لم يتوقف سيل الحملات العسكرية المُسيَّرة إلى الشرق الأوسط، وبعضها كان على نطاق ضخم جداً. والحال أن بعض الدارسين يتساءلون اليوم عن الحكمة من استمرار العُرف التاريخي المستتب منذ أمد بعيد في استخدام تسميات من قبيل: «الحملة الصليبية الأولى»، أو «الثانية»، أو «الثالثة»، وهلمّ جرّا. وحجّتهم في ذلك أنها تجمّل الصورة أكثر من اللازم، وتطمس الحقيقة القائلة إن الصليبيين ظلوا يرتادون الأراضي المقدسة طيلة القرنين اللذين تسنى فيهما للفرنجة أن يصمدوا بدويلاتهم في الشرق. وحتى بعد فقدان هذه الدويلات، لم يكن بالأمر العجيب أن يحمل ملوكٌ وبارونات شارة الصليب ويأخذوا على أنفسهم عهداً بالزحف على بيت المقدس. لكن مع موافقتنا على أن التسمية الاصطلاحية التقليدية التي تتحدث عن ثماني حملات صليبية تسميةٌ مُضلِّلة، إلا أنها لا تزال تعكس حقيقة فائقة الأهمية. لا جدال في أن تدفق الصليبيين على الشرق لم يتوقف لحظة واحدة، إلاّ أنه كان في الأساس على هيئة حملات عسكرية فردية يتولاها لوردات أو فرسان إفراديون. إنما في ثماني مناسبات فقط، دعا الباباوات أو زعماء العالم المسيحي، ناهيك عن أبرز الحكّام العلمانيين وأعظمهم شأناً، إلى حشد جهد أوروبي عالمي النطاق في هذا المجال. فكانت هناك ثماني دعوات باباوية إلى حمل السلاح؛ وأعلنت أوروبا بأسرها الحرب على الإسلام ثماني مرات خلال الحقبة الصليبية. ونداء البابا أوربان كان

أول هذه الجهود الأوروبية؛ ونداء البابا أوجينيوس، عبر فصاحة برنار العظمية، كان النداء البابوي الثاني الداعي إلى تسيير حملة أوروبية متضافرة إلى الشرق. وللإحاطة بالسمات الخاصة التي ميَّزت هذه الحملة الصليبية الثانية، يجدر بنا أن نلقي أولاً نظرة فاحصة على أوروبا عام 1146، لنرى ما الذي منح برنار كل هذه السطوة وهذا النفوذ.

ليس في حوزتنا نصّ العِظة التي ألقاها برنار في فيزيليه، إنما نملك بعض الرسائل التي كتبها إلى صليبيين محتملين، وبذا يُمكننا تكوين فكرة دقيقة فعلاً عما قد يكون قد قاله فيها. كان برنار يتبنّى الكثير من أفكار وغايات الحملة الصليبية الأولى. فعلى غرار البابا أوربان، كان يحثّ الفرسان على الكفّ عن مقاتلة بعضهم بعضاً، وعقد خناصرهم معاً لمحاربة الإسلام، وبذلك ينالون الخلاص. والمشاركة في الحملة، سوف تعود، حسب قوله، بالفائدة حتى على الخاطئين الكبار لأنهم سينالون الصفح عن كل ذنوبهم وخطاياهم. كذلك كان برنار شديد التأثر بقداسة الأرض التي عاش ومات فيها السيد المسيح. فهي «مزدانة بمعجزاته، ومطهّرة بدمه، ومُخصبة بدفنه»[5]. لذلك كان سقوط الرُها نكبة إقليمية مثلما كان كارثة كونية، لأن قداسة هذه الأرض بات يتهدّدها الآن «الأشرار»[6]، وهذا ما «سيكون حقاً مبعث أسى لا عزاء له لكل الأجيال القادمة، لأن خسارتها (أي الأرض)، خسارةٌ لا تُعوَّض أبداً»[7]. كان برنار على قناعة من أن قداسة تلك الأرض ليست في متناول أحد سوى شعب الله المختار الذي هو الآن المسيحيون. أما المسلمون الذين قد «يمتّعون أبصارهم»[8] عما قريب برؤية الأماكن المقدسة، فيجب اُستئصالهم من الوجود. ولقد سبق أن «اُهتزت الأرض واُرتجفت»[9] بسبب اُنتصار زنكي؛ وما لم ينهض الصليبيون لمواجهة تحدّيات الساعة، فسيلحق بهم عار لا حدّ له، ويلمّ بهم «خزي أبدي»[10]. إن اعتراض برنار على المسلمين لم يكن مبنياً على كراهية للإسلام كدين، وإنما كان مبعثه بالأحرى اعتقاده بأنهم (أي المسلمين) يُمثلون تهديداً للأراضي المقدسة، وبالتالي للعالم أجمع.

هذه النظرة إلى المسلمين وإلى الأراضي المقدسة مشابهة جداً لنظرة الصليبيين غداة الحملة الصليبية الأولى، وحظيت عام 1100 بمصادقة المؤسسة الرسمية المسيحية عليها. غير أن أوروبا يومذاك كانت تختلف اختلافاً بيِّناً عن أوروبا 1095، من حيث أنها كانت تتمتع بقدر أكبر من الاستقرار، وكانت الثقافة الفكرية الجديدة آخذة بالظهور؛ وقبل هذا وذاك، كانت عملية «تنصير» أوروبا التي استهلّها الإصلاحيون الكلونيون قد بدأت تؤتي أُكلها. وكان معنى ذلك أنه صار بمقدور الأوروبيين الآن أن يفكّروا في ذواتهم كأفراد، وهذا ما انعكس في التديُّن الصليبي الجديد. لقد كانت الحملة الصليبية الأولى مجموعة مشاريع جماعية ضخمة، لكن برنار بشَّر خصيصاً للحملة الصليبية الثانية

بوصفها دعوة سماوية موجَّهة من الرب إلى كل صليبي على حدة. وهو إذ يولّي وجهه شطر الأراضي المقدسة، فإنما يستجيب لنداء شخصي ويخلِّص روحه هو. وإذا كان الرب قد عرّض نفسه للخطر بسماحه بانتصار المسلمين، فما ذلك إلا لكي يجعل الحملة الصليبية ضرورية؛ وهذه في حد ذاتها نقطة تحوّل في تاريخ العالم. فنظرة الحملة الصليبية الجديدة إلى العالم تجعل تاريخ العالم يتمحور كله حول الروح المسيحية الفردية. والمسلمون هم ببساطة جزء من الخطة الإلهية التي حاشا لها أن تفشل. وهذا ما ضاعف في اعتقادي من قِصَر نظر الحرب المقدسة. فبدلاً من اعتبار المسلمين مجرد «قذارة»، إذا بهم الآن مجرد «أداة» صنعها الربّ ويستخدمها لخلاص أرواح شعبه.

وقد انبثق هذا التديُّن الجديد من صلب أخوية برنار الدينية؛ وهي أخوية رهبانية جديدة شكّلتها كلوني، لكنها تمردت على التقاليد الكلونية، وعكست تطوراً في سيكولوجية أوروبا. فعوضاً عن بناء «تديُّن» كل راهب على حدة، كرّست كلوني نفسها لبناء مجتمع مسيحي جديد. وكثيراً ما كان المصلح الكبير أوديلو، رئيس دير كلوني، يردد: إذا كان الامبراطور أُغسطس تسلّم روما طوباً وسلّمها رخاماً، فإنه هو وجد أوروبا خشباً وتركها مرمراً[11]. إن حياة الراهب حياةٌ حافلة بالنشاط وعامّة؛ وحياته الروحية هي الأخرى حياة مشاعية وطقسية إلى حد بعيد. فليس هناك متسع من الوقت للتأمل الفردي والتفكّر الشخصي. غير أنه في نهاية القرن الحادي عشر، حين كانت كلوني أشدّ ما تكون ابتهاجاً بنصرها، وحين بدت أوروبا وكأنها ترفع أخيراً رأسها بعد قرون من النسيان، شرع رهبانٌ فرادى داخل الأديرة الكلونية يُبدون التململ والاستياء؛ كانوا يلتمسون حالة روحية فردية جديدة. وكان هذا شبيهاً، في الواقع، بما حصل في الإسلام: كان همّ المسلمين الأوائل وبالدرجة الأولى بناء مجتمع إسلامي جديد، وعندما استتب هذا المجتمع، ظهر المتصوفة ليبنوا مذهب الحب الصوفي الإسلامي.

وفي انكلترا، حوالى فترة الغزو النورماندي، قام راهب ينتسب إلى دير شيربورن، ويُعرف عادةً باسم ستيفن هاردينغ[12]، بالاستنكاف عن الحياة الديرية لأسباب غير واضحة. وخرج ليطوف في أنحاء أوروبا لسنوات عدّة دونما انقطاع فيما يُشبه النُشدان الذاتي. إلى أن انضم في آخر الأمر إلى دير جديد في مولزم حوالى العام 1091. وكان دير مولزم يومئذ يشهد سجالاً داخلياً ضارياً في ظل رئيسه غير العادي، الأب روبير. كان معظم الرهبان يريدون التقيُّد بتقاليد كلوني، لكن آخرين، ويا للهول، يرغبون في الإطاحة بالنظام الكلوني المحبوك جيداً والعودة إلى جذور التقاليد البنديكتية وإلى الأصول المسيحية. بكلام آخر، كانوا ينشدون حياة أكثر بساطةً، بعيداً عن المنشآت الضخمة

والأديرة الباذخة التي أوجدتها كلوني. وقد بدت هذه الأفكار الجديدة بنظر الرهبان «التقليديين» وكأنها تهدّد الاستقرار الذي طالما اعتُبر أعظم هدية قدّمتها كلوني إلى أوروبا، أو كأنها تغازل بطيشٍ ورعونة حالة الفوضى التي تعافت منها أوروبا لتوّها. أما «المتمردون»، ومنهم روبير وستيفن، فكانوا يشعرون بأن الطقوس الكلونية المعقدة أبعد ما تكون عن روح القديس بنديكت وروح الكنيسة البدائية، وأنهم يودون لو ينطلقوا إلى البرّية حيث يبنون مجتمعاً مثالياً جديداً. وهكذا، في عام 1098، حين كان الصليبيون الأوائل يشقون طريقهم بصعوبة نحو الأراضي المقدسة، ترك روبير وستيفن وعدد قليل من الرهبان الآخرين دير مولزم وأسّسوا لهم دير سيتو في مقاطعة بورغوندي، فكانت حركة إصلاحية جديدة.

التمس الرهبان في سيتو العزلة والسكينة. كذلك أرادوا أن يسكنوا في مبانٍ بسيطة ويعودوا إلى فقر المسيح وإلى قدر أكبر من الطهارة. في عام 1110، تولّى ستيفن هاردينغ رئاسة دير سيتو، وخلال ولايته هذه، وقع حدثٌ جعل من هذه المستوطنة الصغيرة مصدر إلهام لأوروبا. ففي عام 1112، حضرت ثلّة من ثمانية وأربعين فارساً شاباً إلى باب الدير، طالبين أن يُسمح لهم بأن يُصبحوا رهباناً «سسترسيين». وكان على رأس هؤلاء الفرسان برنار الشاب، الذي يُعتبر كذلك المسؤول عن وصول «الأخوية الرهبانية السسترسية» إلى أن تكون المؤسسة الأقوى نفوذاً في أوروبا القرن الثاني عشر. وقد ساهم ورعه الشديد ومقدرته الفائقة في اختياره رئيساً لدير فرعي جديد تابع لتلك الأخوية في كليرفو عام 1115، وكان بعدُ في الخامسة والعشرين من عمره. ومنذ تلك اللحظة، أضحى الانتساب إلى «السسترسيين» تياراً لا يُقاوم في أوروبا. فطفق برنار يطوف في كل مكان، مبشّراً بإصلاحه «السسترسي» الجديد، ومتسلّحاً في ذلك بجاذبيته الكاريزمية الطاغية. وعقب عِظة ألقاها في إحدى القرى، ترك ما بين عشرين وثلاثين فارساً شاباً أو نبيلاً موسراً عائلاتهم وتبعوا برنار والمسيح (والاثنان متماثلان طبعاً!) إلى الأخوية السسترسية. كتب معاصرٌ لبرنار يقول عنه: «إنه في طريقه لأن يصبح مجلبة خراب للزوجات والأمهات»[13]. لقد حضر برنار إلى سيتو ومعه سبعة وأربعون مرافقاً شاباً، وإذا به بعد بضع سنوات يؤسّس حركة شبابية جديدة.

والتدفق الهائل كان يعني التوسّع بطبيعة الحال: لاسيما وأن القاعدة كانت تنصّ على ألا يضم الدير الواحد سوى اثني عشر راهباً إلى جانب رئيس الدير. وعلاوة على أن ذلك كان حجم الجماعة المسيحية الأولى المؤلّفة من المسيح وحوارييه، فقد كان الغرض من ذلك أيضاً جعل العزلة مقوّماً من مقوّمات الدير بالذات. لقد شاء الرهبان أن يخرجوا من

العالم وتعقيداته، فكان من الطبيعي أن يتوجهوا إلى «ضواحي» العالم المسيحي غير المزروعة. لذلك، كانت الأديرة التي أقيمت على تخوم أوروبا القصيّة بمثابة مستوطنات حدودية مثل الكيبوتزات في إسرائيل لاحقاً. ولما كانت تلك المناطق الحدودية قفراً يباباً، فقد أصبحت الأديرة في الحقيقة مستوطنات زراعية[14]. فقد تعيَّن على الرهبان أن يفلحوا الأرض ويعتاشوا منها حفاظاً على عزلتهم واستقلاليتهم. لكن حيث إنهم لا يستطيعون النهوض بالأعمال الزراعية كلها بأنفسهم ويتبقى لهم الوقت الكافي للتأمل والصلاة، فقد أدخلوا ابتكاراً مهمّاً في تاريخ الرهبانية الغربية. فكان يعيش مع الرهبان نفرٌ من العلمانيين يُدعون بالمهتدين Conversi[15]. لقد ساقت الجيوش الصليبية معها الآلاف من الحجّاج الفقراء في مغامرة الحملة الصليبية الأولى شبه الرهبانية، وها هم «السسترسيون» يزجّون بهم في أديرتهم الحدودية. وبمنحهم الفقراء حصةً في مغامرتهم الرهبانية هذه، فإنما كانوا يعطونهم ولأول مرة ضمانةً قوية بالخلاص، وفرصةً لأن يحيوا حياة دينية (التي هي وحدها الحياة المسيحية) بصورة دائمة. وبذلك كان السسترسيون مستمرين بقوة ضمن إطار التقاليد الكلونية، وفي الوقت ذاته يبحثون عن مخرج من كلوني والعودة إلى جذور الرهبانية. لقد جاءت كلوني لـ «تُحرر» الكنيسة والأديرة من السيطرة العلمانية، وإذا بالسسترسيين، في حركتهم الأصولية هذه، يُحدثون قطيعة أكثر جذرية مع العالم، ويواصلون في آن الشراكة التي ابتدأتها كلوني ما بين الرهبان والفقراء.

ثمة ناحية واحدة اختلفت فيها سيتو عن كلوني اختلافاً كبيراً. ففي الأديرة الأقدم عهداً، كان معظم الرهبان قد تكرّسوا للحياة الديرية منذ نعومة أظفارهم ونشأوا وترعرعوا ضمن جدران تلك القلاع المسيحية. لذلك، فإن الحرب المقدسة التي شنّت على الشيطان وقوى الظلام كان قوامها بدرجة كبيرة جيشاً من المجنَّدين الإلزاميين. وإذا ما قسنا ذلك بمعاييرنا نحن المتطورة عن الحرية وحقوق الفرد، يبدو الأمر بغيضاً جداً. لكن بالنسبة للمجتمع الأقل تطوراً في أوروبا ما قبل العصر الحديث، كانت الحرية الفردية ترفاً لا قِبَلَ للناس به. ومعنى ذلك أن معظم الرهبان لم يعرفوا حياة الفروسية قط. لكن حين دق برنار وصحبه أبواب سيتو، كانوا فرساناً يافعين ممّن عقدوا العزم كلٌ بمفرده على تبنّي الحياة المسيحية المثالية أو الكاملة. وهذا التحوّل في مسار الحياة اتخذه كذلك شبانٌ استجابوا لنداء برنار، وكانوا في معظمهم من الفرسان فيما مضى[16]. وبصفتهم رهباناً سسترسيين، لم يحملوا السلاح مجدداً بالطبع، لكن هذا الدفق الفرساني الجديد، أضفى على الأخوية السسترسية مظهراً فروسياً وعسكرياً معيناً[17]. فكُنتَ تجد دقة عسكرية متناهية في القواعد التي تحكمها: فإذا كان القديس بنديكت قد وضع خطوطاً توجيهية عامة

وعريضة لرهبانه، فإن الأخوية السسترسية سنَّت أحكاماً لكل تفصيل من التفاصيل، وصولاً إلى كيفية تربية الخنازير في الأديرة![18] كان هناك بعدٌ عسكري للتديُّن السسترسي وللمستوطنات الحدودية التي راحت تدفع ببطء حدود العالم المسيحي إلى الأمام. ومن السهل علينا أن نرى لماذا استطاع القديس برنار، الروح المحرّكة لهذا الإصلاح الرهباني، أن يوفّق في دعوته الصليبية كل هذا التوفيق آنذاك. فقد كان بالفعل يعمل بوحي من الكثير من مُثُل ذلك الإصلاح وممارساته.

بيد أن ما من حركة أصولية تستطيع أن تعيد بالكامل إنتاج الصيغة الأصلية التي تنشد الرجوع إليها. كانت بساطة السسترسيين بمثابة انطلاقة جديدة بالاعتبارات الروحية. ومن المعلوم أن قواعد القديس بنديكت كان تم وضعها عندما سقطت أوروبا الغربية فريسة للبربرية، فكان تركيزها منصبّاً على الانضباط والاستقرار والحماية. ومن خلال تأمينه الاستقرار المادي لرهبانه داخل الأديرة، وبإخضاعه الجسد والإرادة على السواء لانضباط جماعي، سعى القديس بنديكت إلى درء الفوضى والشرور التي كانت تعصف آنئذ بأوروبا البربرية عنهم. لكن بحلول نهاية القرن الحادي عشر، كانت ثقة أوروبا بنفسها قد قويت بما يكفي لأن تعبىء نفسها للهجوم وتتخلّى عن هذه الوضعية الدفاعية القديمة. فكانت الحملة الصليبية الأولى المشروع الأكثر دراماتيكية من بين تلك المشاريع ذات النزعة العدوانية، وإنْ صاحبته كذلك مسحة من الثقة الروحية. قُلنا إن الأديرة القديمة كانت بمثابة قلاع منيعة تصدّ قوى الشر وتحفظ النظام القديم. أما في الأديرة الريادية التابعة للأخوية السسترسية، فكان الرهبان ينخرطون في المجاهدة والنُشدان الروحيين، حيث المقاومة أخلت مكانها للهجوم الصوفي والمبادرة التأملية، وحيث السسترسيون عاكفون على التوغل في رحلتهم الجوّانية أو الهجرة إلى الرب نفسه. في الأديرة البنديكتية والكلونية الأولى، كان التديُّن اشتراكياً إلى حد بعيد. أما في المستوطنات السسترسية، فالرهبان مستغرقون كلٌ في رحلته الجوانية الخاصة. ومن هنا تشديد برنار على النداء الفردي الذي يوجّهه الرب إلى كل صليبي على حدة.

لكن كان ثمة غموض أو التباس جوهري في نظرة برنار إلى الفكرة الصليبية، وكان هذا الغموض نابعاً من رؤيته النخبوية أساساً للحياة المسيحية. ففي اعتقاده، إن كل شخص يجب أن يكون من الوجهة المثالية راهباً، لأن الرهبان وحدهم هم الذين يحيون حياة مسيحية حقة[19]. لكن من الجلي أن ذلك ليس بالأمر اليسير، لأن الرب خصّ قلة قليلة فقط من الناس بالامتياز الاستثنائي المتمثّل بحمل الرسالة الدينية. أضف إلى ذلك أن برنار كان على قناعة من أنه ما من رهبان أقرب إلى المُثُل العليا المسيحية من الرهبان

السسترسيين. قبل خمسين سنة، كان المسيحيون يتوقون إلى قداسة الشرق، ويتطلعون بالأخص إلى قداسة أورشليم. والآن جاء برنار يعلّمهم أن الأديرة السسترسية أقدس من المدينة المقدسة ذاتها. وحدث ذات مرة أن نذر حاج انكليزي أن يصلّي في كنيسة القيامة في القدس، وفي طريقه إلى هناك قرّر أن يدخل دير كليرفو بدلاً من ذلك ويصير راهباً سسترسياً. فكتب برنار بهذا الشأن يقول: ليس فقط أن هذا الراهب لم يعد بحاجة إلى الوفاء بالنذر الذي نذره للحج، بل إنه أوفى به فعلاً حتى ولو لم تطأ قدماه أرض أورشليم:

> لقد ألقى بمرساته في مرفأ الخلاص عينه، ووطئت قدماه حقاً وفعلاً أرصفة أورشليم المقدسة. وهذه الأورشليم التي تقترن باورشليم السماوية، وتضفرهما معاً أعمق مشاعر قلب الإنسان جميعاً، هي كليرفو[20].

وحين تحدث برنار عن «أورشليم السماوية»، لم يكن يقصد المدينة الموصوفة في سِفر الرؤيا، التي سوف تنزل على الأرض في «آخر الزمان». وإنما استخدم الجملة كرمز لذلك الاتحاد مع الربّ الذي كان السسترسيون يجهدون لبلوغه في صلواتهم. ويستتبع ذلك أن هذه الحالة الصوفية أكثر قداسةً بكثير من أية مدينة أرضية، بالغاً ما بلغ ارتباطها بالمسيح. لقد أضحت القداسة روحية ومنفصلة عن العالم المادي بالنسبة للصفوة السسترسية. وطبيعي أن لا يحتاج راهبٌ يتصل بالربّ ذاته في عزلته الديرية عن العالم إلى قداسة من الدرجة الثانية كقداسة أورشليم والأراضي المقدسة. والحقيقة أنه عندما عُرضت على برنار قطعة أرض بالقرب من القدس لإقامة دير عليها، رفضها[21]، إذ إن رهبانه ليسوا بحاجة إلى أي احتكاك مادي بالمدينة المقدسة طالما أنه في متناولهم فعلاً قداسة أعظم شأناً ببعيد ويختبرون محبة الربّ اختباراً مباشراً، وهو ما لا قدرة للإنسان العادي على بلوغه.

لكن بالنسبة للسواد الأعظم من الناس، تبقى قداسة أورشليم وفلسطين حيوية وأساسية، لأنهما أقرب مكان للوصول عبره إلى الربّ. لذلك كان من الاهمية بمكان أن يحجّ الإنسان العادي إلى هناك، ليس لأنه سيحيا وفق المُثُل العليا الديرية أثناء حجّه فحسب، بل لأن الأرض التي يقصدها مقدسةٌ بحكم ارتباطها بالمسيح التاريخيّ كذلك. وإذا كان الإنسان العادي لا يستطيع الاتصال بالرب من خلال التأمل، حيث إن هذه الصوفية مقصورة على النخبة السسترسية فقط، فبوسعه على الأقل المشاركة في مهمة مسيحية ثانوية أخرى إنما بالغة الأهمية، وتلك هي الحملة الصليبية. كانت الفكرة الصليبية عنصراً مركزياً في نظرة برنار السياسية إلى المسيحية، تستلزم حُكماً جنوداً مسيحيين. كان السسترسيّون قد نحّوا جانباً واجباتهم الفروسية لصالح مهمة مسيحية أكثر أهمية، الا

وهي الصلاة والتأمل. وكانت أديرتهم «معامل» طاقة روحية تبثّ القوة والطُهر في أوصال أوروبا؛ لكن الفرسان الذين لم يسعفهم الحظ كثيراً لكي يصيروا رهباناً، بوسعهم أن يُحاربوا في سبيل الله في العالم. وتلك كانت رسالتهم. كانت أوروبا قد بدأت تكتسب وعياً أكبر فأكبر بجبروت جيرانها الأقوياء الذي يتهدد بالخطر عالماً مسيحياً كان لا يزال قابلاً للعطب برغم ثقته الجديدة بنفسه. صحيح أن البيزنطيين أو المسلمين لم تكن لديهم أية مخططات عسكرية تجاه أوروبا، إلا أن القوة الضخمة لهاتين الامبراطوريتين الشرقيتين جعلت الأوروبيين يفترضون أن المسألة مسألة وقت فقط قبل أن تُقدما على اجتياح بلادهم والاستيلاء عليها. وهكذا، أمكن لغيبير دو نوغان أن يؤنّب كبير أساقفة ماينتز على تقاعس الالمان عن المشاركة في الحملة الصليبية الأولى بقوله إن الفرنجة هم دون سواهم من صان أوروبا من الغزوات البربرية الجديدة للأتراك، مع أن السلاجقة لم يكونوا يملكون لا الرغبة ولا القدرة على إخضاع العالم المسيحي[22]. كان الصليبيون الأوائل يملكون فكرة جدّ غامضة عن العالم الإسلامي، لكن الناس كانوا قد بدأوا يرون أوروبا المسيحية الصغيرة والمسكينة على أنها جزيرة للإيمان الحق يتربّص بها الكفّار المُعادون لها من كل جانب. وكان من الطبيعي أن تؤثّر هذه النظرة في فكرة الحروب الصليبية ذاتها. وهكذا كتب المؤرّخ الانكليزي وليم أوف مالمزبوري عام 1125 نسخته الخاصة من خطاب البابا أوربان في كليرمون:

> إن العالم غير مقسوم بالتساوي. فمن أصل أجزائه الثلاثة، يستحوذ أعداؤنا على آسيا بوصفها أقطاراً موروثة لهم، وهي جزء من العالم الذي طالما كان أسلافنا على حق في اعتباره معادلاً للجزأين الباقيين مُجتمعَين. فهناك نما فيما مضى ديننا وتفرّعت أغصانه، وهناك لقي الحواريون فيما خلا اثنين منهم حتفهم. لكن المسيحيين في تلك الأنحاء، هذا إذا بقي أحدٌ منهم هناك، بالكاد يقيمون أودهم من الأرض، ويدفعون فوق ذلك الجزية لأعدائهم، متطلعين إلينا في صمت علّهم يستردون الحرية التي فقدوها. وإفريقيا، أو الجزء الثاني من العالم، مضى عليها هي الأخرى مئتا سنة أو يزيد وهي في قبضة أعدائنا بقوة السلاح؛ وهذا خطرٌ أشدّ وأدهى على العالم المسيحي كونها أنجبت ورعت نفوساً هي من ألمعها على الإطلاق، رجالاً ستدرأ أعمالهم غائلة الدهر عن كتابنا المقدس طالما بقي اللسان اللاتيني حيّاً. وهناك ثالثاً أوروبا، الجزء المتبقي من العالم. وفي هذه المنطقة، فإننا نحن الأوروبيين لا نشغل إلاّ شطراً منها، إذ من ذا الذي يسعه إطلاق تسمية «المسيحيين» على أولئك البرابرة ممّن يقطنون الجُزر النائية ويبحثون عن

لقمة عيشهم في المحيطات المتجمدة لكأنهم الحيتان؟ وحتى هذا القسم الضئيل من العالم الذي يعود إلينا، يتعرّض الآن للضغوطات من جانب الأتراك والسراسنة المولعين بشنّ الحروب: فها هم منذ ثلاثمئة سنة يحتلون إسبانيا وجزر البليار(*)، ويعيشون على أمل ابتلاع البقية الباقية[23].

إن التواريخ التي ذكرها وليم أعلاه غير دقيقة، لكن هذه النسخة الاستثنائية من خطبة أوربان تعكس وجهة نظر القرن الثاني عشر حيال الغاية من الحملة الصليبية الأولى. فهي عوضاً عن أن تكون حرباً للتحرير، كانت حرباً من أجل البقاء. فثمة شعور جديد بعقدة الاضطهاد كان قد تسرّب إلى داخل نظرة الغرب العامة إلى العالم.

كان على المسيحيين أن يحاربوا ردّاً على ذلك. ولا بد أن استيلاء زنكي على الرُّها قد بدا، من هذا المنظور، وكأنه الخطوة الأولى نحو فتح إسلامي متجدد، وتوطئة لاجتياح أوروبا ليس إلاّ. من هذا المنظور الطبيعي إنما المشوّه للإسلام، اتسمت الدويلات الصليبية بأهمية نفسية هائلة بالنسبة لشعوب أوروبا التي كانت استفاقت لتوها من كوابيس العصور المظلمة. لقد رأينا، فيما سبق، كيف أنّ الأوروبيين ظنوا بادئ الأمر، حين استولوا على القدس، أنهم سيفرغون من تسوية مشكلة الإسلام في يوم من الأيام، ليكتسحوا من ثم العالم كله في نهاية المطاف. غير أنهم باتوا أكثر وعياً في الآونة الأخيرة بقوة المارد الإسلامي. ولعل هذا بالذات ما جعل انتصار زنكي على الفرنجة المسيحيين في الرُّها يبدو بالغ الخطر، وحدا ببرنار إلى وصفه بنقطة تحوّلٍ في التاريخ. فبرنار، الفارس السابق، لم يكن منصرفاً في كليرفو إلى الاستغراق في النشوة الصوفية فقط، بل كان شخصياً شديد الانهماك في الحياة السياسية للعالم المسيحي فيما كان سائر الرهبان يخلدون إلى عزلتهم الأثيرة على قلوبهم. لقد كان مدركاً تمام الإدراك للأهمية الاستراتيجية والروحية التي تكتسبها الأراضي المقدسة، وترسّخت لديه القناعة منذ أمد طويل بأن أوروبا مدعوةٌ إلى تعبئة نفسها عسكرياً للذود عن دينها وإيمانها إذا كان لها أن تؤدي رسالتها المسيحية في هذا العالم. وربما لهذا السبب تحديداً، كان برنار على الدوام نصيراً متحمّساً لفرسان الهيكل (الداوية). صحيح ان هؤلاء الجنود ـ الرهبان لم يكونوا جامحي الخيال مثل السسترسيين، إلا أنه كانت تجمعهم بهم الشراكة الرهبانية: السسترسيون يقتحمون السماء ويلتمسون أورشليم السماوية عبر صلواتهم وتأملاتهم في أديرة أوروبا، والداوية يحاربون دفاعاً عن أورشليم الأرضية. السسترسيون في أديرتهم الطلائعية يوسّعون

(*) «الجزائر الشرقية» حسب التسمية العربية؛ وهي جُزر ما بين كبيرة وصغيرة تُقابل ساحل شرق الأندلس وكاتالونيا، ومنها ميترقة وميورقة ويابسة (إبيزا الحالية). (م).

حدود أوروبا، والداوية في قلاعهم في الشرق يضغطون بروح مقدامة على تخوم الإسلام. وكلا السلكين الرهبانيين كانا منهمكين في المعركة من أجل الحقيقة؛ والفرق الوحيد بينهما هو أن النخبة السسترسية كانت تحارب على الصعيد الروحي، في حين كانت الداوية تحارب على الصعيد الدنيوي. وكان كل منهما بحاجة إلى الآخر، تماماً مثل البدن والروح في الكيان الواحد. وقد جاءت الحملة الصليبية الثانية لتسنح للرجل العادي أن ينضم إلى هذا المشروع الديري الكبير الذي دعاه برنار بتجلّي محبة الرب للعالم، حيث سيختبر عامّة الناس هذه المحبة بأنفسهم، ليس عن طريق تأمل الربّ كما يفعل السسترسيون، بل بالحرب في سبيله كما يفعل الداوية.

إذا كان السسترسيون صفوة الرهبان في نظر برنار، فإن الداوية كانوا نخبة الفرسان والمسيحيين النشطاء ممن يخوضون المعارك من أجل الربّ في العالم، ولم يبخل عليهم الربّ بنصرته طوال عشرين سنة. في عام 1126، أرسل بالدوين ملك أورشليم فارسين من الداوية إلى برنار في كليرفو، كان أحدهما خاله أندريه دو مونتون. يومها كانت أخوية الداوية بحاجة إلى تطوير، وأراد بالدوين أن يحصل على اعتراف بابوي بفرسان الهيكل هؤلاء، وهذا ما حرص برنار على تأمينه. إذ بعد ذلك بعامين، اتخذ مجمع ترويه قراراً باعتبار «أخوية الداوية» سلكاً دينياً رسمياً في الكنيسة، وصادق على قواعدها وأحكامها التي كان يُعتقد على نطاق واسع أنها من صنع برنار نفسه، كونها قريبة الشبه جداً بقواعد وأحكام السلك السسترسي. فقام فولك دانجو وهنري دو شمبانيي، وهما من كبار مقدَّمي الداوية، بجولة في العالم المسيحي لنيل الدعم والتأييد لأخويتهما. ولما كانت فكرة الحروب الصليبية على قدر كبير من الأهمية الحيوية بالنسبة لشعوب أوروبا، فقد استقطب الداوية عدداً غفيراً من المتطوعين. وفي عام 1129، عاد فولك وهنري إلى الأراضي المقدسة، مصطحبين معهما، حسب رواية أحد الإخباريين المعاصرين، «عدداً هائلاً من الرجال، وهو ما لم نره قط منذ عهد البابا أوربان»[24]. كذلك ظفرت أخوية الداوية بموطىء قدم لها في قلب أوروبا، فأقيمت دُورٌ تابعة لها في فرنسا والبرتغال واسكتلندا وانكلترا (يرجع تاريخ «هيكل» لندن إلى تلك الفترة). وفي دُورهم الأوروبية هذه، كان الداوية يسهرون على مصالح الدويلات الصليبية في «الوطن»؛ وقد ظهرت دُور الرهبان - الجنود هذه في كل أرجاء أوروبا، مكرَّسة للدفاع عن أورشليم، وجامعة بين شغفي أوروبا الكبيرين: الدين والحرب.

كال برنار التقريظ للداوية بوصفهم الجنود المسيحيين المثاليين. فقد رأى في التكلّف والرهافة اللذين كانا قد بدآ يدخلان حياة السواد الأعظم في أوروبا، ويتسربان

حتى إلى داخل طبقة الفرسان والروح الفروسية، شيئاً خنثوياً ودنيوياً لا يليق أبداً بالمسيحي الحقيقي. وفي رسالته المعنونة «في مديح الروح الفروسية الجديدة»، أبدى برنار إعجابه بالداوية لمحافظتهم على القيم الخشنة لنظرته الفظّة إلى المسيحية:

إنهم يأتون ويذهبون بإشارة من آمرهم، ويرتدون الملابس التي تُعطى لهم، فلا يطلبون أردية إضافية أو طعاماً آخر. إنهم يحترسون من أن يتكوّن لديهم فائض من الغذاء والكساء، ولا رغبة لهم إلا في ما هم بأمسّ الحاجة إليه. إنهم يعيشون سويةً، بلا نساء ولا أطفال. ولا وجود للمتبطلين أو المتفرجين في جماعتهم. حينما لا يكونون في الخدمة الفعلية، وهذا نادراً ما يحصل، أو حين يأكلون خبزهم أو يرفعون شكرهم إلى السماء، فإنهم يُشغلون أنفسهم برتق ثيابهم وعدة خيلهم المشرّمة، أو الممزّقة...

إنهم يقصّون شعرهم قصيراً لأن الإنجيل يعلّمهم أنه من العار على الرجل أن يعنى بشعره. فلا يُشاهدون أبداً مُسرّحي الشعر، ونادراً ما يغتسلون، ولحاهم دائماً ملبدة، يتطاير منهم الغُبار وتبدو عليهم آثار الحرّ وعُدة الحرب[25].

لقد كانت أوروبا، بنظر برنار، في حالة حرب دائمة. ومعنى ذلك أن المسيحي الجادّ ليس لديه الوقت للمشاغل اليسيرة أو لصحبة جنس النساء الكريه، بل عليه أن يكون جاهزاً على الدوام للقتال، على أن يعكس نمط حياته هذا الواقع الخشن والصارم.

كان برنار يرى المغامرة الصليبية العنيفة كتجلٍّ للمحبة الإلهية، كما كان يعتقد أن الداوية يُحققون المُثُل العليا للحب المسيحي الذي يجمع، في عُرفه، ما بين الرقّة والضراوة:

إن هؤلاء المحاربين لهُم أكثر وداعةً من الحملان، وأشد ضراوة من السباع؛ إنهم يقرنون سلاسة الراهب ببسالة الفارس حتى ليصعب على المرء معرفة ماذا ينبغي أن يُسمُّيهم: رجالٌ يزينون هيكل سليمان بالتروس بدلاً من تيجان الذهب، وبالسروج والألجمة بدلاً من الشمعدانات... من يعيشون في بيت واحد على كثرتهم، وفقاً لقاعدة واحدة، وبروح واحدة وقلب واحد[26].

لقد أعادوا، إذن، إنتاج قيم الجماعة الأولى من المسيحيين الذين عاشوا في بيت المقدس بـ«قلب واحد ونفس واحدة» على حد ما جاء في سِفر أعمال الرُسُل (32:4)؛ يتعبّدون يومياً في الهيكل، حيث يُقيم الداوية مقرّهم العام. وقد استبدلوا التماثيل والأيقونات المُسالمة العائدة إلى المأثور اليهودي ـ المسيحي بالدروع والأسلحة، مكرّسين بذلك الدين المسيحي للقيم الحربية الحقّة في معمعان الحرب المقدسة المتواصلة دفاعاً عن

الإيمان الحقّ. وقبل هذا وذاك، إذ ينذرون حياتهم لهذه الحرب، فإنهم مهيأون كل يوم، بل كل ساعة، للاستشهاد؛ وهو أرفع وأسمى دليل على الحب:

> ماذا هناك يا تُرى مما يدعو لخوف الإنسان سواء أعاش أم مات، طالما أن الحياة بالنسبة إليه هي المسيح، والموت بالنسبة إليه هو الفوز؟ إنه يظلّ في هذه الدُنيا أميناً وراغباً في المسيح؛ لكن رغبته الأعظم هي في الذوبان لكي يكون مع المسيح.. وذلك لعمري المآل الأمثل. لذا، كرّوا في أمان، أيها الفرسان، وبنفوس لا تعرف الوجل أدحروا أعداء صليب المسيح، واثقين من أنه لا الموت ولا الحياة يُمكن أن تفرّقكم عن محبة الرب الكائنة في يسوع المسيح؛ ومردّدين في سرّكم عند كل خطر: سواء أعشنا أم مُتنا، نحن في حوزة السيد. فيا لمجد المنتصرين العائدين من أرض المعركة! ويا لنعمة الشهداء الصرعى على أرض المعركة[27]!

إن القديس بولس، الذي يقتبس برنار بإسهابٍ أقوالاً منسوبة إليه في النصّ أعلاه، ما كان إلاّ ليُداخله الروع والفزع إزاء ما كان يفعله فرسان الداوية. لكن برنار كان يتكلّم آنئذ عند نهاية تقليد طويل من الاستشهاد العدواني. ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا إن الموت المسيحي الأمثل عند برنار هو موت المرء أثناء قتاله وقتله أعداء الرب: «أجل، فسواء قضى الإنسان نحبه في فراشه أو في ساحة المعركة، فإن موت قدّيسيه غالٍ دونما شك في نظر الرب، لكن موته في القتال سيكون أغلى بعدُ بكثير بكل تأكيد»[28]. لكن حقيقة أن هؤلاء الشهداء يصعدون إلى الجنة بعد أن ذبحوا أُناساً آخرين، ما كانت تزعج برنار مثقال ذرة! فهو لم يفكّر يوماً في مقاربة المسلمين ببعثة تبشيرية مُسالمة، أو في هديهم إلى المسيحية بفصاحته المدوية. فالحل الوحيد لمشكلة «الوثنية» عنده هو الحرب المقدسة: «لا يجوز طبعاً قتل الوثنيين إذا كان بمقدور المرء أن يتصدّى بوسيلة أخرى لعنفهم وكراهيتهم واضطهادهم للمؤمنين». لكن، وعلى نحو ما شرح للداوية: «ما دام الأمر كذلك، فمن الأفضل القضاء عليهم حتى لا يبقى سيفهم بعد اليوم مسلّطاً على رؤوس أهل العدل والإنصاف»[29].

لقد اعتبر أوربان الحملة الصليبية مسألة سياسية وعسكرية وترابية، أي وبكلام آخر، تحرير شعب وتحرير أرض. وغالباً ما كان الصليبيون الأوائل يتحركون بدوافع علمانية (دنيوية) فضلاً عن الاعتبارات الدينية. وقد اعتمدت حملتهم على التديُّن الإيماني مثلما اعتمدت على الفطرة العملية. أما برنار، فقد كان يرى في الحملة الصليبية عملاً من أعمال الربّ تماماً. لم يكن المسلمون بالنسبة إليه كائنات بشرية حقيقية، وقد أساء هو

ومعاصروه التكهّن بنواياهم فيما خصّ أوروبا. وأخطر من ذلك، أنه افترض أنهم صاروا في جيب المسيحيين فعلاً لأنهم، على ما يرى، مجرد أدوات استخدمها ويستخدمها الربّ لتمجيد الغرب المسيحي. فإذا كانت الصليبية تجلّياً لمحبة الربّ التي «تتجاوز كل الأفهام» على حد وصفه، فبرنار كان يُبدي عدم اكتراثٍ جد خطر تجاه الحقائق السياسية والعسكرية للحملة التي كان بصدد تسييرها نحو الشرق. فقد كان يشير على من يشملهم برعايته، كالملك لويس مثلاً، بضرورة أن يتبنّوا الموقف السسترسي من الحياة. بيد أن القفز فوق العقل والاعتبارات العملية على الطريق إلى «أورشليم الأرضية»، ما كان إلا لينطوي على أفدح الأخطار.

قبل وقت وجيز من حملته الصليبية، كان برنار قد أطاح بالعقل ممثَّلاً بشخص الباحث ورجل الدين الكبير بيير أبيلار. كان أبيلار هذا منافساً لبرنار على زعامة الشباب في أوروبا؛ وكان هو الآخر مقدَّراً له أن يمتهن الحرفة العسكرية، لكنه قرّر، في نفس الوقت تقريباً الذي دخل فيه برنار وفرسانه الشباب دير سيتو، أن يُعرض عن الحياة العسكرية وينصرف إلى البحث والدراسة. وسرعان ما أصبح أبيلار دارساً مرموقاً، يُغادر آلاف الشبّان من كل أنحاء أوروبا بيوتهم ليأتوا ويقعدوا عند قدميه في باريس، وذلك يوم كان الشباب من معاصريهم يتقاطرون على أبواب الأديرة السسترسية بالآلاف. كان أبيلار فيلسوفاً ومنطيقاً، يؤمن بأن الدين يجب أن يكون شأناً يخصّ العقل مثلما هو شأن يخص القلب. ومن تعاليمه لأتباعه الشباب: «يجب أن يكون الإنسان المتديّن قادراً على الدوام لتقديم المسوّغ العقلي للإيمان الموجود في داخله»[30]. وقد اتصف الدارسون الشباب الذين اتبعوا نهجه بعقول مُسْتَعلمة، فكانوا ينشدون الاستقصاء الفكري بدلاً من علمٍ جُلّ مراده حفظ التعاليم القديمة، وقد محصوا أستاذهم الدعم والمساندة بتفانٍ منقطع النظير. وكاد أبيلار أن يصبح شخصية أسطورية في فرنسا بسبب قصة حبه المأسوية مع هلويين، وصار بعد ذلك واحداً من أبرز رجال الكنيسة في أيامه. لقد صمَّم برنار على تحطيمه، أولاً لأنه منافس، وثانياً لأنه كان يتحدّى نظرة برنار الغيبية إلى الدين من حيث أنه يرى الحقيقة كلغز مستغلق ينبغي تقبّله بواسطة الإيمان فقط. وعلى حد قوله، في معرض إشارته إلى ترنيمة القديس بولس الشهيرة للمحبّة إن أبيلار يفتقر إلى المحبة المسيحية: «إنه لا يرى شيئاً كأُحجية، ولا صورة لشيء عنده في مرآة، بل ينظر في كل شيء وجهاً لوجه»[31].

أراد برنار أن يدين أبيلار بالهرطقة والمروق، وذلك عن غير وجه حق، لأن أبيلار لم تكن لديه أفكار مهرطقة أصلاً، هذا إن لم نقل إن أفكاره الدينية كانت تقليدية. وفي وقت

لاحق، ستعود الكنيسة وتقبل طرائق السكولاستيكية (المدرسية) التي كانت تعدّ في جانب منها طرائق القديس توما الأكويني عينها. فأتهم أوتو فون فريسنغ، وهو رئيس دير سسترسي معاصر لهما، زعيمه بالتحامل غير المبرّر على أبيلار، زاعماً أن برنار تسيطر عليه كراهيته لرجال العلم من أمثال أبيلار، ويصغي بلهفة إلى تخرّصات أعدائه. استُدعي أبيلار من جانب غريمه برنار إلى مجمع سانس، الذي كان قد حشد فيه مؤيديه. وعندما وصل العالِم وجد المزيد من مناصري برنار خارج القاعة يهدّدونه باستعمال العنف ضده. ببساطة، لم يُعطَ أبيلار فرصة عادلة للاستماع إلى وجهة نظره، وحين وقف برنار يشجب تعاليمه ببلاغته المُقنعة إلى درجة الترعيب، أنهار الرجل. كان في ذلك الحين رجلاً مريضاً، ولعلّه كان مصاباً بمرض الشلل الرُعاشي، كما كان فريسة لضروبٍ من الإرهاب الذهني الناجمة عن الصدمات التي تعرّض لها في حياته. وأُدين أبيلار وأُحرقت كُتُبه تماماً حتى إننا اليوم لا نملك سوى بضع شذرات منها. وقد أضرم البابا بنفسه النار في المحرقة الهائلة التي أُعدت لمخطوطات أبيلار المُدانة، ولم يتعافَ صاحبها قط من تلك الواقعة، فتوفي في العام التالي في دير كلوني، الذي كان رئيسه العطوف والعارف بطرس المبجّل قد آواه فيه. وسيكون لهذه الواقعة وقعٌ كبير على العديد من الصليبيين ممن يغادرون أوروبا تحدوهم ريبة مخيفة وغير طبيعية بالعقل، تلك التي شرَّبهم إياها في ظروف دراماتيكية «القديس» برنار بتحطيمه أبيلار العظيم.

لئن كانت الكنيسة في ذلك الحين تُعارض رسمياً اضطهاد اليهود، وما من شيء يُستشفّ منه معاداة الساميّة في تعاليم برنار، إلا أن عامّة الناس بدأوا يُهاجمون الجماعات اليهودية على امتداد وادي الراين، تماماً مثلما سبق لهم أن هاجموها لخمسين سنة خلت زمن الحملة الصليبية الأولى. فحين تناهى إليهم أن المسيح المعرَّض للهجوم يتوسل إلى المسيحيين أن يهبّوا لنجدته وينقذوا أراضيه المقدسة، لا بد وأن يكون قد تراءى للعديد من الصليبيين أن ترك الناس الذين كانوا مسؤولين عن موت المسيح وشأنهم أمراً يجافي المنطق. وقد أثار الموجة الجديدة من المذابح المنظّمة بحق اليهود راهب سسترسي آخر يُدعى راوول، فهرع برنار من فوره إلى مملكة كونراد، ملك الشعوب الجرمانية، بغية وضع حدٍ لهذا التشويه لمُثُل الصليبية العليا؛ قائلاً إن راوول لم يُكلَّف، لا بشرياً ولا إلهياً، بالتبشير بأي شكل من الأشكال؛ وصاح بصوت راعد: «إن رسالة الراهب ليست التبشير بل البكاء»، وراوول إنما يستوحي أفعاله من الشيطان، أبي الأكاذيب! وسأل برنار الألمان: «لماذا تحوّلون حميتكم وضراوتكم نحو اليهود، وهم الصورة الحيّة لآلام المخلِّص؟»[32] لكن حتى فصاحة لسان برنار وجاذبيته الكاريزمية لم تنفعا في الحدّ من التعديات على

اليهود، جماعات وأفراداً. هذا وسوف تندلع أعمال عنف معادية للساميّة في كل مرة يُدعى فيها إلى حملة صليبية كبرى إلى الأراضي المقدسة. وأياً كانت الأفكار المتفذلكة التي تُلهم رجال كنيسة من طراز برنار، فإن عنصر الأخذ بالثأر والحزازات الدموية هو ما كان متلبثاً بقوة في الفكرة الصليبية لدى الرجل العادي؛ وهذا يعني ببساطة حرباً مقدسة على اليهود. وقد استمرت المذابح المنظَّمة بحق اليهود بصورة متفرقة لبعض الوقت بعد مغادرة الجيوش الصليبية قاصدةً الأراضي المقدسة: فقد خُيِّل للناس ممّن بقوا في ديارهم، أن مضايقة اليهود هي مساهمتهم الخاصّة في الحملة الصليبية.

لكن زيارة برنار للمملكة الألمانية أثمرت بطريقة أخرى. لقد وُضع مخطط الحملة الصليبية الأولى على أساس أنها مشروع دولي، وبالفعل تقاطرت على جيوش الحملة أعداد غفيرة من مختلف الشعوب والأمم. لكن الحملات الصليبية ظلّت تُعتبر إنجازاً فرنجياً بصورة رئيسية. وحملة برنار الصليبية كانت هي الهجوم الرئيسي الثاني من جانب أوروبا في الصراع على الأراضي المقدسة؛ أما الحملات الأصغر حجماً، والتي لم ينقطع سيلها طوال السنوات الخمسين الأخيرة، فكانت بمثابة مشاريع إفرادية وأعمال شخصية؛ وكان برنار يزمع جعل الحملة الصليبية الكبرى الثانية هذه حملة دولية بحق وحقيق. لذلك، كان من الأهمية الجوهرية بمكان أن يقود كونراد، بصفته ملك الألمان وحاكماً أوروبياً بارزاً، جيشاً ألمانياً إلى الأراضي المقدسة، ويسير جنباً إلى جنب مع الملك لويس. بيد أن كونراد لم يكن في وارد الخروج في أية حملة صليبية. فهو برغم كل شيء رجل عجوز ومتوعك الصحة، وليس في وضع يسمح له بتحمّل مشاق الرحلة الرهيبة. فشعر أنه إنما يؤدي قسطه من الحرب المقدسة بمحاربة السلافيين والونديين الوثنيين في شرق أوروبا. كما كان يحارب أعداء البابا في إيطاليا، فلم يكن البابا أوجينيوس قطعاً في وارد التخلّي عن كونراد عند هذا المفصل. وهكذا، لا البابا ولا كونراد وضعا في حُسبانهما عزم برنار الفولاذي حين راح يدعو للحملة الصليبية في فرايبورغ، وشافهاوزن، وكونستانس.

وتجاوب الألمان تجاوباً وجدانياً عنيفاً مع برنار، رغم أنهم لم يكونوا يفقهون كلمة واحدة مما يقوله. وقد بلغ الهرج «المقدس» حداً حاول معه الناس أن يمزقوا جسد برنار النحيل إرباً تحت وطأة النشوة الغامرة. وخرج الناس عن طورهم عدة مرّات في سُعار جنوني مما حال دون برنار ومغادرة مقر إقامته. كان قد حدث قحطٌ في السنة الفائتة، وربما ساهم ذلك في انفجار الحميّة الرؤيوية ومعجزات الشفاء. إذ ادّعى بعضهم أن أشخاصاً قد أبلَوا من العمى ما إن مسّهم ظل برنار، أو رموا بعكازاتهم بعيداً ما إن استمعوا إلى عِظاته[33]. فبدأوا يُطالبون في صخبٍ بأورشليم الجديدة، على نحو ما فعل الفرنجة

أنصاف الجياع في مجالس «سلام الربّ» عام 1033. وقد أحرج هذا كله كونراد إلى أقصى حدود الإحراج. وفي عيد الميلاد بمدينة شبير، لم تفلح عِظة برنار «الصليبية» بزحزحته قيد أنملة عن موقفه؛ وحين عاود برنار مخاطبة الملك وحاشيته مجدداً، التفت إلى كونراد رأساً وخاطبه كفرد وليس كملك. فقد تخيَّل المسيح وهو يتحدث إلى كونراد يوم الدينونة.. كونراد الذي أبى الانضمام إلى الحملة الصليبية الثانية. قال المسيح: «يا رجل! ما هذا الذي كان عليّ أن أفعله من أجلك ولم أفعله؟»[34]. فانهار كونراد لساعته، وانخرط في بكاء شديد، ووعد بحمل شارة الصليب. لقد حطَّم ترهيب برنار البليغ مقاومته مثلما سبق أن حطَّم ابيلار.

ونصره الالماني هذا أوحى إليه بفكرة جديدة. ففي آذار/مارس 1147، وصل برنار إلى فرانكفورت حيث سيَّر حملة صليبية ضد السلافيين والونديين البرابرة الوثنيين. وبعد ذلك بوقت قصير، أبحرت قوة أصغر حجماً مؤلَّفة من إنكليز وفلمنكيين وفريسيانيين(*) للالتحاق بالحملة الصليبية، لكنها تعرّضت لكمائن في شبه الجزيرة الأيبيرية، فمكثت هناك لمد يد العون إلى المسيحيين في حروب استرداد الأراضي. وقد تمكنت من انتزاع الأشبونة (ليشبونة) وحدثت فيها مذبحة للسكان المسلمين. وبذا تحولت صليبية المحبة للقديس برنار إلى هجوم واسع بثلاثة رؤوس: هجوم على المسلمين في الشرق، وهجوم على المسلمين في الغرب الأسباني، وهجوم على الوثنيين في شرق أوروبا. وكان هجوماً دولياً جبّاراً على العالم غير المسيحي من جانب العالم المسيحي المعبأ تعبئة جديدة.

في نهاية أيار/مايو 1147، غادر كونراد وجيشه الجرّار ألمانيا، مبتدئاً رحلته عبر أوروبا الشرقية ووجهته القسطنطينية. وقد تحدَّث معاصروه الممتلئون رهبةً عن مليون رجل في جيشه، لكن لعلّهم كانوا في حدود عشرين ألفاً لا أكثر. وبصحبة كونراد، سار ملكا بوهيميا وبولندا التابعان له، وفرقة من اللورين. قاد النبلاء الألمان ولي العهد فريدريك، أمير سوابيا. بدا الجيش للناظر إليه جيشاً هائلاً ومخيفاً، وتراءى للغريب كما لو كان صورة مصغَّرة إنما مؤثِّرة للعالم المسيحي المتراصّ الصفوف والحاقد حقداً لا يخمد له أوار على أعداء الربّ. غير أن الجيش لم يكن متراصّاً متلاحماً إلى ذلك الحد: فقد كانت هناك مشاكل قائمة بين الجماعات العرقية المختلفة، ومشاحنات وخصومات ضاربة أطنابها بين النبلاء الألمان أنفسهم. كما لم يكن كونراد قوياً بما فيه الكفاية، سواء لجهة المزاج أو الصحّة، لكي يُبقي الجيش متماسكاً، ناهيك عن أن فريدريك كان قليل الخبرة ليُثبت جدارته كقائد فعّال. وبالرغم من كل شيء، فقد استطاع الجيش أن يكمل رحلته من

(*) سكان سلسلة من الجزر الواقعة في بحر الشمال قبالة سواحل هولندا وألمانيا والدانمرك. (م).

دون حوادث كثيرة عبر أوروبا الشرقية. وفي 20 تموز/يوليو، عبر الألمان إلى داخل الأراضي البيزنطية، وكان كونراد أول من أخذ عهداً على نفسه بألا يُلحق الأذى أو الضرر بالامبراطور البيزنطي مانويل.

وفي 8 حزيران/يونيو بدأ الجيش الفرنسي رحلته. وعلى عكس كونراد، كان لويس قد حمل شارة الصليب بمبادرة شخصية منه. كان شاباً شديد التديُّن يناهز السادسة والعشرين من عمره، وكان قد أزمع على الاعتزال في أحد الأديرة، لكن وفاة شقيقة فيليب جعله وريثاً للعرش. وخلال حربٍ مع أحد إقطاعييه، ارتكب لويس مذبحة بحق سكان مدينة فيتري بمقاطعة شمبانيي، فأُبتُلي بعذاب الضمير منذ ذلك الحين. فنصحه برنار بأن يقوم بحجٍّ تكفيري إلى أورشليم. غير أنه حين سمع بسقوط الرُها، عقد العزم على قيادة حملة صليبية إلى القدس بدلاً من الحجّ إليها: فَقَتْلُ المسلمين في الشرق من شأنه أن يكفِّر عن خطيئة قَتْلِ المسيحيين في فرنسا! وانضمت إلى الحملة الصليبية كذلك زوجة لويس، الشابة الحسناء إليانور داكيتان (من مقاطعة أكيتان الفرنسية)، وكانت من أكبر ملاّك الأراضي في أوروبا. وحين تزوجت من لويس عام 1137، أدرجت جنوب فرنسا برمّته تحت السيطرة المباشرة لملك الفرنجة. إنما لم يكن زواجاً سعيداً بأي حال. فهي من ورّط لويس في الحرب التي أدّت إلى مذبحة فيتري. كما لم تتمكّن إلاّ من إنجاب ابنة واحدة له؛ وهذا ما كان يقض مضاجع الزوجين الشابيّن، فضلاً عن مرشدهما: برنار. لقد وجدت البلاط الكئيب في باريس بربرياً قطعاً بعد الذي عاشته في الجنوب؛ وربما كان إصرارٌ من جانبها على أن يُسافرا شرقاً مع الحملة الصليبية، أو قد يكون لويس هو من أصرّ على أصطحابها معه لأنه لا يستطيع أن يثق بها إذا ما تُركت بمفردها في الوطن. يبدو أن الإخلاص لم يكن بأي حال فضيلة مأثورة عنها؛ كما كانت أكثر غنىً لجهة الأراضي التي تمتلكها، وبالتالي أكثر منعةً من أن يستطيع أحدٌ، بمن فيهم برنار نفسه، أن يكبح جماحها.

ومثلما قد يتخيَّل المرء منا، لم يكن برنار ليعير أي التفات إلى إليانور هذه. فلقد أحضرت معها إلى باريس رهافةً وتكلّفاً كانا يُمثلان، في نظره، الخيانة العميقة للمسيحية الحقّة. فالجنوب الذي تنتمي إليه لم يأخذ بالإصلاحات الكلونية؛ وظل برغم مسيحيته الوطيدة، علماني الصبغة على وجه الشمول، فبلاط بواتييه حيث نشأت إليانور، كان بالغ الحذلقة رفيع الثقافة، حتى إن جدها الكونت وليم التروبادوري(*) ملأه بأبرع الشعراء وأفضل العلماء في أيامه. وكانت إليانور أذكى بكثير من زوجها، الذي لم يتلقّ سوى ثقافة

(*) نسبةً إلى طبقة من الشعراء الغنائيين والشعراء الموسيقيين عُرفوا بالتروبادور، وأشتهروا في جنوب فرنسا وشمال إيطاليا من القرن الحادي عشر إلى نهاية القرن الثالث عشر. (م).

ديرية ضيّقة. فكانت تتكلم عدة لغات، وتنظم الشعر. كما كانت راعية لعدد كبير من شعراء البلاط آنذاك، الذين أحبوها ومدحوها في شعرهم. وحين قدمت إلى باريس، استقدمت معها شعراءها أيضاً، علاوة على موضات مبتكرة من الأزياء الجنوبية وأنماطٍ من السلوكيات الجنوبية الرفيعة. استهلّت إليانور حركةً شبابية صغيرة خاصة بها في باريس، فعلّمت جيل الشباب في البلاط انه لا يجب على المرء بالضرورة أن يتصرف كريفي جلف أو تفوح منه رائحة كريهة كأحد الداوية ليكون فارساً مقداماً. وعوضاً عن احتقار المرأة ونبذها، كانت طبقة الفرسان الجنوبيين المتصفين باللطف والوداد يعبدون المرأة (سيدتهم) ويهيمون حباً بها من بعيد لبعيد، من غير أمل البتة في امتلاكها جسدياً. من جانبها، كانت السيدة تثقّف فارسها وتُلهمه أنبل مُثُل الفروسية في أداء واجباته، وتصقل له سلوكياته وتهذّبها. لكن هذا الحبّ الشهم أو المحتشم(*)، لم يكن في نظر برنار إلاّ حباً فاحشاً داعراً، وربما انتابه القلق العميق من أن هذه المرأة تلوّث الحملة الصليبية المقدسة بوجودها. لقد جلبت معها إلى باريس ازدراء بارداً للتعصب الديني في الشمال، كما عملت على أن يتبنى الشباب من حولها هذا الموقف. كما علّمت معاصريها في البلاط لعبة «الاعتراف» التي تشتمل على لاعبين يُعاقبون أنفسهم عقوبات سخيفة وغرائبية تكفيراً عن ذنوبهم: وكذلك لعبة «الحجّ»، حيث يقوم أحد اللاعبين بدور قديس المزار الذي يُصلّي له الآخرون لحمله على الضحك بإيماءات فاحشة أو عن طريق دغدغته (جرى حظر هذه اللعبة بصورة نهائية في عام 1240 من قبل سينودوس وارشستر)[35]. وفي حين كان معظم الصليبيين قد تربّوا كما يجب على القيم العسكرية الأصيلة على يد برنار، جاءت إليانور تحمل منظوراً مختلفاً تمام الاختلاف عن الحملة، وتسلّط الأضواء على بعضٍ من شواذاتها.

أعتادت إليانور أن تقول عن زوجها لويس إنها حسبت أنها تزوجت رجلاً، فإذا بها تجد أنها تزوجت راهباً[36]. وفي رواية شاهد عيان متوازنة لقسيس لويس الشخصي، أوتو دو دويل، بوسعنا أن نشتمّ مدى سخطها على نشاطات لويس التقوية لدى انطلاقه بالحملة الصليبية الثانية في 8 حزيران/يونيو. فقد زار أولاً مصحّة لمرض الجذام كعربون عن بِرّه واتضاعه، وهو ما ملأ أوتو إعجاباً به. ثم قصد دير القديس دُنيس حيث سجد كأي مترهبن مبتدىء أمام المذبح وتسلّم الراية الصليبية من البابا نفسه:

> ثم حين رُفعت الراية من فوق المذبح، وبعد أن تلقى محفظة الحاجّ والبركة من البابا، انسحب (لويس) من بين الحشد إلى مهجع الرهبان. والناس

(*) الشبيه بالحب العُذري عندنا نحن العرب، برغم الفوارق الكثيرة بينهما بسبب اختلاف الظروف الحضارية طبعاً. (م).

المتجمهرون ووالدة الملك وزوجته، الذين أوشكوا أن يهلكوا من حرقة البكاء وشدّة الحرّ، لم يعودوا يستطيعون اصطباراً. لكن الرغبة في تصوير الأسى والعويل اللذين انفجرا في تلك اللحظة رغبةٌ حمقاء بقدر ما هي مستحيلة. في ذلك اليوم، تناول الملك وعدد قليل من أفراد حاشيته طعام العشاء في مطعم الدير مع الإخوة الرهبان. ثم وبعد أن تلقى قبلة السلام من الجميع، غادر مُشيَّعاً بدموع وأدعية الجميع(37).

ليس ثمة صورةٌ أوضح من هذه عن الأصل الديري والطابع الرهباني لتلك الحملة الصليبية. وما من ريب في أن لويس كان يعتبر نفسه حاجّاً وراهباً من نوعٍ ما، يحيا حياة التديُّن والقُنوت طيلة مدة الحملة، وستكون لذلك بعض الذيول والتداعيات الخطيرة الشأن.

راجت أقاويل عن أن روجيه، ملك صقلية، سيوفّر أسطولاً لنقل الصليبيين إلى الشرق. إنما لا البابا ولا برنار كان يثق بروجيه هذا، الذي اتضح فيما بعد أنه كان يطمع في الأراضي البيزنطية. على أية حال، أراد لويس والفرنسيون أن يقتفوا أثر شارلمان وأسلافهم الصليبيين الأوائل، لذلك سلكوا طريق البر. وكان ذلك أول غلطة يرتكبونها. إن الصليبيين الذين زحفوا عبر أوروبا الشرقية في خريف عام 1096 أبدوا حرصاً شديداً على تجنّب أي أعمال نهب وتعدّيات. غير أن كونراد لم يتصرّف بما يدلّ على أنه استفاد شيئاً من هذا الدرس. فما إنْ وطئت أقدام جيشه الأراضي البيزنطية حتى عاث سلباً ونهباً على نحو مشين. وفي حادثة واحدة، أقدم فريدريك، أمير سوابيا، على قتل جميع الرهبان الروم في ديرٍ بالقرب من أدريانوبل ثأراً لمقتل اثنين من الصليبيين. وحين احتجّ الامبراطور مانويل في بادرة ليست غريبة عنه، رد كونراد بكل بساطة بأنه سيعود ليُهاجم بيزنطة نفسها بعد انتهاء الحملة الصليبية. وحالما عبروا البوسفور، استأنف الصليبيون سيرتهم الأولى في ارتكاب أعمال السلب والسرقة وتخريب الممتلكات العامّة والخاصّة. ولما كانوا قد سلكوا خط سير حملة بطرس الناسك المحفوف بالمخاطر، فقد لقي الجيش الألماني نفس المصير. ففي 25 تشرين الأول/اكتوبر، وصل الألمان إلى دوريليه، فترجّل الفرسان عن جيادهم المنهكة لإراحتها قليلاً، وكان الرجّالة مرهقين وعطشى بدورهم. وفيما هم غافلون على هذا النحو، أجهز السلاجقة على تسعة أعشار جيش كونراد انتقاماً.

في المقابل، حافظ جيش لويس على قدر أكبر من النظام والانضباط في صفوفه، ومنع السلب والنهب منعاً باتّاً، لكن رحلته كانت دونها صعوبات ومشاق: فقد عانى السكّان المحلّيون ما يكفي من الصليبيين؛ والطعام قد نفد أو كاد؛ وبدأت عدائية السكان تشرئب برأسها؛ وراح الفرنسيون يدمدمون ناقمين على الألمان. على كلٍ، بلغ لويس القسطنطينية

سالماً؛ لكن مما لا شك فيه أنه قد تعلّم درساً من الحملة الصليبية الأولى، وهو أن سلوك الطريق البري غلطة لا تُغتفر: صحيح أن رغبته في ترسُّم خطى شارلمان وأسلافه رغبةٌ صالحة وحميدة، إلاّ أنها خطرة جداً وغير عملية. كادت الرحلة عبر آسيا الصغرى أن تُجهز على الحملة الصليبية الأولى، وها هي الآن تكاد تُجهز على الثانية.

انضم الناجون من جيش كونراد مع ملكهم إلى الفرنسيين، وهكذا استأنف الصليبيون سوياً رحلتهم المحفوفة بالمخاطر. وإذا كان الصليبيون في الحملة الأولى قد عانوا الأمرّيْن من قيظ الصيف، فإن صليبيي الحملة الثانية واجهوا عواصف الشتاء الرهيبة. وفي إحدى المراحل، جرفت السيول الطمّاء مئات الجنود الألمان في طريقها. وفيما عدا ذلك، شهد الصليبيون المرعبات نفسها كسابقيهم. فالأتراك كانوا قد خرّبوا الأرياف، فحدث بالنتيجة سوء تغذية شامل وحالات من المجاعة. وبدأ الحجّاج الفقراء يموتون جوعاً بالمئات، وكذلك نفقت الخيول أو لعلّها ذُبحت للانتفاع بلحمها. وتدهورت أحوال الفرسان، فصاروا في عداد الراجلين. والجيش في كل ذلك يتعرّض بلا انقطاع لمناوشات الأتراك وهجماتهم المتكرّرة التي كانت توقع في صفوفه خسائر فادحة. وفي إحدى المراحل، أُبيدت مفارز الطليعة عن آخرها تقريباً عند كرونوس، بسبب عدم إطاعة الضباط للأوامر العليا. إن صليبيي الحملة الثانية مُتهمون بالنظرة اللاعملية التي تستحق اللّوم فعلاً. ذلك أنهم كانوا يهيمون في حُلم ضبابي من الورع والتقوى ولم يكونوا مهيأين لمواجهة الواقع على نحو يدعو إلى الشفقة. لقد أخفق برنار في تثبيت رجاله بأرض الواقع العملي للحملة، فكانت النتيجة كارثة فوضوية كالتي وقعت في كرونوس أو دوريليه. بينما نجح صليبيو الحملة الأولى في مواجهة أخطار مماثلة كهذه بنظرتهم العملية الفطرية ومهارتهم العسكرية، كما حدث عندما هاجمت طليعتهم الأتراك عند دوريليه. وقد كان أوتو دو دويل مُدركاً تماماً لعدم جهوزية الصليبيين هذه، وتخللت روايته عن الرحلة من البداية إلى النهاية نصائح عملية أسداها إلى الصليبيين المستقبليين بشأن نوع العربات الواجب استعمالها مثلاً، أو أي البلدات هي الغنية بما فيه الكفاية لتوفير المؤن الغذائية: «وبذلك لن يكون هناك ما يعرقل رحلة الحجّاج إلى القبر المقدس، وسيتوخّون ـ على ما آمل ـ المزيد من الحيطة والحذر بالنظر إلى ما قاسيناه نحن»[38]. لقد كان تديُّنهم عائقاً في طريق حسّهم السليم، هذا ولسوف يرتكب صليبيو الحملة الثانية بعدُ أخطاء أفدح خطراً في تديُّنها.

بعد ما يربو على سنة من ذلك، وبالتحديد في شهر شباط/فبراير 1148، شقّ العساكر والحجّاج المُجهدون الخائرو القوى طريقهم إلى مرفأ انطاليا البيزنطي وضربوا خيامهم خارج المدينة. كان عليهم أن يقرّروا: هل ينبغي لهم إكمال بقية الرحلة بحراً، أم

يواصلون سلوك طريق البر، أم يقسموا قواتهم نصفين، نصف يتجه بحراً والآخر براً؟ لقد أدركوا أنه لا يمكنهم مواصلة المسير براً بعد الآن، ومن دون أي مسوّغ زعموا أن مصاعبهم أعظم بما لا يُقاس من مصاعب أسلافهم. وإحدى المصاعب التي ادّعوها، «خيانة» الروم لهم[39]. بالنسبة لمانويل، امبراطور بيزنطة، لم يكن هناك ما يدعوه إلى الابتهاج بقدوم حملة صليبية إلى الشرق، شأن ألكسيوس من قبله. فالألمان أعلنوا الحرب عليه وعاثوا فساداً في أراضيه؛ والفرنسيون أثبتوا أنهم مُتْعِبون ومشاكسون فيما خص يمين الولاء. ثم أن يكون لديه كل هذه الجيوش الغربية الضخمة مما يتوجب عليه الاعتناء بها والسهر على تأمين احتياجاتها، شكّل في الحقيقة مشاكل حقيقية لمانويل ـ مشاكل سياسية وعسكرية واقتصادية من غير اليسير حلّها. كان مانويل متورطاً في حرب لا تنتهي مع الأتراك، لكن حين تناهى إلى سمعه أن الصليبيين قادمون، أسرع إلى عقد معاهدة مع مسعود، سلطان الروم. وكالعادة، صدمت هذه المعاهدة الصليبيين في العمق، كأي معاهدة تعقد مع الكفار. لكن مانويل كان يعلم من التجارب المريرة أن وجود الصليبيين لا مفر من أن يثير اعتداءات تركية جديدة لا يريد أصلاً التورط فيها. زد على ذلك أنه كان عُرضة لهجمات ضارية من قبل السفن الحربية التابعة لروجيه، ملك صقلية. وعليه، لم يكن لديه من سبب يدعوه إلى الترحيب بالصليبيين أو إضمار الودّ للغرب. مع ذلك، فقد حاول، وهو الرجل المحترم، أن يعتني بهم بأفضل ما عنده. اشتكى الصليبيون بمرارة من أنه لا يُطعمهم بما فيه الكفاية[40]. والحال أنه ما من دولة في ذلك العصر، ولا حتى دولة كفيّة كبيزنطة، كان باستطاعتها أن تموّن تموينا وافياً جيشاً عرمرماً كالجيش الصليبي في فصل الشتاء. ففي انطاليا مثلاً، كان المخزون من المؤن الشتوية قد بلغ أدنى مستوى له، واستحال الريف المجاور قاعاً صفصفاً بفعل تخريب الأتراك له؛ فقام الوالي البيزنطي بكل ما يُمكنه القيام به، إنما لم يبقَ ثمة طعام كثير في المتناول. وبدلاً من الإعراب عن الامتنان لجهوده تلك، اتهم الصليبيون الروم بالخيانة[41]. بيد أنه كُتب على أهالي انطاليا اليونانيين أن يكابدوا الجوع هم أيضاً بسبب هذا الجيش الغربي اللجب. ولمّا اكتسح الأتراك المنطقة وشرعوا بمهاجمة معسكر الصليبيين والمدينة على حد سواء، أنحى الصليبيون باللائمة على الروم مجدداً لعدم تأمين الحماية اللازمة لهم. وربما يكون أهالي انطاليا قد توانوا فعلاً عن حماية هؤلاء الغربيين الكريهين، الذين لولا وجودهم ما هاجم الأتراك مدينتهم.

لطالما كان العداء لبيزنطة مقوِّماً جوهرياً من مقوّمات الهوية الغربية كما مرّ معنا، لكنه بلغ خلال الحملة الصليبية الثانية ذرى جديدة لم يبلغها من قبل. إن قلم أوتو الموزون

والأنيق يقطر سمّاً زعافاً كلما أتى على ذكر الروم: فقد كان شديد الاقتناع بضرورة أن يُسيِّر الغرب حملة صليبية أخرى لمهاجمة القسطنطينية ذاتها[42]. ويبدو أن أوتو كان يكره اليونانيين أكثر من المسلمين[43]. والظاهر أن الغرب بقدر ما كان يزداد ثقةً بنفسه ويكتسب ثقافة غنية وفريدة، بقدر ما كان يشتطّ في ركوب مركب التعصّب وعدم التسامح. ولم يكتفِ المسيحيون الغربيون بأن وجدوا استحالة للعيش جنباً إلى جنب مع أصحاب الديانات الأخرى، بل صاروا يريدون الآن تدمير جارتهم المسيحية الكبيرة، بيزنطة، ولسوف يُوفقون إلى ذلك ذات يوم.

وبعد مداولات طويلة ومرهقة، اتخذ قادة الحملة قراراً كان بمثابة جريمة بحق الروح الصليبية ذاتها. تقرّر أن يستأنف الجيش رحلته بحراً من انطاليا بواسطة سفن يضعها الروم تحت تصرفه. ولمّا لم يكن هناك متسع للجميع على متن السفن، فقد استقلّها الفرسان والنبلاء وبعض الرجّالة فقط. أما باقي فرق المشاة والجماهير الغفيرة من الحجّاج الفرنسيين والألمان، فقد تركوهم خلفهم مع زوجاتهم وأطفالهم خارج مدينة انطاليا. وهكذا اختفى هؤلاء من التاريخ بعد أن غدر بهم إخوانهم[44]. لقد قتلهم الأتراك جميعاً، أو أُخذوا عبيداً أرقاء، أو تُركوا يموتون جوعاً. لربما كان من الضروري التخلّي عن الفقراء من أجل إنقاذ الحملة الصليبية، لكن هذه الواقعة أضرّت كثيراً باستقامتها الأخلاقية. ولسوف يمضي وقت طويل قبل أن تتمكّن الحملات الصليبية من اجتذاب الفقراء مجدداً، كما جعلت الناس يعودون بالذاكرة وكلهم حنين إلى أيام الحملة الصليبية الأولى الطيبة الذكر حين بدا وكأن نظاماً عالمياً جديداً وأكثر عدلاً بات وشيكاً. والقرار الذي اتخذ في انطاليا جاء برهاناً دامغاً على أن الفجوة بين الأغنياء والفقراء كانت أوسع منها في أي وقت مضى.

في 19 آذار/مارس 1148، وصل الملك لويس وجيشه إلى ميناء مار سمعان(*). كان كونراد قد ألمّ به مرض في شهر كانون الأول/ديسمبر الفائت واضُطر للعودة إلى القسطنطينية، حيث قام مانويل شخصياً، وبرفقٍ مسيحي استثنائي، بتمريض الملك الألماني الذي كان هدّد سابقاً بمهاجمة امبراطوريته. وفي أوائل آذار/مارس، نُقل هو وأفراد عائلته بواسطة الأسطول البيزنطي إلى فلسطين. وفي هذه القصة الزاخرة بالضغينة الحمقاء والعمياء، يطيب للمرء أن يُسجِّل أن كونراد ومانويل قد صارا فيما بعد من أعزّ الأصدقاء. وهكذا كان لويس الزعيم الوحيد الذي يهبط إلى اليابسة في إمارة انطاكية المسيحية: وما إن علم الأمير ريمون الانطاكي بنبأ وصوله حتى هرع هو وسائر أفراد بيته للترحيب به ومرافقته في موكب ظافر نحو المدينة حيث أمضوا الأيام القليلة التالية في

(*) ثغر على الساحل قريب من مدينة انطاكية، «السويدية» حالياً (م).

العربدة وتناول أطايب الطعام. وسرعان ما بدأ الفرنجة، بضربٍ من الغباء طبعاً، ينسون بعضاً من المخاطر والأهوال التي تعرّضوا لها، وتُغويهم حالة الاسترخاء والركون إلى التفاؤل.

بعد الرحلة المروّعة، سُرَّت إليانور سروراً عظيماً بانطاكية، إذ حسبت نفسها وكأنها في بيتها هنا في الشرق المترف والمتكلّف أكثر بكثير مما كانت تشعر في باريس برنار الكئيبة. دعْ عنك وجود سبب آخر يحملها على الابتهاج بالنزول في انطاكية، ألا وهو اللقاء بالأمير ريمون، خالها ورفيق طفولتها. كانا متقاربين في السنّ، وكانت لها معه قبل سنوات علاقة مشبوهة نوعاً ما قبل أن يرحل لتجريب حظه في الشرق. وفي الحال، بدأ «المنفيان» من بواتييه يقضيان الساعات الطوال معاً، وتناقلت الألسنة إشاعات بغيضة عنهما. فتملّكت لويس الغيرة على نحو يبعث على الشفقة. لكن ريمون كان ينتظر في الحقيقة ما هو أكثر من مجرد مغازلة النساء خارج الحملة الصليبية. إذ كان يتابع عن كثب الصعود الحثيث لنورالدين الذي لا تبعد مدينته حلب سوى خمسين ميلاً تقريباً عن انطاكية، وتشكّل تهديداً جدّياً لإمارته المسيحية. بيد أن نورالدين لم يكن قد صار بعدُ غلاّباً لا يُقهر، وأي هجوم مفاجىء من جانب الصليبيين الفرنسيين والألمان الأقوياء، ومعهما الجيش الانطاكي، من شأنه حتماً أن ينهي أمر نورالدين أو يكاد مرة واحدة وإلى الأبد. فاقترح ريمون على لويس المبادرة إلى شنّ مثل هذا الهجوم.

غير أن لويس رفض القيام بشيء كهذا، مما أذهل الاثنين: إليانور وريمون تماماً. فقد شدّد الملك على مسامعهما أنه في حجّ ولا يستطيع الاضطلاع بأي هجوم كبير إلى أن يُصلّي عند القبر المقدس. تلك كانت روح القديس برنار كما فهمها لويس بذكائه المحدود. وهذا الضرب من الورع اللاعملي هو ما كان يُميِّز بجلاء حملة برنار الصليبية، الحملة الأشد تديُّناً من سائر الحملات على وجه الإطلاق. فأي صليبي في الحملة الأولى، وبالغاً ما بلغ به الورع والتقوى، ما كان ليقترف مثل هذه البلاهة. فاستشاطت إليانور غضباً على زوجها. وتلك كانت القشّة التي قصمت ظهر البعير على حد قولها. فهي تملك إدراكاً أوضح للواقع السياسي من بعلها المترهبن، ولم تعد تطيق اصطباراً على حماقته «المقدسة». وإذا شاء لويس أن يُبحر قاصداً الأراضي المقدسة، فعليه أن يذهب بمفرده كما قالت له. أما هي فستبقى في انطاكية ومعها قواتها الخاصة من أكيتان، وستهاجم نورالدين بالتضافر مع ريمون. وعند عودتها إلى أوروبا، ستعمد إلى تطليق زوجها غير الوافي بالمراد، وستنقل ملكية أراضيها الشاسعة إلى شخص آخر. فكاد لويس يجنّ من شدة الغيرة، فقام باختطافها عنوةً تحت جنح الظلام، ولفّها في حزمة كبيرة واستقلّ بها سفينة مبحرة باتجاه عكا.

وستبقى إليانور إلى جانب لويس طيلة الفترة المتبقية من الحملة الصليبية؛ وحين ركبت البحر مبتعدة عن انطاكية، كانت قد حملت منه بعد لأيٍ وطول انتظار[45]. هذا وسيخيّم صمتٌ على أبوّة الطفلة الجديدة التي وضعتها أخيراً في أوروبا. في ذلك الحين، لقي ريمون الانطاكي حتفه وهو يحارب نورالدين، ولن تغفر إليانور للويس قط.

حين وصل الصليبيون في آخر المطاف إلى الأراضي المقدسة، استُقبلوا استقبالاً رائعاً من قبل الفرنجة ممّن ترعرعوا في فلسطين وكانوا ينتظرون قدومهم بفارغ الصبر. إلا أنه كان لقاءً صعباً على أرجح الظن. فقد كان الحجّاج والصليبيون يُصدمون دائماً إذ يرون بأية طريقة رغدة وشرقية يعيش الفرنجة الفلسطينيون؛ ويكتشفون فوق ذلك أن لهم أصدقاء مسلمين[46]، وأن البعض من المراتب الأدنى قد تزوجوا حتى من شرقيات وأنجبوا نسلاً خلاسياً. هذا ولا بد أن الملك لويس قد روِّع حين علم بأمر المعاهدة التي أبرمها ملك القدس مع أمير دمشق ضد نورالدين. فشيء كهذا ما كان إلاّ ليبدو خيانةً شنعاء للصليبيين المتقدين حماسةً لكن السُذّج، الذين يملكون الشيء الكثير من الإيمان إنما يجهلون ملابسات الوضع السياسي في الشرق الأدنى؛ ويحكم بالتالي على كل حماستهم الصليبية بأنها ضرب من الهُراء. ولا يُستبعد أن يكون الصليبيون قد عيَّروا فرنجة فلسطين ودفعوهم خجلاً إلى أتخاذ قرار مصيري، وبما يُرادف ذهاب الجهد الجهيد الذي بذلته الحملة الصليبية الثانية أدراج الرياح.

ففي مجلس حرب عُقد في عكا بتاريخ 24 تموز/يوليو 1148، تقرّر أن يشن الصليبيون وجيش ملك القدس مجتمعين هجوماً على دمشق، حليف المسيحيين الوحيد في العالم الإسلامي الذي يتعاظم عداؤه لهم باضطراد. ومن اليسير الوقوف هنا على مدى الحميّة المجبولة بالجهل لدى الصليبيين: فهم سيرون في هذا الهجوم عملاً رائعاً من أعمال الإيمان؛ عملاً يضع الثقة كلها في الربّ، ويضرب بالتعقّل والحذر البشري عُرض الحائط. على أية حال، لم يتمكن أحدٌ من أن يشرح أية حماقة مطلقة أُرتكبها بارونات فلسطين آنذاك بموافقتهم على ذلك الاقتراح الذي كان من شأنه فقط أن يُعزِّز وضع السلطان الشاب نورالدين ويرفع من قدره. وعندما رأى معين الدين أُنر، أمير دمشق، مدينته مُحاصرة من قِبَل حلفائه السابقين، لم يجد مناصاً من اللجوء إلى خصمه وغريمه نورالدين طلباً للنجدة. والقرار بمهاجمة دمشق هو مجرد مثال واحد على خطر رؤية السياسة بعين الإيمان، وتوقّع حصول معجزة التدخّل الإلهي بدلاً من الركون إلى الحسّ السياسي العادي.

لم يدم حصار دمشق سوى بضعة أيام، وانتهى إلى فشل ذريع. لقد أحرز الصليبيون في بادىء الأمر بعض التقدم، واستولوا على مساحات من الغوطة خارج

المدينة. ثم اقترح فرنجة فلسطين أن يُحرك المسيحيون جيشهم إلى ما تحت سور المدينة كي لا يتخذ المسلمون من الأشجار غطاءً لهم عند شن الهجوم. والموقع الذي وقع الاختيار عليه كان كارثياً بحيث أتهم الصليبيون إخوانهم الفلسطينيين بالعمالة لعدوهم أنر. وقد يكون الأمر كذلك حقاً، لاسيما بعدما تحقّق فرنجة المملكة الصليبية من الحماقة الكبرى لهذه الحملة. فلعلّهم حين شاهدوا جيش نورالدين مقبلاً لنجدة أُنر، قرّروا أن يقوموا بمحاولة أخيرة لتدارك الوضع، ومن الجائز أن يكونوا قد قبلوا حتى رشوةً من حليفهم السابق. في كل الأحوال، تمكن الفرنجة أخيراً من إقناع الصليبيين بوجوب رفع الحصار عن المدينة، وبأن المغامرة ميؤوس منها. والجيش الذي لحقت به خسائر فادحة، عاد أدراجه إلى القدس يُجرر أذيال الخزي والهوان.

إن قصة الحملة الصليبية الثانية تُرينا بجلاء كيف أن تديُّن برنار ونبذه العقل يُمكن أن ينقلبا عند أُناسٍ أدنى موهبة وأقل حنكة، هوساً بالقتال عديم المسؤولية. كذلك تُبيِّن لنا مخاطر ذهنية الحرب المقدسة التي ترى وجوب طرح الذكاء والتعقّل البشري جانباً من حيث المبدأ بصفته عملاً من أعمال الإيمان. ومثل هذه السياسة لا تفتقر إلى العقلانية فحسب، وإنما هي انتحارية أيضاً. لقد فقد آلاف الصليبيين أرواحهم إبّان هذه الحملة، والمشروع الضخم المتمثّل بالحملة الصليبية الثانية ذهب كله سُدى. وقد عرّض هذا الفشل مملكة أورشليم للخطر بشكل جدّي؛ وربما يكون نورالدين قد شعر بأن قرار الفرنجة المنافي للعقل جاء استجابة لصلواته، ويبرِّر تماماً جهوده التي يتخذها على صعيد الحرب المقدسة. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، سترتفع معنويات المسلمين في المنطقة أعلى فأعلى، وسيشتد ساعد نورالدين أقوى فأقوى، بانياً على مهل امبراطورية ستُطبق ذات يوم على الدويلات المسيحية من كل جانب تقريباً.

كان فشل حملة برنار الصليبية ضربة قاسية لهيبته في أوروبا، وسيكون الناس على حق في إلقاء اللوم عليه: فمن خلال سلخ الحملة الصليبية عن أرض الواقع والنظر إليها على أنها عمل من أعمال الربّ ليس إلا، شجّع برنار في الحقيقة السياسة الانتحارية داخل الجيش. كما كان هذا الفشل ضربةً موجعة لفكرة الحروب الصليبية نفسها. إذ كيف يُمكن لحرب مقدسة أن تفشل، إذا كانت ـ حسبما ادّعى برنار ـ عملاً من أعمال الرب؟ وقد أُصيب برنار شخصياً بالذهول والارتباك حيال الكارثة. والتفسير الوحيد الذي استطاع إيجاده هو أن المسيحيين قد انغمسوا أكثر من اللازم في المعاصي بحيث سحب الربّ نُصرته ودعمه لهم! لكن انتصار «الوثنيين» على الدين الحقّ هو ما اعتبره برنار كارثة «كونية»، أي نهاية العالم، بالمعنى الحرفي للكلمة. قد كتب إلى البابا يقول: «لعلّها تكون مؤشّراً على نهاية

الوجود نفسه إلى حد ما»[47]. ومن جانبهم، أنحى الصليبيون باللائمة على الروم، وكان ذلك العذر مقبولاً جداً لبرنار أيضاً. لكن نقّاداً آخرين كانوا أكثر صراحةً منه، كذاك الراهب في وورزبرغ الذي تحدّث إلى بعض الناجين وأحاط بملابسات الحملة وسوء إدارتها، واستنتج أن الحملة الصليبية لم تكن بوحي إلهي قط، بل من أُناس أغنياء وحمقى مثل برنار والبابا أوجينيوس. وكتب يقول بالحرف الواحد: «أكيد أن أنبياء كَذَبة كانوا في السلطة، أبناء الشيطان ورؤوس المسيح الدجال، هم من ضلّلوا المسيحيين بعباراتهم البلهاء وعظاتهم الجوفاء، وحرّضوا الرجال من كل الفئات على مقارعة السراسنة من أجل تحرير أورشليم»[48]. إن هذا الراهب الغاضب هو واحد من عدّة نقّاد كانوا قد بدأوا في ذلك الحين يعربون عن شكوكهم حيال الحملة الصليبية الثانية. لكن أحداً لم يجرؤ بعد على إدانة مفهوم الحرب المقدسة من حيث هي كذلك؛ إذ اكتفوا بانتقاد جوانب من الفكرة الصليبية، وأحداثٍ عرضية معينة من الحملة الصليبية.

ومع ذلك، فقد كانت هناك مؤشّرات واضحة على أن الناس ينشدون ديناً أقل تعطشاً للدماء؛ ويظهر ذلك بأجلى ما يكون الوضوح في عبادة مريم العذراء التي كان برنار نفسه يشجعها ويروّج لها بنشاط. ويُعتقد أن إحدى أشهر الترنيمات المرفوعة إلى العذراء هي من عمل اثنين من الصليبيين: أديمار، اسقف لوبوي، وبرنار نفسه. وهي تنطوي على رؤية كئيبة للحياة بوصفها وادياً من الدموع وحنيناً إلى العذوبة والسلوان اللذين لا يوفرهما يسوع المسيح بل مريم العذراء:

> سلامٌ عليك يا ملكة، يا أم الرحمة؛ سلامٌ على حياتنا، على عذوبتنا ورجائنا. إليكِ نتضرع نحن أبناء حواء المنفيين؛ إليك نتنهد ونئنّ وننوح في وادي الدموع. فهلاً حوِّلتِ، أيتها الحامية لنا، عينيك الرحيمتين نحونا، وأريتنا بعد نفينا ابنك يسوع المسيح. آه يا رحيمة، يا مُحبّة، يا مريم العذراء الحبيبة!

إنّ كل مسيحي مُكرَّس للحرب المقدسة كان يسعى وراء بديل أكثر تحناناً وحدباً قبل أن يكون توّاقاً إلى الانتقام؛ كما كان يلتمس وسيطاً وحامياً أكثر رحمةً ورأفةً من يسوع الذي يفرض مثل تلك المطالب الفظيعة على أتباعه. وأديمار الذي وضع القسم الأكبر من الترنيمة كان ذاق طعم الهول وهو في خدمة «المسيح الصليبي» إبان الحملة الصليبية الأولى.

ويبدو أنه كان هناك مسيحيون آخرون، زمن الحملة الصليبية الثانية، ممّن كانوا يرفضون كلّياً فكرة الحروب الصليبية من خلال تحوّلهم نحو مريم العذراء. فبصورة جدّ عفوية، خلق الناس العاديون في شارتر نظيراً وبديلاً للحملة الصليبية حين قرروا بناء

كنيسة جديدة على اسم مريم في مدينتهم، في نفس الوقت تقريباً الذي كان فيه الصليبيون يغادرون أوروبا إلى الشرق. كان مزار السيدة العذراء موجوداً على الدوام هناك، لكن هذه الحركة من جانب العامّة وضعت اللبنات الأولى لكاتدرائية شارتر المهيبة، التي أسبغت شهرة ما بعدها شهرة على المدينة. فقد تشكّلت رابطة إنشائية للإشراف على عملية البناء مهمتها تنظيم الناس العاديين، رجالاً ونساء، أغنياء وفقراء، لقلع الحجارة بأنفسهم ونقلها إلى موقع البناء. وكتب راهبٌ وجلٌ إلى أحد الأديرة في انكلترا يتحدث عن المشاهد غير العادية التي يراها: رجال ونساء يضعون النير حول رقابهم ويجرّون العربات الضخمة لكأنهم «دواب حمل الأثقال»[49]. ولم يكن بمقدور أي شخص أن ينتسب إلى الرابطة المذكورة ما لم يكن قد تصالح أولاً مع جميع أعدائه. وحتى لو وُجد هناك ألف أو أكثر من العامّة يعملون معاً في نفس الوقت، كُنتَ تجد الصمت المطبق مخيّماً على المكان فيما خلا صلوات القساوسة المرافقين لهم، وهم «يحضّون قلوبهم على السلام». التشديد في هذه الحركة المريمية كان إذن على التصالح والسلام وليس على الحرب المقدسة. وعند موقع بناء الكنيسة، كان الناس يركنون عرباتهم جانباً، وينصبون «مخيّماً روحياً» حيث كان يؤتى ببعض الذخائر المقدسة، ويُحمل المرضى إلى المخيم في طوابير طويلة طلباً للشفاء. وكانوا يمضون الليل بطوله وهم يرتلون التراتيم وينشدون الأناشيد. وأوجه الشبه بين هذه الحركة والجيوش الصليبية واضحة جليّة. فالناس الذين اختاروا المكوث في ديارهم، فيما غادر أقرباؤهم وجيرانهم في رحلة من آلاف الأميال متوجهين إلى الشرق، قد شكّلوا على ما يظهر، وبصورة عفوية، حملة صليبية مضادة، مُكرّسة للسلام وبناء شيء جميل في الوطن. لقد كانوا يبنون مكاناً مقدساً في أوروبا بدلاً من السفر سيراً على الأقدام إلى مدينة أورشليم المقدسة؛ كما كانوا يخلقون ويُبدعون عوضاً عن أن يقتلوا ويدمّروا. ولم تكن شارتر بأي حال، المثل الوحيد في مضمار الإنشاء الإبداعي هذا. فقد تألفت في الوقت نفسه تقريباً، وبصورة عفوية ومستقلّة تماماً، روابط إنشائية أخرى في النورماندي، معقل الصليبية[50]؛ وكانت بأجمعها تتخذ من مزارات مريم العذراء القديمة محوراً لنشاطاتها. وفي كل مرة تهبّ موجة جديدة من الحماسة الصليبية، كانت تظهر هناك حملة مقابلة للبناء. ويبدو أن مشاريع البناء هذه كانت تحاول النأي بنفسها عن الحرب المقدسة ما استطاعت، وتسعى إلى العثور على بديل مُسالم بدلاً من أن تكون جزءاً من المجهود الحربي.

يصحّ القول، في الغالب، بأن الناس غير المتورطين في حرب مقدسة يميلون إلى أن يكونوا بنّائين أكثر من إخوانهم المهووسين بكسب الأراضي. وقد تبيّنت لنا صحة هذا

القول في اليهودية، ثم في عام 1146 فيما خصّ المسيحية. وفعلاً، اتضح لكل ذي عينين مدى عقم «الدين الصليبي» الذي بشّر به برنار. إذ لم تنتهِ حملته الصليبية إلى كارثة فحسب، وإنما حاول أن يُجهض المجهود الإنشائي في وطنه كذلك. فبوصفه راهباً سسترسياً، كان برنار مناهضاً للعمارة الجميلة، ولم يكن لديه وقت للالتفات إلى أشياء من قبيل كاتدرائية شارتر. وكان سبق له أن قضى على حركة أبيلار الفكرية؛ وحتى صوفيته كانت انتقائية وحكراً على السسترسيين وحدهم. إنما سيأتي فرانسيس الأسيزي لاحقاً ليحمل القيم الروحية إلى الناس، وليُحلّ «الأخوة»(*) محل السسترسيين في قيادة أوروبا في القرن الثالث عشر.

في النصف الثاني من القرن (الثاني عشر)، بدأ اناسٌ آخرون يغسلون أيديهم من الصليبية وقيمها. ومن هؤلاء إليانور داكيتان التي طالما كانت معارضة لحرب برنار المقدسة. فإثر استقرارها في مسقط رأسها بواتييه عام 1170، قامت بالترويج لمفهوم «الحب الشهم» في أرجاء فرنسا كافة شماليها وجنوبيها. ولقي الحب الشهم رواجاً شديداً للغاية في أوساط الطبقة الارستقراطية. وهي لم تقتصر على تحدّي القيم المتوحشة للمسيحية الصليبية، وإنما رفعت أيضاً من شأن الحب الذي لا يمتّ إلى الاستحواذ الجسدي بصلة، بل يضفي صفات مثالية على المرأة التي تبقى بمنأى عن فارسها. وكلا الصليبية والحب الشهم مبعثهما واحد، هو الحب المكنون لشيء بعيد: لسيدة بعيدة وأرض بعيدة. لكن الصليبية حوّلت هذا الحب إلى شهوة للامتلاك المادي. من جهة أخرى، كانت تجمع الحب الشهم ورؤية برنار لأورشليم السماوية قواسم مشتركة عديدة. وقد أضحت إليانور وابنتها ماري دو شمبانيي راعيتين للعديد من الشعراء التروبادوريين؛ وأحد هؤلاء المشمولين برعايتهما وأعظمهم شأناً كان كريتيان دو تُرويه، الذي كان يقيم على بُعد ثلاثين ميلاً فقط من كليرفو. وهذا القُرب من السسترسيين كان أكثر من مادي لأن قصص كريتيان تنمّ عن تطابق ملحوظ مع المُثُل العليا الصوفية لسيتو. ففي قصصه، بدّلت الرحلة طابعها. إذ يبدو الفارس فيها، على منوال الصوفي، منخرطاً في رحلة تقصُّ فردانية يقوم بها على حدة، وليس ضمن جيوش صليبية جرّارة. الفارس ههنا يطوف في أرجاء العالم كافة، مسافراً، وباحثاً، ومُكابداً لكن رحلته لا تنتهي في الحياة الدُّنيا. إنه يبحث عن الحب؛ وأنْ يُكابد المرء، أو حتى يموت في سبيل هذا الحب، لهو أهمّ بكثير من امتلاك المحبوب وبلوغ أي إنجاز دنيوي. إنه يتوقع على وجه اليقين حصول اتحاد قوامه الحب، ودائماً في

(*) Friars؛ مفردها «أخ»، وهو عضو إحدى الأخويات الدينية القائمة على نظام التعاضد الرهباني، كأخوية الروح القدس، وأخوية القديس جاك... الخ. (م).

صيغة المستقبل، وثمة وعد روحي يُلهمه البحث عن مثل أعلى ما. وهكذا، عوضاً عن أن تكون الرحلة الفردانية توطئة لحرب مقدسة، أضحت في أسطورة الحب الشهم مقدمة للمحبة. وبدلاً من أن تفضي إلى فتح عدواني للأرض المادية، صارت الرحلة الجديدة لفارس الحب الشهم، على غرار رحلة المتصوّف، بلا نهاية مادّية.

وفي مجال العلم والمعرفة أيضاً، كانت أوروبا في صدد تبنّي موقف أقل عدائية تجاه العالم الخارجي. فخلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر، تقاطر الدارسون والباحثون المسيحيون على اسبانيا وصقلية، حيث اكتشفوا ثروة طائلة من العلوم والمعارف بين العرب واليهود في المناطق الإسلامية السابقة[51]. فشرعوا بترجمة النصوص من العربية، وهكذا اكتشفوا مؤلّفات أرسطوطاليس العلمية، فضلاً عن المعارف الفلسفية والعلمية للعالم العربي نفسه. وبترجمتهم هذه النصوص العربية، إنما كان الدارسون الغربيون يعيدون في الواقع إلى أوروبا الثقافة التي كانت فقدتها خلال العصور المظلمة. وقد وجدوا أن هناك الكثير مما يُمكن تعلّمه من علماء عرب كأبي عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا (ت 1037)، ومن معاصرهم الكبير في قُرطبة الإسلامية أبي الوليد محمد ابن أحمد بن رشد، اللذين عُرفا باسميهما المختصرين المغربنين: «أفِسِينيا» و«آفيرُوِيس»، وصارا الحكيمين والمرشدين الجديرين للغرب المكافح.

شهدت الحقبة الصليبية، إذن، بعض المسيحيين ممن عكفوا على التعلّم من العرب واليهود عوضاً عن ذبحهم باسم الرب. ومن هذا التعاون المثمر والإيجابي ولدت حياة فكرية جديدة في أوروبا. إن العرب، بالأخص، كانوا نوراً سطع على الغرب المسيحي، ومع ذلك لم ينل هذا الدَيْنُ التقدير الواجب إلا فيما ندر. وحالما اكتمل مشروع الترجمة (النقل) العظيم هذا، حتى راح الباحثون والعلماء في أوروبا يُظهرون اللامبالاة إزاء هذه العلاقة المعقدة والفُصامية مع الإسلام، ووقعوا في حالة التباس قصوى بشأن من هم هؤلاء العرب حقاً. فلم يكن بالمقدور على المستوى العميق أن يتماهوا مع العرب والمسلمين الذين يقاتلونهم في إطار الحملات الصليبية، فكانوا يميلون إلى حشر «العرب» خبط عشواء مع «أغيار» آخرين كالإغريق والأشوريين والكلدان. ونادراً ما جرى التسليم بحقيقة أن العرب ليسوا «أغياراً» أو «وثنيين»، بل يؤمنون برب إبراهيم. فكثُرت التناقضات والتنافرات المضحكة من قبيل إطراء توما الأكويني لابن سينا وابن رشد، مع نبذه في الوقت عينه دينهما الإسلامي باعتباره غلطة وثنية. فيما حاول آخرون أن يدحضوا «الإسلام» عن طريق الاستشهاد بأقوال ابن سينا نفسه[52]. وعندما تخيّل دانتي «الوثنيين» الصالحين في الليمبوس(*)، في «الكوميديا

(*) Limbo: اليمبوس أو الأعراف: موطن الأرواح التي تُحرم دخول الجنة لغير ذنب اقترفته، ويعرّفه البعض الآخر بأنه المنازل الضحضاحة للجحيم. (م).

الإلهية»، فإنه أصاب بإدراجه ابن سينا وابن رشد بينهم، لكنه وضعهما في نهاية قائمة طويلة من المفكّرين والدارسين المبرّزين الإغريق أو اللاتين ممّن آثر الاحتفاء بهم كأسلاف فكريين له[53]. وقد ترسّخ هذا التراث الكلاسيكي في الوعي الأوروبي خلال عصر النهضة، وأُسقطت اللغة العربية من المناهج الدراسية وشُجبت من جانب الهلّينيين الجُدد بوصفها لغة البرابرة. كانت العلاقة مع الإسلام والعالم العربي على درجة عالية من التعقيد لا تسمح للناس بأن يتعاطوا معهما بصورة متوازنة. فقد جعلت الحروب الصليبية من الحقد الأعمى على العرب جزءاً لا يتجزأ من الهوية الغربية. وبالمثل، وجد الدارسون في تلك الآونة أنفسهم عاجزين عن استيعاب حقيقة أن هؤلاء اليونانيين الذين يعيدون اكتشافهم بحماسة طاغية ويدّعون انتسابهم إليهم، هم في الواقع أسلاف البيزنطيين المكروهين. وكانت هذه الحركات المسالمة والإبداعية المحلية ترفض الصليبية، ضمنياً على الأقل، وتبني صروحاً جديدة ومثيرة للفكر والفن في أوطانها. ومع ذلك، نجد، حتى في أكثر هذه المحاولات إيجابية لمقاربة العالمين الإغريقي والعربي، نجد كبتاً غير صحيّ وتفكيراً مزدوجاً حيال أُناس هم في الوقت ذاته مُرشدون، أبطال وأعداء ألداء! وهذا واضح كل الوضوح في ما كُتب عن الإسلام.

في عام 1141، قام بطرس المبجّل، رئيس دير كلوني، بجولة على الأديرة البنديكتية في اسبانيا حيث التقى هناك براهبين زائرين هما: روبرت الكتّوني الانكليزي، وهرمان الدالماشي. وكان الراهبان المذكوران ينقّبان عن نصوص في الرياضيات وعلم الفلك، لكن بطرس أقنعهما بالتعاون معه في مشروعٍ لترجمة أهم المخطوطات الإسلامية. وهكذا عمل روبرت وهرمان سوية مع مسيحي إسباني يُدعى بطرس الطليطلي، وشخص مسلم يُدعى محمد السرساني. وأنتج هؤلاء مجتمعين سلسلة من الوثائق التي ظلّت على درجة كبيرة من الأهمية على صعيد فهم الغرب للإسلام حتى القرن السادس عشر. فكانت هناك ترجمة للقرآن، وتاريخ للعالم من وجهة النظر الإسلامية، وعرض لتعاليم محمد. ومجموعة من الحكايا الشعبية والخرافية الإسلامية، وعمل مبكر من أعمال اللاهوت الجدلي ضد الإسلام بعنوان «اعتذار الكندي»(*). وجاء شارحٌ فيما بعد وأضاف مزيدات عدّة على تلك الأعمال، فحسبها الطلاب اللاحقون ذات موثوقية وجديرة بالاعتماد مثلها مثل النصوص نفسها[54]. في الظاهر، بدا ذلك وكأنه خطوة إيجابية كبرى إلى الأمام، لكنه في الحقيقة سيُساهم في

(*) ليس للكندي الفيلسوف المعروف رسالة في الدفاع عن المسيحية كما ذكر ديورانت في «قصة الحضارة»، بل إن كاتب الرسالة المشار إليها أعلاه هو عبد المسيح بن إسحق الكندي، وقد وضعها رداً على رسالة بعث بها إليه عبد الله بن إسماعيل الهاشمي يدعوه فيها إلى الإسلام. وقد اختلط الأمر على ديورانت لتشابه الاسمين. وفي **الآثار الباقية** للبيروني ذكر للرسالتين. (م).

خلق تقليد من الجدل العدواني العنيف الذي بدلاً من أن يسعى إلى فهم الإسلام، سيُنتج مخيالاً مشوَّهاً، ويصب الزيت على نار الحرب. وكتب بطرس المبجَّل، الرجل الدمث والمحبّ، رسالة ادّعى أنها تتقدّم من المسلمين بمشاعر الودّ، ولكن عنوان الرسالة وحده يكشف بأية روح كُتبت: «موجز بكامل هرطقات مذهب السراسنة الإبليسي»[55]. إنه ليتعذر على المسيحية، فيما يبدو، أن ترى الإسلام على أية صورة إلا باعتباره نسخة فاشلة من المسيحية. والانتقاد العنيف للمسلمين الذي تطوّر في العصور الوسطى، ولا يزال يؤثّر في الطريقة التي يرى بها الغربيون الإسلام اليوم، أعاد إنتاج اللاهوت الجدلي لشهداء قرطبة على أكمل صورة. فصار المسلم هو الذات الظلّية المقيتة للمسيحي الغربي؛ مقيتة إذن، إنما بحدّة لاعقلانية وعُصابية.

كان النصف الثاني من القرن الثاني عشر فترة أخذ الناس فيها يُعرضون عن الايديولوجية الصليبية لصالح شكل أكثر مسالمة من أشكال الدين. فكُنتَ تجد هنا وهناك في أوروبا دارسين معزولين يشكّكون في صدقية وصلاحية الحرب المقدسة. وهكذا عاد الصليبي الانجلو ـ نورماندي الذي شارك في استيلاء المسيحيين على ليشبونة عام 1147، والذي دوَّن مشاهداته الإخبارية عن تلك الحملة، عاد أدراجه وهو في ذعر مستطير ويتولاه ضرب مخيف من الفزع حين يتذكّر المذابح الإضافية المرتكبة بحق المسلمين، كتلك التي كان شاهد عيان عليها. فقد تضرّع للرب قائلاً: «أَرخِ يدك الآن يا ربّ؛ كفى ما حصل!»[56]. كذلك انزعج إسحاق، رئيس دير إتوال، أشد الانزعاج لسماعه بأخوية عسكرية جديدة (لم يسمّها) «تبيح النهب وتقتل باسم الدين»، وأطلق على هذه الأخوية اسم «البهيمية الحديثة»(*)، ووجد أنه من المستحيل التوفيق بين قسوة هذه الأخوية و«رأفة المسيح وصبره وأسلوبه التعليمي»[57]. ووالتر ماپ (ت 1209)، أمين سرّ إليانور داكيتان، وجد هو الآخر هذه «الأخوية العسكرية» مقلقة للغاية، فعلّق قائلاً: «بكلمة الرب، لا بحد السيف، فتح الرُسُل دمشق والإسكندرية وقسماً كبيراً من العالم»[58]. إنّ أياً من هؤلاء الكتّاب لم يشجب الفكرة الصليبية تماماً، لكنهم أظهروا أن أناساً من هنا وهناك قد بدأوا يُلاحظون وجود تناقض عميق بين الحملات الصليبية وتعاليم المسيح. بيد أن معظم الناس كبتوا ملاحظتهم تلك كبتاً كاملاً، وواصلت الحملات الصليبية مسيراتها نحو الأراضي المقدسة. لكن تجدر الإشارة هنا إلى أنه حتى عندما أقبل الدارسون في تلك الفترة على دراسة الإسلام، واصلوا النظر إليه على أنه «دين السيف»، وهي نظرة ما فتىء كثير من الناس في العالم الغربي يسلّمون بها كحقيقة بديهية إلى يومنا هذا.

(*) باللاتينية في النص: «monstrum novum». (م).

إن الإسلام، كما رأينا، ليس أكثر عنفاً بأي حال من اليهودية أو المسيحية، وقد حبك نسيجاً يجمع ما بين التعايش السلمي والفتح العسكري في طور مبكر من تاريخه. وما كان يفعله الدارسون الغربيون في القرن الثاني عشر هو رسم صورة خيالية فانتازية لا تمت إلى الإسلام بصلة، وإنما تتصل كأشد ما يكون الاتصال بمشكلة العنف في المسيحية. فحين ترجم روبرت الكتّوني كلمات السورة الثامنة والثمانين من القرآن: **﴿فذكّر إنما أنت مُذكِّر. لستَ عليهم بمسيطر﴾**(*)، انتقل الشارح هنا على حين غرّة إلى الهجوم على النبي محمد على نحو يدعو للاستغراب:

> فلِمَ تُعلّم إذن أنّ هدي الناس إلى دينك يجب أن يتمّ بحد السيف؟ إذا كُنتَ مذكّراً ولست بمسيطر، فلِمَ تُخضع الناس بالقوة لكأنها الحيوانات أو الوحوش الضارية، وليس بالحجّة مثل الآدميين؟ إنك مثل الكذّاب، تناقض الحقيقة بنفسك في كل شيء(59).

إن الشارح هنا يُعلّق على كلمات تنصّ بشكل لا لبس فيه على أن الإسلام **ليس** دين السيف. كما أنه يرى التعاليم الإيجابية بشأن أهل الكتاب واضحة جلية أمامه في القرآن. ثم عنده إيعاز محمد إلى أتباعه بأن يمارسوا ضبط النفس في الجهاد ضد مكة؛ المفترض به أن يكون حرباً دفاعية لا حرباً عدوانية. ومع ذلك، يُصرّ الباحث الغربي على أن ما يراه نصب عينيه هو عنف الإسلام، بالرغم من كل القرائن التي تدحض أطروحته. ثم إن القرآن لا يُقنعه: فحيث أن محمداً «كذّاب»، فهو لا يستطيع أن يصدّق كلمة واحدة مما يقوله، وبالتالي قرينة القرآن لا تجدي نفعاً. إن الإسلام **يجب** أن يكون دين العنف لأن أوروبا تريده كذلك. حتى بطرس المبجّل، الرجل الودود والمتسامح الذي اتهم القديس برنار بالتحامل والافتئات العديم الرحمة لدى إيوائه أبيلار في دير كلوني بعد «مجمع سانس»، نجده يشدّد في مفتتح رسالته المشار إليها آنفاً، على أنه يمد يده إلى المسلمين بالمحبة، فكتب مخاطباً المسلمين الذين تخيّلهم يقرأون كتابه: «إنني أدنو منكم لا كما يفعل الرجال بالسيف، بل بالكلمة؛ ليس بالقوة بل بالحجّة؛ ليس بالحقد بل بالمحبة... أحبكم، وبمحبتي لكم أكتب إليكم، وبكتابتي إليكم أدعوكم للخلاص»(60). إنه، والحق يُقال، مقتربٌ إيجابي، تماماً مثلما كان مشروع الترجمة الذي أطلقه في اسبانيا إيجابياً. مع ذلك، فسوف يتجاهل بطرس المبجّل نفسه ما هو مدوّن على الصفحة أمامه، ويفهم بدلاً من ذلك ما «يعرف» على مستوى عميق لكن غامض، أنه «صحيح» عن الإسلام. وهكذا، حين قرأ ترجمة الكتّوني للقرآن، وجد أمامه نصوصاً عديدة تحث المسلمين على التعاطي بلطف ودماثة مع أهل

(*) سورة الغاشية [88:21-22]. (م).

الكتاب، وتشدّد على الأرضية المشتركة بين الاثنين: ﴿وإلهنا وإلهكم واحد﴾ (القرآن، 46:29). لكن بطرس يبدو مقتنعاً بأن القرآن، من دون سائر الأديان جميعاً في العالم، يرفض البحث في المعتقدات الدينية، خلافاً للفرس واليونانيين والرومان الذين طلبوا جميعاً ـ في نظر بطرس ـ الحقيقة في سلام. وعندي أن اعتقاده هذا كان عديم الجوهر. فالمسلمون عاقبوا المسيحيين الذين أهانوا الإسلام والنبي، لكنهم على أتمّ استعداد للإنصات إلى شخصٍ من دين آخر يبسط أفكاره الدينية. وبدلاً من أن يقرأ القرآن بتمامه، سينتزع بطرس المبجّل آيات معزولة في القرآن، ويخرجها تماماً من سياقها، ومن ثم يضخّم ببلاغته الطنّانة المعاني التي يستخرجها من مثل هذا النص المشوَّه:

> ثم ما هذا؟ إذا شاء أحدهم أن يُحاججك، تقول إنك تسلّم وجهك ووجوه التابعين لك إلى ربّ العالمين. أيا محمد... إذا أبيت الردّ فيما خلا أنك توجّه وجهك ووجوه أتباعك للّه، فهل أصدّق أن ما تقوله صحيح؟ هل أصدّق أنك نبي الله حقاً؟ وهل أصدّق أن الدين الذي نقلته إلى قومك سُلِّم إليك من ربّ السماء؟ سأكون بالحقيقة أكثر من حمار لو وافقتك؛ وسأكون حتماً أكثر من سائمة لو سلّمت معك[61].

هذه كلمات تُحيل إلى شؤون إسلامية داخلية، لكن بطرس أبى إلاّ أن يعتبرها إعلاناً عاماً بإقصاء كل وجهة نظر مغايرة. ويزعم بطرس أن الإسلام يفرض نفسه بالسيف وحده، وبعنفٍ رهيب: «لا جدوى من الكلمات... إزاء قسوة وحشية كهذه»[62]. حتى رجل منصف كبطرس المبجّل لم يستطع إلا أن ينحّي جانباً التعقّل والموضوعية عندما وصل الأمر إلى رؤية الإسلام، وكان لا يزال بحاجة ماسّة إلى رؤيته كدينٍ قائم على العنف وعدم التسامح.

لا الشارح ولا بطرس المبجّل يُعمل النظر في الحملات الصليبية. فالشارح لا يتذكر ملاحظة برنار التي مؤداها أن مشكلة الوثنية لا يُمكن حلّها إلا بالسيف وحده. وكان بوسع بطرس المبجّل أن يدين استعمال القوة ويشدّد على أنه سيدنو من العرب بروح المحبة فقط. لكنه حين غادر لويس السابع للمشاركة في الحروب الصليبية، كتب إليه بطرس مُعرباً عن أمله بأن يقتل من المسلمين قدر ما قتل موسى (كذا) ويشوع من العموريين والكنعانيين. كما كتب أيضاً إلى مُقدّم الداوية، مُعرباً له عن إعجابه منذ أمد طويل بفرسانه في مُحاربتهم السراسنة. لقد كانت عُقدةً تجمع ما بين المفارقة والعُصاب.

وكما أنه كان يستحيل على المسيحيين أن يروا الإسلام إلاّ على أنه شكلٌ ساقط من دينهم هم، كذلك بدا من المستحيل بالنسبة إليهم أن يتصوروا الإسلام إلاّ على أنه دين

العنف، حتى وإن كانت القرائن الدالّة على عكس هذا التصوّر تصفعهم صفعاً على وجوههم. لقد سبق للمسلم أن ثبّت نفسه عدواً للمسيحي، وبهذه المثابة أضحى جزءاً من الهوية المتبلورة للعالم المسيحي الغربي. لذلك كان المسلم جزءاً من الروح المسيحية، وقد جُعل مناطاً لحمل أعباء القلق الغربي بشأن العنف المسيحي. إن الكُتب والبرامج التلفزيونية الحالية التي تحمل عناوين من قبيل: «سيف الإسلام»، أو «الإسلام المكافح»، لا تزال ترتد إلى تلك النمذجة القديمة العهد. وما العناد الذي يسم تشبّث الناس بفكرة أن الإسلام «دين السيف»، إلاّ دليل على أن الناس بأمس الحاجة إلى تصديقها عند مستوى معين. وما من شك في أن صقوراً من أمثال رفائيل إيتان في إسرائيل اليوم إنما يبرّرون تبنّيهم لخطٍ متشدّد مع جميع الفلسطينيين بالزعم أن دين الإسلام يدعو المسلمين إلى الاعتقاد بأن جميع أصحاب الديانات الأخرى أعداء لهم ويجب تدميرهم بواسطة العنف(63). وبالتالي، فإن صنع السلام معهم مستحيل، مما يعني أن العنف اليهودي مبرّر وضروري!

وفي الوقت ذاته الذي كان فيه بعض القروسطيين في الغرب مشغولي البال بصدد العنف المسيحي، كان آخرون، وهم كُثُر، قلقين جداً بأمر الجنس. لقد كانت العزوبة والعفّة جزءاً من البرنامج الكلوني الهادف إلى «تنصير» أوروبا. وخلال القرن الثاني عشر، كان البابوات لا يزالون يخوضون معركة ضد الاكليروسي المتزوج، إلى أن نجحوا أخيراً في فرض العزوبة والتبتّل في عام 1215. في غضون ذلك، كانت الكفّارات والعِظات الدينية تصوِّر الجنس على أنه تعبير عن «الخطيئة الأصلية»(*)، وأنه لا يتماشى والقداسة. ولعل برنار نفسه خيرُ مثالٍ على العُصاب الجنسي الذي كان سائداً في تلك الفترة. فقد كان شخصاً يكره النساء؛ كما كان عاجزاً تماماً عن التعاطي كما يجب مع مشاكله الجنسية؛ حتى إنه استشاط غضباً حين زارته أخته ذات مرة مرتدية ثوباً جديداً، ودعاها بالفاجرة القذرة وكومة الروث. وحتى أبيلار وهلويين، أعظم عاشقين في تلك الفترة، لم ينالا المجد بسبب هواهما الجامح مثل روميو وجولييت، بل حُملا على الظنّ أن حبهما آثم إلى أبعد الحدود، وزواجهما مُخزٍ وشائن، وأنهما يستحقان فعلاً المأساة التي حلّت بهما(64). هذا بينما الإسلام لم يحطّ أبداً من قيمة المتعة الجنسية؛ بل على العكس، إنه يُعدّها نعمةً من الله، ويُعلّمنا أن الزواج حالة أقرب إلى الطبيعة وأرفع شأناً من العزوبة أو التبتل. ولعلّ تلك العناصر الحسِّية والتمشيحات الشهوانية التي نجدها في قصائد بعض شعراء التروبادور، متأتية من تأثرهم بشعر الغزل العربي والشعر الصوفي الإسلامي(65)، اللذين يعبّران عن الحب بين الرجال والنساء والحب الإلهي كليهما بتعابير «إباحية» صريحة. لكن الدارسين

(*) انظر شرحها في المسرد الألفبائي الملحق بالكتاب، (م).

المسيحيين آنذاك لم يكن في مقدورهم سوى إدانة هذا التقدير للنشاط الجنسي، وبالتالي مهاجمة «الإسلام» كدينٍ أُقيم عن عمدٍ لتشجيع التسيُّب الجنسي والشهوة الجنسية. وقد ذهب أحد كتّاب سيرة محمد من بيزا إلى حد الادّعاء أن محمد قال لأتباعه: «لقد نصبتموني ملكاً عليكم كي أمدّكم بدين أكثر يُسراً يتيح لكم أن تعبدوا الله وتتمتعوا بملذات الحياة على هواكم»(66). إن ثمة قدراً من الحسد الخبيث تجده في معظم هذا الكلام وما شاكله. وإن سيرة محمد التي وضعها مسيحيون وتتطرق إلى حياة النبي الجنسية لتشي بالطريقة التي وضعت بها بمشاكلهم هم أكثر مما تسوق حقائق عن حياة النبي نفسها. فقد زُعم أن القرآن يتغاضى عن اللواط ويشجّع أشكال الجماع الشاذة، وهذا عارٍ عن الصحة تماماً. وادّعى أحد الدارسين أن نتانة الشهوة بين المسلمين تفوق كل وصف؛ وأنهم غارقون في تلك النتانة من قمة رؤوسهم إلى أخمص أقدامهم(67). ولن تلبث الكنيسة أن تُدين أية علاقة خارج إطار الزواج الشرعي في العالم المسيحي، واصفة إياها بالممارسة الجنسية المُغالية والشاذة؛ ولن يتورع المسيحيون في القرن الثاني عشر عن وصم الإسلام بوصمة «الهرطقة» من خلال لعن ما كانوا يعتبرونه انحلالاً جنسياً فيه. ونحن مستمرون اليوم كذلك في هذا التقليد، في وقتٍ يترك العديد من الناس في الغرب الحبل على غاربه لأهوائهم ونزواتهم، متحرّرين من كل صنوف الكبت الجنسي الذي عرفه ماضيهم المسيحي، ويحطّون باستمرار من سمعة الدين الإسلامي، واصفينه بالدين القمعي على الصعيد الجنسي. يبدو أننا قد قلبنا عملية النمذجة والتنميط القديمة رأساً على عقب، وليس ثمة من يهتمّ بمعرفة حقائق الأمور أو يرغب في الوقوف على ماهية الإسلام نفسه. إن جُلّ ما يريدونه هو ببساطة دعم حاجاتهم الخاصة في وجه «الصورة المضادة» القديمة العهد لما يدعونه هم «الإسلام». وسأعود إلى تناول هذه النقطة بالبحث في الفصل الثامن من كتابي هذا.

وهكذا بحلول زمن توما الأكويني، كان الإسلام قد استقر في الأذهان بوصفه هرطقة مسيحية تحضّ على الجنس والعنف. وقد اكتسب المسلمون حينذاك هوية جديدة في الغرب كانت بالتمام من اختلاق الغرب نفسه، ولم تنبثق من أي اتصال حقيقي بالمسلمين. إن الكتّاب في الدويلات الصليبية لم يختلقوا مثل هذه التخيلات لأنهم كانوا محاطين بمسلمين حقيقيين، الأمر الذي كان يحول دون اقترافهم مثل هذا التشويه. وبينما كان الدارسون في أوروبا عاكفين على رسم هذه الصورة «التخيلية» الفانتازية عن الإسلام، كان الشيطان قد أضحى قوة جديدة في المخيال المسيحي، ويكتسب قوة وسطوة لم تتأتَ له قط حتى في الكتاب المقدس. كان قد صار وحشاً ذا مقدرة خارقة، كما كان أيضاً مسخاً آدمياً. وغالباً ما كانت له صفات حيوانية أو أعضاء تناسلية مهولة الحجم، وهي

جوانب بشرية دأبت الكنيسة على حضّ المسيحيين على نبذها. وبوسع المرء أن يقول في هذا الصدد إن إحدى المعضلات الكبرى للمذهب التوحيدي الأخلاقي، كما عبَّرت عنه المسيحية، هي تشجيعه عمليات إسقاط غير سليمة. فلما كان الربّ لا يعرف الشر على الإطلاق، وذلك أمر بديهي، فقد كان من المتعذر على المسيحي أن يقبل أياً من الاثنين: الشرّ ذاته أو ما قيل له إنه شرير بحد ذاته. إنهم ينزعون إلى نبذ هذا «الشر»، وما إن ينبذوه حتى يغدو شيئاً غير آدمي، بغيضاً وذا قوة مؤذية. ويُعدّ الشيطان أعظم هذه الإسقاطات على الإطلاق، وهو يحتلّ منزلة فريدة لجهة ما يُشكله من رعب للمسيحية. ومن الواضح أن المسلم الممسوخ يُمثّل إسقاطاً مماثلاً: لمّا كان المسيحيون عاجزين عن تقبّل عنفهم المقدس أو طاقاتهم الجنسية المكبوتة، لذلك أسقطوا كل ذلك على أعدائهم الذين يُحاربونهم في الأراضي المقدسة، أولئك الذين سبق أن رأوا فيهم أعداءً غير آدميين للربّ.

وكانت هناك تخيلات أيضاً عن اليهود، الضحية الأخرى للصليبية. فلئن حظرت الكنيسة الرسمية اضطهاد اليهود، إلا أن الاكليروس كانت تتنازعه مشاعر متناقضة حيالهم، وهذا ما أثّر في الناس العاديين. أشار البابا غريغوري السابع إلى أن اليهود لم يكفّوا عن الإثم باعتراف كتابهم المقدس ذاته، ولم يجد الرب مناصاً من إنزال القصاص بهم. والشيء الذي يصعب تصوّره أن اليهود الذين شهدوا بأعينهم معجزات يسوع وسمعوا بآذانهم تعاليمه، يُمكن لهم أن ينبذوه، وهذا ما جعل الناس يميلون إلى اعتبارهم كائنات غير طبيعية، كائنات غير آدمية تقريباً. وهذا الشعور بكون اليهود كائنات «أخرى»، عزّزه وعمّقه لجوؤهم إلى أعراف وممارسات غريبة مثل الختان، وعبادة يوم السبت، وأحكام غذائية خاصّة عزلتهم عن جيرانهم المسيحيين في الشتات. وكما هي الحال مع كثير من هذه الجماعات «الخارجية»، حيكت الكثير من الأساطير والخرافات عن الشعب اليهودي: فقيل مثلاً إن لليهود أذناباً سرية، أو إن لهم رائحة خاصة تميّزهم. فكانت هذه المخاوف والتخيلات تؤجّج نيران الاضطهاد التي كانت تندلع في كل مرّة تتعالى فيها الدعوات إلى حملة صليبية جديدة.

بيد أن عنصراً جديداً من الرعب انسلّ عام 1144 إلى داخل الأساطير المنسوجة عن شعب إسرائيل. إذ حدث قُبيل عيد الفصح المسيحي والفصح اليهودي أن اُختفت آثار صبي صغير يُدعى وليم من منزله في نورويتش بانكلترا، ووُجدت جثته لاحقاً في غابة قريبة وعليها آثار تشطيب عديدة. فوجّهت أمه وكاهن البلدة أصابع الاتهام إلى الجالية اليهودية بقتله، وأكّد هذا الاتهام بعض المسيحيين ممّن كانوا يعملون في خدمة إحدى الأُسر اليهودية. زعم الخدم أنهم رأوا وليم وهو يُقتل من خلال شقٍ في الباب، وشاهدوا أسيادهم اليهود يصلبون وليم ويطعنونه في خاصرته. رفض عمدة البلدة أن يُصدّق هذه الرواية،

وأخرج اليهود على جناح السرعة من بيوتهم إلى مكان آمن في قلعة نورويتش. لكن بعد مرور عامين على تلك الحادثة، وكان ذلك في زمن الحملة الصليبية الثانية، عُيِّن أسقف جديد لنورويتش كان من مؤيدي عبادة «القديس» وليم التي ازدهرت من جراء الطريقة التي قُتل بها. فاندلعت موجة جديدة من اللاسامية في المدينة، وقُتل أحد اليهود فيها. وصار قبر وليم الآن مزاراً رسمياً يحجّ إليه الحجّاج ويزخر بالمعجزات. وهذا ما أدّى، بطبيعة الحال، إلى تجدّد العداء للقتلة المزعومين. قُرابة ذلك الوقت، انسلّ عنصر آخر إلى داخل الأساطير الرائجة عن اليهود. فقد اكتشفت جريمة قتل في 22 آذار/مارس؛ وصادف ذلك اليوم ثاني أيام عيد الفصح اليهودي. وكان من المعروف جيداً أن اليهود لا يتناولون أثناء هذا الموسم سوى نوع خاص من الخبز بلا خميرة، وكانت ثمة حكاية خرافية ملخصها أن اليهود منذ اللحظة التي أرسلوا فيها يسوع إلى الموت، صائحين «ليكن دمه علينا وعلى أولادنا»، وهم عُرضة للعنة استثنائية. وكان اليهود يُعانون من داء البواسير، والدواء الوحيد القمين بإشفائهم منه ـ على ما قال حكماؤهم ـ هو «دم المسيح». وقد قصد الحكماء بقولهم ذاك أنّ على اليهود أن يعتنقوا المسيحية، لكن اليهود أساؤوا فهمهم بضلالهم المعهود، وقرّروا أن عليهم أن يقتلوا «بديل المسيح» كل عام ويمزجوا دمه بفطيرهم الخاص بعيد الفصح اليهودي. وفي عام 1146، طلع شخص يُدعى ثيودور من كامبريدج، وكان في الأصل يهودياً اهتدى إلى المسيحية، بحكاية تربط مقتل وليم بهذا العُرف اليهودي. ومما قاله إنّ مجمعاً يهودياً عُقد في طليطلة قد عهد إلى إحدى الجماعات اليهودية في الشتات بتنفيذ عملية القتل هذه والحصول على الدم اللازم، وأن القرعة وقعت هذه المرة على نورويتش[68]. وهكذا اقترنت حكايتان خرافيتان بمزار وليم في نورويتش: القتل الطقوسي وفطيرة الدم(*). وسرعان ما انتشرت حكايات كهذه انتشار النار في الهشيم داخل انكلترا وخارجها في أرجاء أوروبا. وفي كل مرة كان يختفي فيها طفل في ظروف مُريبة، كان الاتهام يوجَّه رأساً إلى اليهود.

ما كان يجري بوضوح آنئذ، وإنْ بطريقة تختلف نوعاً ما عن المسلمين، هو تكريس اليهود غرباء وأعداء الداء للمسيحيين. هذا وسيُصار تباعاً إلى اختلاق تخيلات جديدة عن كلتا ضحيتي الحملات الصليبية، طرداً مع اشتداد عقدة الخوف من الأجانب وكرههم في أوروبا. وسيُعاني اليهود بنوع خاص من نوبة الهستيريا الجديدة لملاحقة المهرطقين والمجدّفين في أوروبا، التي سنتطرق إليها في الفصل العاشر من هذا الكتاب. كان اليهود في ذلك الحين قيد التحول إلى كائنات غير آدمية ومسوخاً بغيضة؛ وشأنهم شأن

(*) ترد في بعض الكتابات العربية بصيغة تحاملية هي «الذبيحة التلمودية». (م).

المسلمين، كانوا في طور اكتساب «هوية إبليسية» في مخيلة الغرب المسيحي[69].

على خط موازٍ لتبنّيها تقاليد ثقافية جديدة، كانت أوروبا وبصورة متزايدة نهباً لشياطين داخلية هي من نتاج الحملات الصليبية. في تلك الأثناء، كان نورالدين يبني في منطقة الشرق الأدنى امبراطورية جديدة على نحو محنّك وعقلاني، قانعاً بانتظار الفرصة المناسبة. هذا ولئن اضطرت دمشق إلى طلب النجدة من نورالدين في وجه جيوش الحملة الصليبية الثانية مثلاً، إلا أن المدينة لم تستسلم تماماً لسلطانه إلاّ في عام 1154. وهذا الاستسلام لم يتم بوسائل عنفٍ غير واقعية، بل بواسطة الدعاية السلمية: فقد دأب نورالدين على إرسال المناشدات المتواصلة إلى أهل المدينة، مشيراً إلى أنه هو وحده حاميهم من الفرنجة، وأنهم برفضهم الانضمام إلى «جهاده»، تكاد تصبح دمشق معزولة عن سائر المسلمين في المنطقة[70]. وحين دخل نورالدين أخيراً المدينة، جرى ذلك وسط تهليل وهتاف الجماهير[71].

غير أن جهاداً من نوع آخر كان يُخاض في ذلك الحين، وبطرائق وأساليب مألوفة جداً لنا اليوم، والتي تبدو للوهلة الأولى أكثر ما تكون لاعقلانية وأقرب في روحها إلى التطرف العاطفي الانفعالي للصليبيين. وكان أصحاب هذا «الجهاد» طائفة دينية من بلاد فارس عُرفت من قبل أعدائها بفرقة «الحشّاشين»، لأن أفرادها كانوا بحسب زعمهم يتعاطون نوعاً من أنواع الحشيشة لبلوغ حالات غريبة من الوجد والانخطاف الصوفي. وكانوا يحتلّون معاقل الجبال في ما يُعرف الآن بسوريا ولبنان، إلى أن شكّلوا دويلة لهم في المنطقة الجبلية الواقعة ما بين حماه المسلمة واللاذقية المسيحية. لم يكن الحشّاشون معنيين بمحاربة المسيحيين، بل كان «جهادهم» موجّهاً نحو المسلمين السُنّة، وكانت فعاليتهم المميتة مفيدة جداً للصليبيين في صراعهم مع أهل السُنّة في المنطقة. كان الحشّاشون من الشيعة، أي أنهم كانوا يختلفون عن الغالبية السنّية في رفضهم التسليم بشرعية الخلافة في بغداد. في معتقدهم، يجب أن يكون زعيم العالم الإسلامي من نسل عليّ، وصيّ النبي محمد وصهره. وكان «جهادهم» محاولة لضمان انتصار المذهب الشيعي الذي يؤمنون بأنه سيؤذن بحلول عصر ذهبي في ظل مخلِّص منتظر إسلامي يُعرف بـ«الإمام المحتجب» (أو الإمام المستور). وكان كل منتسب جديد إلى هذه الطائفة السريّة، يقوم لدى انضمامه بـ «هجرة» إلى إحدى قلاعها الجبلية التي يتعذر الوصول إليها في الظاهر، منسحباً على هذا النحو من العالم الكبير. وهناك كان يمارس نوعاً من التصوّف الغيبي الذي يؤهّل المبتدىء لمعرفة أسرار ما يزعمون أنه الإسلام الحق. لكن «هجرتهم» كانت، في الواقع، مقدمة لـ«جهادهم» الإرهابي ليس إلاّ. إذ كان أفرادها يأخذون على

عاتقهم اغتيال أعضاء بارزين من المؤسسة الحاكمة السُنيّة في مأموريات خطرة للغاية لا بل انتحارية، تُكسب منفّذها صفة الشهيد المقدس في سبيل الإسلام. ومن كلمة «حشّاشين» اشتُقت لفظة «Assassin»[72] المتداولة في لغتنا(*).

حتى وإنْ بدا الحشّاشون أُناساً متعصبين لا يعرفون إلى الرُشد سبيلاً، فقد كانوا مثل نظرائهم الحاليين، عقلانيين بصورة غير إنسانية تقريباً في «جهادهم». فكانت مهماتهم الانتحارية تُنفَّذ برباطة جأش منقطعة النظير، وعن سابق قصد وتصميم. كان الانضباط هو المفتاح الرئيسي لتنظيمهم، إلى جانب الولاء المطلق والطاعة التامّة لشيخهم، الذي كان الصليبيون يُسمونه «شيخ الجبل». واللافت هنا أن رد الفعل الأولي للغرب على هؤلاء الإرهابيين الإسلاميين كان الإعجاب وحتى التوقير. لا بل وجدوا مكاناً لهم حتى داخل أسطورة «الحب الشهم»: فتغنى الشعراء التروبادوريون بخصالهم النموذجية من بسالة وإخلاص وتفانٍ، ووعدوا بأن يخدموا «سيداتهم» بغيرية ونكران ذات مثلما يخدم الحشّاشون «شيخ الجبل»[73]. ولم يكن من الصعب على الغرب الصليبي أن يفهم هذا الحب المعبِّر عن نفسه بالعنف، وكان أشد تعاطفاً مع الحشّاشين من معظم المسلمين الآخرين.

في عام 1157، ألمّ بنورالدين مرض خطير لم يتعافَ منه لمدة سنتين تقريباً. وهذا ما منحه الوقت الكافي للتفكير بسياسته المستقبلية، ورأى أنه قد آن الأوان لشن الجهاد ضد الفرنجة بصورة جدّية. وقد حثّه أمراؤه على البدء بمهاجمة انطاكية، لكن نورالدين رفض ذلك. منوِّهاً بأن انطاكية تعود بحقٍ إلى المسيحيين البيزنطيين لا إلى المسلمين. فنورالدين، الذي عُرف عنه توخيه جانب الحذر على الدوام، كان يعرف أن الظروف لم تنضج بعد للهجوم على بيت المقدس: فمانويل البيزنطي كان قد تمكّن في الآونة الأخيرة من مدّ نطاق نفوذه العسكري إلى بلاد الأناضول. وهذا الانبعاث للقوة البيزنطية في الشمال حمل نورالدين على التفتيش عن مسرح جديد للعمليات الحربية. ولم يطل به الانتظار. ففي عام 1162، غزا أماليك، ملك أورشليم، الدولة الشيعية في مصر، مُدركاً هكذا بصورة مفاجئة القيمة الاستراتيجية لمثل هذا الغزو. فما كان من نورالدين إلاّ أن أوفد أحد أمرائه، شيركوه، إلى مصر لمساندة الخليفة الشيعي (الفاطمي) هناك في وجه الهجوم الفرنجي الجديد. وفي مصر، وُلد بطل جديد للجهاد.

(*) وتعني في لغتهم الإنجليزية: السفّاك (سفّاك الدماء)، أو القاتل المأجور، أو القاتل بدافع من التعصب. أما أمين معلوف فله وجهة نظر أخرى في هذا الشأن: فكلمة "Assassin" ليست هي المرادف اللاتيني لكلمة حشاشين أو حشيشيين، بقدر ما هي المرادف لكلمة «اساسيين»، أي المتمسكين بالأساس (أساس العقيدة) كما كان يحلو لحسن الصباح، زعيمهم، أن يدعو مريديه (انظر روايته: «سمرقند»). (م).

الفصل السادس

1192-1168

جهادٌ ديني وصليبية علمانية

في كانون الأول/ديسمبر 1168، وجَّه الخليفة الشاب في مصر برقية يائسة إلى نور الدين، يتوسل إليه فيها أن يمدّه بمزيد من المساندة العسكرية في وجه الملك أماليك، حيث إن الصراع مع المسيحيين كان قد دخل طوراً جديداً. كان أماليك قد استولى مؤخراً على بلبيس وذبح جميع سكّانها؛ ولكي ينقذ أهالي القاهرة مدينتهم من المسيحيين، أضرموا النار في المدينة القديمة التي بقيت مشتعلة طوال أربعة وخمسين يوماً. فاستدعى نورالدين أحد أمراء جيشه المحنكّين ويُدعى شيركوه، وهو كُردي، كان قد خاض سلسلة من الحملات العسكرية الناجحة جداً في مصر خلال السنوات الست الأخيرة. كان شيركوه مقاتلاً متمرّساً صلب العود، بديناً وبعين واحدة، يحبّه جنوده إلى درجة العبادة... فاهتبل فوراً هذه الفرصة السانحة لكي يُنهي المشكلة المصرية مرة واحدة وإلى الأبد. فالتفت إلى ابن أخيه وصاح: «تجهّز يا يوسف، إننا ذاهبون!»[1]. وكان يوسف يختلف تمام الاختلاف عن عمه. إذ كان شاباً في الثانية والثلاثين من عمره، نحيل البنية، ذا وجه حسن تغلب عليه أمارات الكآبة، لكنها قد تنقشع فجأة لتشرق على محياه ابتسامة متألقة. وكان رقيق الصحة وشديد الحساسية لدرجة أن أقل شيء كان يُدمع عينيه بسهولة ومراراً عديدة. قبل سنتين، كان قد تسنى ليوسف هذا أن يحارب مع شيركوه في مصر، وقد حمل معه من تلك الحملة العسكرية ذكريات رهيبة. لذلك تولاه الفزع حين سمع إيعاز عمه له بالاستعداد للانطلاق، وشعر كما لو أن خنجراً نفذ إلى قلبه، وأجابه: «والله لو أُعطيت مُلْك مصر ما سُرت إليها»[2].

لكن شيركوه أصرّ على أن وجوده ضروري، فأصدر نورالدين أمراً لا رجوع عنه بوجوب أن يستعدّ الشاب للرحيل على الفور. وانطلق يوسف، فكان على حد ما تذكّر لاحقاً «كأنما أُساق إلى الموت»[3]. مع ذلك، سوف يغدو هذا الأمير الشاب المتمانع واحداً من ألمع أبطال الجهاد، وأشدّهم التزاماً وتفانياً على الإطلاق. ويوسف هذا الذي عُرف أكثر بلقبه «صلاح الدين»، حاز على احترام الشرق والغرب معاً، وكان البطل المسلم الوحيد الذي أُعطي نسخة غربية لاسمه من قبل المعجبين به في أوروبا. فما الذي حوّل صلاح الدين إلى جندي مقدام ومتحمس من جُند الله إذن؟

لم يقع أي قتال في مصر، إذ سحب أماليك عساكره بعدما راعه ما رآه من كراهية أهالي القاهرة الشديدة لهم. فتعالى التهليل لشيركوه باعتباره محرِّر مصر. كانت الدولة الشيعية (الفاطمية) في مصر قوية للغاية، وتشكّل تهديداً كبيراً للصليبيين عند قدومهم إلى فلسطين قبل سبعين سنة. لكن أحوالها كانت قد بدأت تتدهور آنذاك، ولم يخفِ المصريون ترحيبهم بأية فرصة تأتيهم بقيادة حازمة تعيد الأمن والاستقرار إلى ربوع بلادهم. لم تكن للخليفة سلطة سياسية حقيقية إلاّ في أضيق الحدود، وكان يحكم مصر وزير، لكن أياً ممّن تولّوا الوزارة مؤخراً لم يستطع إقامة حُكم قوي. وبعد مرور عشرة أيام فقط على وصوله، أضحى شيركوه الوزير الجديد لمصر، وأصبحت مصر جزءاً من امبراطورية نور الدين. وهذا ما غيّر موازين القوى تغييراً جذرياً في الشرق الأدنى، فأُصيب مسيحيو بيزنطة، فضلاً عن فرنجة الدويلات الصليبية، بالذُعر لهذه الوحدة الإسلامية الطارئة.. غير أن شيركوه ما لبث أن توفي بعد شهرين من جراء التخمة، وتعيّن بالتالي اختيار وزير جديد للبلاد مكانه.

كان هناك العديد من الأمراء الأقوياء الصناديد في الجيش ممّن يستأهلون اللقب، لكن ما من أحد كان يريد وزيراً قوياً في تلك اللحظة الدقيقة من تاريخ مصر. لا بل إن بعض المصريين بدأوا يغيّرون فكرهم بشأن الانضمام إلى امبراطورية نورالدين السنّية، ويفضّلون بالأحرى تعيين وزير يُمكن التحكّم به إلى حد ما. أما نورالدين، فكان يريد وزيراً لا يجعل من مصر قاعدة لسلطانه الشخصي، وبالتالي لا يتمتع بشخصية قوية أكثر من اللازم. فكان هناك مرشحٌ واحدٌ لا لبس فيه لذلك. وقد كتب ابن الأثير أنه «وقع الاختيار على يوسف للوزارة، لأنه ليس في الجماعة [أمراء الجيش] أضعف ولا أصغر سنّاً منه»[4].

لكن هذا الضرب من التفكير له محاذيره الخطيرة. وقد رأينا كيف أن انقلاباً مفاجئاً وغير متوقع في الحظوظ يُمكن أن يحمل شعباً بأسره على الظنّ أنه يملك قَدَراً إلهياً؟ وهذا ما ينطبق بلا أدنى شك على الأفراد أيضاً. فجأة وجد صلاح الدين نفسه صاحب لقب

«الملك الناصر»، وقد أُلبس عمامة الوزير البيضاء الموشاة بالذهب، وقباء وثوباً مُبطّناً بقماش قرمزي، وقُلِّد سيفاً مرصعاً بالاحجار الكريمة، وامتطى فرساً شقراء بسرجٍ ولجام مزخرفين بالذهب ومرصعين باللآليء، وأُنزل منذ الآن في قصر الوزير. ولما كانَ صلاح الدين رجلاً شديد الحساسية كما قُلنا، فقد وجد في ذلك كله ما يبعث على الذهول. فهو الذي ما كان يرغب في القدوم إلى مصر البتة، ها هو الآن وزيرها المبجّل. ولم يجد تفسيراً لما حصل سوى أنها مشيئة الله: إذن، لا بد من أن يكون ثمة نداء إلهي قد حلّ فيه. ومنذ اللحظة التي اختير فيها وزيراً، صار صلاح الدين رجلاً آخر. فعرف طريق الهداية والرشاد، وبدأ يحيا حياة ملؤها التقوى والورع. وكما هو خليق بحاكم مسلم حقيقي، ارتضى صلاح الدين عيشة البساطة والتقشف وسط أثاث مكتبه المترف. وكان كل ما تركه في نهاية حياته سبعة وأربعين درهماً لا غير، مع أنه كان يومها أقوى رجل في الشرق الأوسط قاطبة[5]. فكان يهب مقاطعات بأكملها إلى أي شخص يطلبها، ويوزِّع مبالغ طائلة من المال على الفقراء. وقد اعتاد خازنوه (أُمناء خزانته)، ممّن عانوا طويلاً من «إسرافه» هذا، أن يخفوا عنه مبلغاً احتياطياً من المال لاستعماله في الحالات الطارئة. كذلك بدأ صلاح الدين يتلقى دروساً جدّية على يد علماء مسلمين بارزين، وحمل أحدهم على أن يكتب له خلاصة العقيدة الإسلامية في مصنَّف لاستعماله الشخصي، وأقبل على درسه بسرور فائق. يقول صديقه وكاتب سيرته بهاء الدين(*)، صار صلاح الدين فقيهاً واثقاً من نفسه، ويهوى المساجلات الحيّة[6]. غير أن إيمانه كان يتصف هو الآخر بحساسية مرهفة. وحيثما يجد متسعاً من الوقت، بعيداً عن تصريف شؤون الدولة، كان يُقبل على قراءة الحديث النبوي. وغالباً ما كان يؤدي صلاة الفجر سويةً مع بهاء الدين؛ وكثيراً ما كان يبكي بانفعال شديد أثناء الصلاة؛ وتترقرق عيناه مجدداً بالدموع لدى سماعه تلاوة مؤثِّرة لآيات من القرآن[7]. وهكذا، حالما أصبح صلاح الدين وزيراً، صارت له هوية دينية جديدة، محورها معتقدات ومبادىء وأهواء الإسلام.

بيد أن صلاح الدين كان على قناعة تامّة من أن الله قد اختاره لمهمّة محدّدة، وهو القائل بعد ذلك بسنوات: «حين وهبني الله أرض مصر، كنتُ متأكداً من أنه كان يقصد منحي فلسطين أيضاً»[8]. لقد عُهد إليه بقيادة الجهاد ضد الفرنجة؛ ولا عجب، فهو ما إن رجع إلى الدين حتى كرّس نفسه للجهاد في الحال. ثم إنه نشأ في حاشية نورالدين حيث كان الجهاد يُعتبر ضرورياً لكمال الإسلام. ما يبعث على الدهشة حقاً، عُمقُ التزامه ومدى

(*) هو بهاء الدين بن شدّاد، كاتب صلاح الدين الخاص، ومؤرّخ سيرته؛ له «النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية». (م).

التحوّل الذي طرأ على الشاب الرعديد، الذي سبق أن توسّل إليهم ألا يصطحبوه معهم في الجيش، وذلك بفعل اهتدائه الديني. وبحسب بهاء الدين، يبدو أن صلاح الدين كان شغوفاً بالجهاد:

> الحرب المقدسة وما تنطوي عليه من معاناة، أثقلت كثيراً على قلبه وكيانه كله. فما عاد يتحدث إلا عنها؛ ولا يفكّر إلا بالعتاد وتجهيزات القتال؛ ولا يعنى إلا بمن يحمل السلاح؛ ولا يتجاوب إلاّ قليلاً مع من يتحدث عن أي شيء آخر، أو يشجع أي نشاط آخر. فحُباً بالحرب المقدسة وفي سبيل الله، ترك أسرته وأبناءه، وغادر دياره ومنزله وكل أملاكه، واختار من كل العالم أن يعيش في ظل خيمته حيث تهبّ عليه الريح من كل جانب[9].

وبدا كما لو أن مخاوفه وهواجسه القديمة تلاشت تماماً؛ فما عاد يفارق خط الجبهة، حتى وهو متوعك، وهذا كان كثير الحدوث نظراً إلى اعتلال صحته. واستنّ لنفسه قاعدة لا يحيد عنها، وهي أن يقوم في أية حملة عسكرية بدورة واحدة على الأقل يومياً حول معسكر الأعداء؛ أما «في معمعان القتال، فكان يتنقل عبر الصفوف، مصطحباً معه خادمه فقط يقود له حصانه الحربي»[10]. على هذا النحو، خلق صلاح الدين شعوراً بالتلاحم ووحدة الهدف في جيشه. وقد فكّت هدايته الدينية ولا شك عُقدة رهبته السابقة، وفجّرت مخزون القوة الذي لم يكن أحدٌ، ولا هو نفسه، يعرف أنه يملكه. لقد أضحى الآن رجلاً قوياً مرهوب الجانب.

وقد عبّرت هذه الثقة بالنفس وهذا الإحساس بالهدف عن نفسيهما بلا إبطاء؛ ففي الأشهر القليلة الأولى من حكمه، أخمد صلاح الدين تمرداً في صفوف الجيش المصري؛ وصدّ هجوماً مسيحياً مشتركاً من جانب أماليك والامبراطور مانويل؛ ثم نزل عند إرادة نورالدين باستبدال المذهب الشيعي بالمذهب السنّي في مصر. وكانت تلك خطوة تنطوي على مخاطرة شديدة، حيث كان من المحتمل أن تحمل المصريين على الثورة رداً على تغيير مذهبهم عنوةً. والحال أن صلاح الدين نفسه لم يكن مقتنعاً كل الاقتناع بأن خطوة جذرية كهذه تستدعيها الضرورة حقاً، لاعتقاده أن الفوارق ما بين السنّة والشيعة فوارق سياسية وليست فقهية، وأنها لا تُشبه أبداً الفوارق ما بين الكاثوليك والبروتستانت في المسيحية مثلاً. وكان صلاح الدين قد ارتبط بعلاقة مودّة قوية مع خليفة مصر الشيعي الشاب(*)، الذي كان إنساناً حسّاساً مثله، كما كان حينذاك على فراش الموت فعلاً[11]. لكن الأمور خرجت، أو بالأحرى أُخرجت من يده حين ارتقى زائر سنّي من الموصل منبر أحد

(*) هو الخليفة الفاطمي الرابع عشر: العاضد لدين الله (1160-1171). (م).

المساجد في القاهرة في يوم جمعة من شهر أيلول/سبتمبر 1171 ودعا باسم الخليفة (العباسي) في بغداد، الذي يُعدّه الشيعة مختصباً للخلافة. في الحقيقة، لم يثر هذا العمل المنطوي على الاستفزاز أي رد فعل. فالخلافة، وهي مؤسّسة سياسية فحسب، كانت تحتضر منذ أمد طويل، وكان المصريون ينعمون بالأمن الجديد الذي استطاع حكم صلاح الدين الصارم أن يشيعه في مصر. لذلك كانوا مستعدين لتقبّل المذهب السنّي إذا كان ذلك جزءاً من الصفقة. وسيكتشف صلاح الدين أن ذلك زاده في واقع الأمر قوة على قوة: فما إن اختفى الخليفة من على المسرح، حتى صار الوزير هو رأس الدولة الأوحد، بالاسم وبالفعل كذلك. وإذا كان نورالدين أمل من فرض الإسلام السنّي على مصر أن يُحكم سيطرته وسلطانه الشخصي على هذه الولاية، فهو قد أخطأ الحساب.

ذلك أن حماسة صلاح الدين للجهاد قد دفعته إلى التصادم المباشر مع سيده. فهو يؤمن بأن الله قد دعاه هو، ولم يدعُ نورالدين، لتحرير فلسطين. وهذا على ما يظهر هو الذي أوقع صلاح الدين في حال من البلبلة العميقة: فلو حارب تحت راية نورالدين، فذلك يعني التنازل عما يؤمن جازماً بأنها رسالته الإلهية، لأنه هو صلاح الدين، وليس أحداً سواه، من يفترض به أن يقود الجهاد. وقد تكشّف وضعه الحرج هذا على نحو دراماتيكي في مناسبتين منفصلتين، الأولى عام 1171، والثانية عام 1173، حين اتخذ تسلسل الأحداث المسار عينه بالضبط. ففي كلتا المناسبتين، قاد صلاح الدين قواته شرقاً إلى ما وراء نهر الأردن وحاصر قلعة الشوبك المسيحية. وفي كلتا المناسبتين أيضاً، هرع نورالدين من سوريا للانضمام إليه في هذه الحرب المقدسة، ليجد صلاح الدين وقد رفع الحصار فوراً وعاد أدراجه إلى مصر. كان صلاح الدين، على ما يبدو، حريصاً جداً على تجنّب أية مواجهة مع سيده السلطان؛ كما كان يخشى أن تتبخّر ثقته الحديثة العهد بنفسه حالما يلتقي نورالدين وجهاً لوجه، ويصرّ هذا الأخير على أن يقود هو الجهاد. والحال أنه ما كان يجوز أن يُحسب نورالدين في عداد الزعماء غير المستحقين، ممّن يُمكن للمسلمين أن يرفضوهم لأسباب دينية، مهما شطحت بالمرء المخيلة. فهو موضع إجلال وتوقير على نطاق واسع لكأنه أحد أولياء الله الصالحين، حتى إن المؤمنين في كل أرجاء بلاد الشام باتوا يدعون له في صلواتهم ويرون فيه منقذاً للإسلام. فكيف يسع صلاح الدين، إذن، أن يُبرِّر موقفه من رجل ورع ومؤمن ملتزم كنورالدين؟

كان نورالدين قد بدأ يرتاب بيوسف الجديد هذا. وفي كل مرة كان صلاح الدين ينسحب من الشوبك، يُسرع نورالدين إلى توجيه رسالة خطيّة إلى الوزير الشاب، مُطالباً إياه بإظهار الطاعة والولاء. وفي عام 1174، قرّر نورالدين بوضوح أن الأمور تجاوزت كل

حد، وهيأ جيشاً للزحف على مصر وتأديب وزيرها العاصي؛ وتأكّد صلاح الدين من أن أمره قد انتهى. في تلك اللحظة، بدا وكأن العناية عادت لتتدخل مرة أخرى في حياته بصورة دراماتيكية: إذ وهو في غمرة تحضيراته العسكرية، عاجلت نورالدين المنية في 15 أيار/مايو 1174، نتيجة إصابته بنوبة قلبية، عن عمر يناهز الستين. فلا عجب أن يرى صلاح الدين في ذلك توكيداً ربانياً لرسالته السماوية.

وجاء موت سيده هذا ليُحرّر مستوى إضافياً من الإقدام والثقة في صلاح الدين، الذي كان بأمسّ الحاجة إليهما إذا أُريد له أن يصير سلطاناً على امبراطورية نورالدين. وكان من الطبيعي أن تنشأ هناك معارضة في وجه هذا الشاب الطموح الذي بدا وكأنه العدو المُعلن لوليّ من أولياء الله الصالحين. كان نورالدين قد أحاط نفسه بأتباع مخلصين له ومتفانين في خدمته. وأحد المعجبين به كان المؤرِّخ ابن الأثير، الذي لم يغفر لصلاح الدين قط تصرفه تجاه بطله. وفي بلاد الشام، كان معظم الأمراء يؤيدون زعامة الصالح، ابن نورالدين، الذي لم يتجاوز الحادية عشرة من عمره بعد. وقد ثارت ثائرتهم عندما ادّعى صلاح الدين أنه الأحقّ بتولّي الوصاية على الصالح. وباشر صلاح الدين حملة طويلة وصبورة لكسب تأييد الشعب، تماماً كما فعل نورالدين من قبله. وقد استخدم الطرق والوسائل ذاتها تقريباً. وشيئاً فشيئاً بدا الرجل، على ما في ذلك من مفارقة، الخلف الأجدر من غيره لسلطانٍ سبق واعتبره خائناً بحقه. وأكبر نقاط القوة عند صلاح الدين كانت حميته الدينية الجديدة التي أتاحت له أن يُقدّم نفسه إلى الناس العاديين كحاكم مسلم تقي يتحلّى بفضائل العالِم والمقاتل الصالح نورالدين، لا بل يبزّها ويتفوّق عليها في بعض النواحي. فهو لم يكن يعيش عيش الكفاف ويتصدق بسخاء على الفقراء فحسب، وإنما كان أيضاً نبراساً وهّاجاً للتواصل الذي يجب أن يقوم ما بين الحاكم المسلم وأبناء الشعب. كان صلاح الدين مخلصاً وكريماً كنورالدين بلا أدنى شك، لكنه كان أيضاً رجلاً مترفّعاً ورسمياً نوعاً ما، ويميل إلى إثارة قدر من الرهبة حوله. تنصّ الأعراف بوضوح على وجوب ألا يعزل الحاكم المسلم نفسه عن شعبه (وفي أيامنا الحاضرة، يدع رؤساء الدول في الشرق الأوسط العنف الثوري ينال منهم بسبب من أنهم لا يراعون هذه الفضيلة الإسلامية المهمّة). غير أن صلاح الدين أدهش معاصريه برفعه الكلفة بينه وبين عامة شعبه وجنوده. والتماهي على نحو ودود معهم. فهو غالباً ما صار يتناول الطعام مع جنوده ولا يتركهم إلاّ لأداء الصلاة. ولا يطلب لنفسه قط معاملة من نوع خاص، بل بالعكس ترك في إحدى المرّات المجال لخادم مشاكس، جاءه ببعض الأوراق ليوقّعها فيما هو منهك، بأن يتأمّر عليه. ويبدو أن بهاء الدين كان في حالة صدمة متواصلة بفعل سلوك

صلاح الدين العفوي وأُنسه المرح. وعلى المرء أن يذكّر هنا بأن أسلوب الحكم الشرقي كان ينزع بوجه عام إلى الاستبداد في ذلك العصر. وحين كان صلاح الدين يبتسم لبهاء الدين بوداعة عندما ترفسه بغلته في فخذه، أو تلطخه برشاش من الوحل، بدلاً من أن يهدّده بالويل والثبور وعظائم الأمور[12]، فما كان بمقدور أحد أن يصدّق ذلك.

لذلك كان من الطبيعي أن ينال إنسانٌ دافىء ومحبّ كصلاح الدين، حظوةً في أعين الناس ويجتذب تعاطفهم معه؛ وقد أثبت ذلك أنه سلاح جبّار حقاً في وجه أولئك الأمراء ممّن أيدوا زعامة ابن نورالدين (الصالح) الذي كان يفتقر إلى هذه الجاذبية الإسلامية. كان «بلاط» صلاح الدين ثورياً لجهة بُعده عن الرسميات، كما كان في الوقت ذاته جسوراً في عودته إلى المبادىء الإسلامية الأصولية. كانت عاطفة صلاح الدين مضرب المثل حتى بين أعدائه الفرنجة. وكان دائم التأثر إلى حد التدمع إزاء أية صورة من صور المعاناة البشرية. وفي إحدى المرّات، بكى بحرقة حين مثُلت امرأة فرنجية بين يديه وهي في غمٍ شديد بسبب سبي الجنود المسلمين ابنة لها في إحدى الغارات. فقالت له المرأة إنها سمعت عن طيبة وسماحة ملوك المسلمين المشهورة، فأمر صلاح الدين في الحال بأن يجري البحث عن الصبية التي أُعيدت إلى أمها من غير إبطاء[13].

لكن الأمر الذي أقنع الناس، أكثر من أي أمر آخر، بجدارة صلاح الدين واستحقاقه لخلافة نورالدين العظيم هو حبه الشديد للحرب المقدسة دفاعاً عن النفس في وجه الفرنجة. ولقد وُفِّق صلاح الدين كل التوفيق في استخدام أساليب الدعاية التي عرضت الجهاد بوصفه مقوِّماً أساسياً لكمال الإسلام وسلامته، وبكل الحماسة المأثورة عن نورالدين. ونظَّم حملة تثقيفية داخل الجيش، فحدث ولأول مرة في تاريخ الإسلام أن صار الحديث النبوي يُقرأ على مسامع الجنود أثناء الاستعداد للمعركة، ويُرفد بالمزيد من القراءة للنصوص الدينية فيما العساكر على صهواتهم يتقدمون نحو الأعداء[14]. فما من أمير آخر أبدى مثل هذا الشغف الشديد بالجهاد الذي كان عنصراً محورياً في رسالة نورالدين. وهكذا، أضحى صلاح الدين على مهل وبطول أناة زعيم أضخم امبراطورية عرفها العالم الإسلامي لقرون عديدة. ففتحت مدينة دمشق أبوابها له طوعاً بعد وقت وجيز من وفاة نورالدين، وأتبع صلاح الدين ذلك بالاستيلاء على مدينتي حمص وحماه في سوريا. وكان لا يزال أمامه صراع طويل مع مدينتي حلب والموصل، اللتين حافظتا على ولائهما للصالح. وفي عام 1176، نجا صلاح الدين بأعجوبة من محاولة قتل دبّرها له الحشّاشون. وحين توفي الصالح آخر الأمر عام 1181، دخل صلاح الدين حلب دخول الفاتحين. ولأول مرة

في تاريخها، وجدت الدويلات الصليبية نفسها مُحاطة بامبراطورية إسلامية موحّدة، مترامية الأطراف، وعاقدة العزم على تدميرها. فكيف سيكون رد فعلها يا تُرى؟

في الواقع، كان وضع المسيحيين خطيراً جداً ودقيقاً للغاية، عندما طوّقهم هذا المارد المسلم الجديد. لقد باتوا معزولين كليّاً في منطقة الشرق الأوسط، وبما لا يختلف كثيراً عن وضع إسرائيل في عصرنا الحاضر. إذ لم يكتفِ دينهم المهووس بالحرب باستعداد العالم الإسلامي وإثارة كراهيته لهم فحسب، بل عمل كذلك على تنفير الروم والمسيحيين الشرقيين منهم، وبعض الفرنجة كان يكرههم حتى بأشدّ مما يكرهون المسلمين. فكانوا يدينون علانيةً وبصوت عالٍ اليعقوبيين والأقباط والأرمن بحجة أنهم مسيحيون مهرطقون. وقد أفلحوا بعملهم هذا في تنفير حلفاء طبيعيين لهم في المنطقة كان من الممكن أن يكونوا مصدر دعم لهم لا يُقدر بثمن في أزمتهم الحالية. وعلى نسق إسرائيل اليوم، كانت الدويلات الصليبية تعوِّل تعويلاً كلّياً على مساندة الغرب لها، لكنها حين استنجدت بالباباوات وملوك العالم المسيحي أن يرفدوها بحملة صليبية جديدة للوقوف في وجه صلاح الدين، لم يأتِ أحد إلى نجدتها. فالفشل الذريع الذي مُنيت به الحملة الصليبية الثانية، جعل الناس يتوخون الحذر من مخاطر ركوب الموجة الصليبية. ولسوف يتطلّب الأمر وقوع كارثة كبرى حتى تهبّ أوروبا إلى شنّ هجوم دولي كبير ثالث على العالم الإسلامي.

وكما لو أن الخطر الخارجي لا يتهدّدهم بما فيه الكفاية، كان المسيحيون الفرنجة منقسمين على أنفسهم انقساماً مريراً. ومجدداً كإسرائيل الحالية، كانوا منشقين إلى معسكرين رئيسيين، يُمكن لنا أن نسمّيهما بالحمائم والصقور. الحمائم هم، في العادة، أولئك المولودون في الشرق الأوسط، وكانوا في ملامحهم أقرب إلى الشرقيين منهم إلى الغربيين. وكان من رأي أولئك البارونات أنه ينبغي المحافظة على السلام وتجنّب استفزاز صلاح الدين. فالمملكة (مملكة أورشليم) لن تنجو بجلدها إذا ما دخلت في حربٍ شاملةٍ مع امبراطوريته الفائقة القوة، وعليه فمن الحيوي جداً إقامة علاقات ودّية معه إلى حين وصول الحملة الصليبية من الغرب. كان هؤلاء قد ألفوا المسلمين، ويستحيل عليهم أن يروا فيهم أُناساً متوحشين على غرار التخيلات التي تنتاب الصليبيين. في المقابل، الصقور هم كالعادة من المهاجرين الجُدد، وقد حملتهم على الهجرة موجة التعصب الصليبي غير المتسامح التي اجتاحت أوروبا. فكانوا يُصدمون لرؤية العلاقات الودية التي كانت تقوم أحياناً بين المسيحيين والمسلمين في الأراضي المقدسة، كما كانوا على قناعة راسخة من أن أية معاهدات سلام مع الكفّار مجلبة للخزي والعار. بالنسبة إليهم، على المسيحيين ألا

يلجأوا إلى التكتيكات الحمائمية المبنية على التعقّل والحكمة، بل عليهم أن يثقوا بالرب الذي لن يدع أبداً شعبه يخسر الأرض التي أتاح له الفوز بها بصورة إعجازية.

وكان من عادة الصقور أن يتحلّقوا حول العائلة المالكة. وضغثاً على إبّالة الفرنجة، كان ملك أورشليم الجديد، الذي خلف أباه أماليك على العرش عام 1174، رجلاً مصاباً بالجذام. كان بالدوين الرابع رجلاً في ريعان الشباب، ذا بسالة فائقة وعزم قاطع، بيد أنه لن يعيش طويلاً. وبسبب مرضه هذا، كان في كثير من الأحيان عاجزاً عن القيام بأعباء الحكم، مما اضطره إلى إسناد السلطة إلى قائم بالوصاية. كما أنه ما كان ليتمكّن من السيطرة على باروناته ممّن يريدون مزيداً من السلطات لأنفسهم، وذلك على غرار بارونات أوروبا الذين كانوا قد بدأوا في حينه يتألبون على ملوكهم. لذلك كان الملك وأسرته بحاجة إلى أصدقاء أوفياء مضموني الولاء، فعمدوا إلى التودد للقادمين الجُدد إلى الأراضي المقدسة بالهدايا ووعود السلطة. وكان على رأس هؤلاء الصقور رينو دو شاتيون [يعرفه العرب باسم «البرنس أرناط»]، الذي قدم إلى الشرق غداة سقوط الرُها عام 1147 وكله نهمٌ إلى الذهب، وتعطش إلى دماء المسلمين. لقد اتخذ زوجة له أرملة ريمون الإنطاكي، صديق إليانور داكيتان، وبذلك بسط سيطرته على إمارة انطاكية، ولمدة عشر سنوات امتهن حرفة سفك الدماء بلا وازع، مما أثار بطبيعة الحال عداء السكّان المحليين للفرنجة. وعلى سبيل المثال لا الحصر، تشاجر رينو عام 1165 مع مانويل، امبراطور بيزنطة، فعمد إلى تعذيب بطريرك انطاكية، بأن طلى جراحه بالعسل وقيّده وتركه في الشمس يوماً كاملاً عُرضةً لهجوم آلاف الحشرات. وقد رضخ البطريرك طبعاً وأعطاه مالاً كافياً من صندوق الكنيسة ليشنّ رينو هجوماً ساحقاً ماحقاً على جزيرة قبرص البيزنطية. وقد عاث فيها سلباً وتخريباً بحيث لم تقم لها قائمة من بعده. فقد ذبح آلاف الرجال والنساء والأطفال، وفي النهاية جمع كل الرهبان والقسيسين الروم، فجدع أنوفهم قبل إرسالهم مشوهين إلى القسطنطينية. لم يكن رينو يحسّ بأدنى قدر من وخز الضمير وهو يُعامل إخوانه في الدين على هذا المنوال. كان بوصفه صليبياً نموذجياً يعتبر الروم الأرثوذكس من المهرطقين الضالّين الذين يستحقّون عقاباً كهذا العقاب. كذلك كان رينو يغير على مناطق المسلمين ويعيث فيها نهباً وتدميراً. ولعلّ هجماته المتكررة، وما كانت تحفل به من ارتكابات وحشية وهمجية، هي التي ساهمت بالتأكيد في إنجاح حملة نورالدين الدعائية لصالح الجهاد. وحدث في إحدى تلك الغارات، وكان ذلك عام 1157، أن وقع رينو في أسر المسلمين شمالي حلب، وبقي سجيناً إلى أن أطلق الصالح سراحه عام 1175. فلا عجب إذن أن يعود إلى أقرانه الصليبيين وهو يغلي حقداً قمطريراً على المسلمين، وليُرابط من فوره على الخط

الأمامي للحرب المقدسة على الإسلام من خلال اقترانه بوريثة مؤاب والكرك والشوبك، الواقعة شرقي نهر الأردن، والتي حاصرها صلاح الدين مرتين في غضون السنوات الأربع الأخيرة كما مرّ معنا.

وثمة صقر آخر هو جيرار دو ريدفور، الذي قدم إلى الشرق عام 1173. خدم جيرار في بادىء الأمر تحت قيادة القائد الحمائمي الكونت ريمون الطرابلسي الذي وعده بتزويجه من أول وريثة متاحة. لكن في السنة التالية، وعندما توافرت فعلاً الوريثة المُناسبة، نكث ريمون بوعده لجيرار، وزوّجها بدلاً منه إلى تاجر ثري من بيزا الذي زانها بالميزان وأعطى ريمون وزنها ذهباً (كان وزن السيدة على ما ذكر زهاء 140 رطلاً انكليزياً). ولم يغفر جيرار لريمون فعلته هذه قط. فغادر طرابلس في نوبة غضب، والتحق بأخوية فرسان الهيكل (الداوية)، فترقّى في مراتبها بسرعة خاطفة إلى أن صار برتبة «مقدّم» عام 1179، وهو منصب حسّاس في المملكة الصليبية. واستمر يضمر الحقد على كل الحمائم من أمثال ريمون، وكان مفعماً بالعنجهية العدوانية نفسها التي كانت تملأ رينو، وهو ما ستُبيّنه بلا أدنى لبس تصرفاته اللاحقة.

وفي عام 1180، انضم إلى الحلقة الملكية صقران جديدان. الأول هو المهاجر الواصل حديثاً غي دو لوزينيان. كان غي هذا رجلاً وسيماً، لكنه عاجز. ومع ذلك، فقد صار له شأن عظيم في مملكة أورشليم حين تزوّج من الأميرة سيبيل. وقد أثار الزواج بحد ذاته فضيحة، لأن سيبيل هذه لم تتورع، في سبيل الحصول على غي، عن النكث بعهدها لمحبّها السابق البارون الحمائمي البالغ الشأن بالدوين ديبلين. كانت الإهانة التي لحقت بهذه الأسرة الارستقراطية الموقّرة خطيرة جداً؛ لكن ما كان يبعث على الخزي أكثر أن هذا الشاب الأحمق صار وريثاً محتملاً للعرش. أما الشخص التالي في الترتيب فكان الطفل بالدوين، ابن سيبيل من زيجة سابقة. وشهدت السنة عينها فضيحة أخرى حين ضمنت أغنيس، الملكة الأم، تعيين هيراكليوس (هرقل)، كبير أساقفة القيصرية، بطريركاً على أورشليم. ويبدو أن حُسنه كان مؤهِّله الوحيد لذاك المنصب. ويُعدّ هو الآخر من كبار الحمائم؛ وقد انتُخب بدلاً من المؤرِّخ وليم، كبير أساقفة صور، الذي كان المنافس الجدّي له. وبعد ذلك بوقت قصير، أنهى وليم الصوري، الرجل الحمائمي الملتزم، تأريخه الطويل للدويلات الصليبية الموسوم بـ «تاريخ الأعمال التي جرت فيما وراء البحار»، بعدما أسقمته حال البلاد، وحال قرفه واشمئزازه دون مواصلته العمل:

> ولقد أدرجنا في الكتب السابقة من تاريخنا هذا، وبقدر ما نستطيع من الأمانة، الأعمال النابهة التي نهض بها الرجال الأماجد الذين كانت مقاليد

السلطة في أيديهم طوال ثمانين عاماً من عمر الزمان في قسمنا هذا من الشرق، لاسيما في أورشليم. أما الآن فيتملّكنا اشمئزاز ما بعده اشمئزاز من حاضرنا؛ وإن الدهشة لتبلغ ذروتها من مطالعة الأمور التي تجري أمام أبصارنا... كما تعوزنا الشجاعة في الاستمرار في إيرادها. ذلك أنه في فعال أمرائنا شيء يراه العاقل جديراً بأن يُضاف إلى مخزون ذكرياتنا، وليس هناك من شيء يرضي القارىء أو تُشرِّف روايته الكاتب. بل إن كل ما نستطيعه هو أن نندب مع النبي [إرميا] أنه قد تلاشت من بيننا «الشريعة من الكاهن، والمشورة من الحكيم، والكلمة من النبي»[15].

لقد تنبأ إرميا بأن خطايا إسرائيل ستتسبب بفقدان الشعب المختار أرضه، وتحققت نبوءته تلك حين سُبي اليهود إلى بابل عام 589ق.م. وظهر كما لو أن الصليبيين، شعب الله المختار الجديد، يواجهون الآن إمكان فقدانهم مملكتهم بسبب من حماقتهم وتعصّبهم وعدم تسامحهم ليس إلاّ.

خلال السنوات الأولى من حُكم الملك المجذوم، تولى ريمون الطرابلسي، زعيم الحمائم، الوصاية على العرش، وعمل جاهداً من أجل المحافظة على السلام. كان ريمون ببشرته الداكنة التي لوحتها الشمس وأنفه المعقوف أقرب إلى الإنسان الشرقي منه إلى الغربي، وكان يتكلّم العربية بطلاقة، ويقرأ النصوص العربية والنصوص الإسلامية، وكان من الطبيعي أن يرى المسلمين بشراً أسوياء لا أعداء الله الممسوخين. كان يريد لبلاده أن تبقى على قيد الوجود، ولم يشأ أن يعرّض أمنها للخطر من خلال جعل مملكة أورشليم الطليعة العدوانية للعالم المسيحي. صحيح أن صلاح الدين لم يكن وقتذاك قوياً بما يكفي لشنّ هجوم شامل على المملكة، إلا أن ريمون، وبرؤية مستقبلية حذرة، اتبع سياسة تقوم على التهدئة. لكن حين استلم بالدوين، الملك المجذوم، صلاحياته الملكية عام 1177، اغتنم صلاح الدين فرصة انتقال السلطة ليُفاجىء المملكة بهجوم مباغت يشنّه عليها. كان قراراً متهوِّراً منه على غير ما عوّدنا، ومُني صلاح الدين بهزيمة قاسية، لكن أصحاب الحماسة من المسلمين ظلوا يتسللون إلى داخل الدويلات الصليبية ويعملون على نهب الأرياف وتخريبها. وقد جاء الهجوم بمثابة شاهد مخيف على قابلية المسيحيين الجديدة للعطب في الشرق الأوسط، إذ إن أية لحظة ضعف داخلي قد تغري المسلمين بالهجوم. فعرض الملك بالدوين عقد هدنة على صلاح الدين، وقبل صلاح الدين العرض بسرور، لأن المحاصيل الزراعية كانت ماحلة في تلك السنة، فضلاً عن أنه لم يكن مستعداً بعد للحرب الشاملة.

لكن حتى ولو لم تكن الهدنة مُلائمة له، ما كان أمام صلاح الدين إلاّ أن يقبل

بالسلام؛ وههنا الفارق الجوهري ما بين المتطرّفين المسيحيين في حملة صليبية، ومتطرّفٍ في الجهاد الإسلامي. جاء في القرآن أن الحرب كريهة جداً، لذلك يجب على المسلمين أن يُبدوا تجاوباً إذا ما عرض عليهم العدو صُلحاً أو طلب التفاوض معهم، بشرط ألا تكون شروط الصلح مضرّة بالإسلام، وعلى ألا يتعدى أمد الصلح عشر سنوات (القرآن 61:8). فبالغاً ما بلغ حرص صلاح الدين على طرد الفرنجة من فلسطين، لم يكن بمقدوره الظهور بمظهر المسلم التقي الذي يخاف الله ويرفض إبرام صلح مقبول من غير أن يضرّ ذلك باستقامته الدينية. ولقد كان صلاح الدين دقيقاً جداً على الدوام من هذه الناحية، ولم ينتهك صلحاً واحداً في حياته.

غير أن صقراً مسيحياً كرينو دو شاتيون كان يشعر أن الصلح لا يأتلف أبداً مع استقامته الدينية. ومن حصونه الواقعة على الضفة الشرقية لنهر الأردن، كان باستطاعة رينو أن يشاهد القوافل الإسلامية الغنية تسلك الطريق التجارية المؤدية إلى مدينة الكفّار مكة؛ ومرآها كان يُشكّل بالنسبة إليه إغواءاً لا يُقاوم. وفي صيف 1181، هاجم رينو إحدى تلك القوافل، التي كانت تضم في عِدادها نفراً من الحجّاج. وهذا الانتهاك الصارخ والمتعمّد لميثاق الصلح أحلّ صلاح الدين من عهده. وما يصدم أكثر من ذلك أن رينو أتبع هجومه على القافلة بمحاولة من جانبه لمهاجمة المدينة (المنوّرة). ولئن هرع فرّوخ شاه، ابن عم صلاح الدين، واعترض بسرعة سبيل رينو وردّه إلى مؤاب، إلاّ أن الحادثة برمتها كانت استفزازاً مقصوداً. فبتهديده المدينة حيث مثوى الرسول محمد، وقبلاً بانتهاكه قُدسية الحجّ، أقدم رينو على المسّ وبشكل لا لبس فيه بسلامة الإسلام. ولسوف يُعاود رينو اعتداءه التدنيسي هذا في مناسبتين أُخريين. وبإمكاننا أن نرى في رينو دو شاتيون تجسيداً بليغاً لمخاطر المتطرفين الدينيين في دولة إسرائيل الحالية، الذين يعتبرون السلام مع العرب خطيئة آثمة، والذين لا ينفكّون يخوضون حرباً مقدسة على الإسلام. وستكون آراؤهم محل دراسة ومناقشة من جانبي في الفصل القادم.

أبى رينو أن يعود عن غِيّه ويقدم اعتذاراً، وحتى الملك المجذوم لم يستطع حمله على إعادة الغنيمة التي سلبها. وعندما رد صلاح الدين باحتجاز سفينة تُقلّ حجاجاً مسيحيين وأخذ 150 حاجّاً رهائن، ظل رينو مصرّاً على رفضه إعادة الغنيمة. ولا يعرف أحدٌ ماذا جرى للرهائن، لعلّهم صاروا عبيداً أرقاء. إن صولات وجولات رينو العدوانية هذه قد أضرّت بالبلاد جمعاء، إذ بدأ المسلمون، وقد تحرروا من التزامات الصُلح، بشنّ سلسلة من الغارات على الأراضي المسيحية. فهوجمت القرى، ونُهبت المحاصيل الزراعية في الجليل، وحوصرت مدينة بيروت، واستولى المسلمون على قلعة حبيس جلدك المسيحية في شرقي

الأردن. وأهم من ذلك كله، أن سمعة صلاح الدين في العالم الإسلامي بلغت يومئذ عنان السماء، نظراً إلى أن رينو قد بيَّن للمسلمين دون أدنى لبس أن المسيحيين هم بالفعل أعداء خطرون للمسلمين وللإسلام. فاكتسبت عقيدة الجهاد المزيد والمزيد من المعتنقين.

وفيما المسلمون يزدادون تلاحماً واتحاداً، وصل المسيحيون في مملكة أورشليم إلى شفير الحرب الأهلية. فقد أوحى للملك بالدوين مستشاروه المتشدّدون بأن ريمون يتآمر على الحكم. وحين سار ريمون، الذي كان تزوج مؤخراً من وريثة طبرية في الجليل، ليضع يده على ممتلكاته الجديدة هناك، منعه بالدوين من دخول أراضي المملكة، وليس إلاّ بعد أن احتجّ البارونات احتجاجات غاضبة أن اقتنع الملك ببراءة ريمون. وبيَّنت الحادثة إلى أي مدى دُفع الملك الشاب، المعتلّ الصحة، باتجاه الحرب من قبل مستشاريه؛ وكان هؤلاء المستشارون أنفسهم قد حثّوه في العام المنصرم على مساندة رينو. ولاحقاً في عام 1181، عندما تدهورت حالة الملك الصحية وبدا جلياً أنه لم يعد قادراً على مزاولة الحكم، عندئذ عيَّن الملك الرجل الضعيف والجاهل غي دو لوزينيان وصياً على المملكة. وغي هذا الذي ما كُنتَ تجد فكرةً مستقلة واحدة في رأسه، لم يكن يملك أياً من صفات الحسم التي لا غنى عنها في وضع محفوف بالمخاطر كهذا.

كانت هذه النزاعات والمشاحنات الداخلية خطرة للغاية، لاسيما وأنها كانت ناشبة فيما صلاح الدين يستكمل بناء امبراطوريته الموحدة. وكان التعقّل السليم يقتضي ليس فقط تسوية هذا النزاع الأهلي بأسرع ما يُمكن، بل ومن الفرنجة أن يتواروا قليلاً عن مسرح المنطقة إلى أن يضعوا أمورهم الداخلية في نصابها. بيد أن مثل هذا التفكير العاقل كان في عداد المحرمات بنظر الصقور، الذين يعتقدون أن على المسيحيين أن يضربوا الحيطة والحذر عرُض الحائط كدليل قاطع على إيمانهم بالله. وفي تلك السنة الكارثية بكل المقاييس، 1181، أقدم رينو على ارتكاب أكثر اعتداءاته على الإسلام استفزازاً للمشاعر؛ وكان اعتداءاً يختلف في نوعه من أي شيء حاوله صليبي من قبل، وكانت له ذيوله الوخيمة جداً على المملكة ككل. فلم يكن مخطط رينو ينحصر في الهجوم على «المدينة» المقدسة فحسب، بل ومهاجمة مكة نفسها، أقدس مدينة في العالم الإسلامي: كان يعتزم سحب النبي، «راعي الإبل اللعين» من قبره، ومن ثم الزحف على مكة وتسوية الكعبة بالأرض. اتسم المخطط المذكور بتمييز وتبسيط لافتين للنظر. فقد بنى رينو أسطولاً من المراكب القابلة للطيّ، وأجرى تجارب عليها في البحر الميت، ثم فكّكها ثانيةً ونقلها مسافة 130 ميلاً عبر صحراء النقب إلى ميناء أيلة (إيلات الحالية) على خليج العقبة. ثم انطلق قراصنة رينو في البحر الاحمر، ينهبون ويخرّبون مرافىء الجزيرة العربية، إلى أن بلغوا ثغر رابغ غير

البعيد عن مكة. وقد انتشر الذّعر في المدينة المقدسة، إذ لم يحدث أن هدّد أحدٌ منذ قرون بهتك حُرمة تلك المدينة. وهكذا صار رينو، أو «البرنس أرناط» كما كان يُعرف بين العرب، عدو العالم الإسلامي بأسره؛ ولعلّ هذا ما كان يتمناه هو شخصياً.

ومن حُسن الحظ أن سيف الدين العادل، أخا صلاح الدين، حضر على عجل من مصر للنجدة، فسحق الأسطول المسيحي، وساق الأسرى إلى المدينة وهم مقيّدون إلى ظهور الأبعرة. قُطعت رؤوس القراصنة، لكن رينو الذي كان قد رجع إلى مؤاب، نجا من هذا المصير، ولسوف يمتد به العمر لإلحاق مزيد من الأذى بالسلام في الشرق الأوسط. وحين بلغت صلاح الدين أخبار الهجوم، أقسم أن يقتل رينو بيديه هو. ولا يُستغرب أن يكون هذا الاستفزاز المتعمّد قد عزّز كثيراً من مكانة صلاح الدين. وبات الجهاد الذي يقوده ضرورة حتمية في أعين الكثيرين، بعد أن كشف المسيحيون النقاب عن وجوههم وبانت حقيقتهم عاريةً. وما من مُسلمٍ يُمكنه أن يتجاهل عُدواناً مدبّراً على مكة. قد لا يكون هو نفسه راغباً في القتال، لكن الجميع مستعدّون لتقديم المساندة النظرية على الأقل للحرب المقدسة دفاعاً عن النفس في وجه الفرنجة. وكما مرّ معنا، أصبح صلاح الدين، في عام 1183، سيد حلب وأقوى حاكمٍ في الشرق الأوسط. وبات في مقدوره الآن أن يشرع في تحرير فلسطين. وفي شهر أيلول/سبتمبر 1183، اجتاز جيشه نهر الأردن، واجتاح منطقة الجليل. وفي الحال، عبأ غي المملكة وعسكر بجيشه قبالة صلاح الدين عند «برك جلياث». وقد حضّ الصقور من أمثال رينو دو شاتيون غي على المبادرة إلى الهجوم، لكن بالدوين ديبلين وأخاه باليان أمراه بالتزام السكينة وعدم الحركة، إذ من الخطورة القاتلة بمكان مهاجمة جيش صلاح الدين المتفوّق عليهم عدداً. غير أن السلطان لن يستطيع الإبقاء على جيشه متراصاً متماسكاً أمداً طويلاً على أرض معادية، إذ من المفروض أن يعود الجنود إلى ديارهم لأعمال الحصاد. وقد اتضح أنهما كانا على صواب. ولمّا حاول صلاح الدين أن يستدرج المسيحيين إلى المعركة، بقي هؤلاء مسمّرين في أماكنهم. وفي النهاية، اُضطُر صلاح الدين إلى التراجع.

على أن هذا الانتصار لم يفد غي بشيء على الإطلاق: فعدا عن أنه تشاجر مع الصقور، وازدُري من قبل الجنود العاديين بسبب وقفته الخانعة أمام الإسلام، فقد أعفاه الملك من الوصاية على المملكة، وأعاد تعيين ريمون في منصبه السابق. وهكذا بدأ نجم الحمائم في صعود مرة أخرى، وأوصى بالدوين بأن يولّى ريمون الوصاية بعد وفاته الوشيكة، وإذا ما توفي ابن شقيقه الصغير، بالدوين الخامس، قبل بلوغه سن العاشرة، فينبغي أن يُترك أمر البتّ بخلافته إلى البابا وامبراطور الامبراطورية الرومانية المقدسة وملكي فرنسا وانكلترا مجتمعين. كذلك أقدم بالدوين على محاولة جريئة للمّ شمل الأطراف

الملكية والبارونية. ففي عام 1180، اتُّفق على تزويج أخت الملك غير الشقيقة، إيزابيلا، وكانت في الوقت نفسه ربيبة باليان ديبلين [يعرفه العرب باسم باليان بن بيرزان]، إلى الشاب همفري دو تورون [يُعرف عند العرب باسم الهنفري]، ربيب رينو دو شاتيون. كانت إيزابيلا قد ناهزت الحادية عشرة آنئذ وباتت مهيأة للزواج، وكان من شأن هذا القران أن يرمز بقوة إلى وحدة الحمائم والصقور.

والحقيقة أن قران همفري وإيزابيلا أفسده الجهاد. فقد أصرّ رينو على إقامة مراسمه في قصره بالكرك الواقع في شرقي الأردن. وخلال الاحتفالات، سمع المدعوون إلى حفل الزفاف أن صلاح الدين يقترب منهم بجيشه. وكانت قلاع رينو أهدافاً قديمة لصلاح الدين، الذي نصب ثمانية مجانيق أخذت تقصف الأسوار بكتل ضخمة من الصخور. وقصة الزواج الاميري في الكرك تُرينا أشياء مختلفة جداً عما يُمكن أن يحدث بين المسلمين والمسيحيين، لأن الجانبين تصرفا في ذلك الوضع بلباقة وخيال واسع. فلئن كانت الصخور المتساقطة ترجّ أسوار القلعة الجبّارة، إلاّ أن الاحتفالات استمرت كأن شيئاً لم يكن، لا بل أرسل الفرنجة من باب المجاملة بعض الأطعمة الخاصة بحفل الزفاف إلى صلاح الدين، التي لفتته إلى أن حفل قران يُقام في الداخل، فأوعز إلى رجاله بألا يهاجموا ذلك الجناح من القلعة الذي يمضي فيها العروسان الشابان ليلتهما. ولم يتمكن صلاح الدين في النهاية من أن يُحرز أي اختراق للقلعة المحصّنة تحصيناً قوياً، فما كان منه إلا أن تراجع عنها. أما بالدوين الرابع، الذي تعذّر عليه حضور الاحتفال لسوء حالته الصحية، فقد هرع بقواته للذود عن القلعة، فدخلها على حمّالة دخول الفاتحين. لكن المبادرة الكبرى التي تمت في الكرك آلت إلى عكس ما كان يُرجى منها. فهي لم توحِّد كلمة المدعوين إلى العُرس، الذين غادروا القلعة منقسمين على أنفسهم شأنهم دائماً. وقد كشف القران عن مدى قابلية الدولة المسيحية للعطب. فالمسلمون الآن عاقدون العزم على تدمير مملكة أورشليم، وسيتعيَّن على الفرنجة أن يكونوا على أهبة الاستعداد دوماً للقتال. إذ لا يُمكنهم أبداً الركون إلى الاسترخاء التام في احتفالات بهيجة، والعدو يقف لهم بالمرصاد على الباب. كذلك بيّنت الحادثة أن المسلمين والمسيحيين يتشاطرون، في واقع الأمر، العديد من قيم اللياقة ذاتها، ويُمكنهم أن يستجيبوا لبادرات ولفتات بعضهم بعضاً بشكل ممتاز على هذا الصعيد. المحزن في الأمر أن ما كان يُباعد بينهم هو التعصب الديني.

وأخيراً، وبعد لأي توفي الملك بالدوين الرابع بداء الجذام في آذار/مارس 1185، ودخلت وصيته حيّز التنفيذ. فخَلَفه على العرش بالدوين الخامس، الصبي الذي لا يتجاوز السابعة من عمره، وتولّى ريمون الوصاية عليه. وفي مجلس حربٍ سأل البارونات عما

ينبغي لهم فعله. أما والبلاد ليست في حالة حرب، فقد وافق البارونات على أن يعرض ريمون الصلح على صلاح الدين. واتفق على أن يدوم الصلح أربع سنوات، ستحاول الدولة الصليبية في غضونها أن تنشّط التجارة من جديد، وقبل كل شيء أن تقنع الغرب بإرسال حملة صليبية لمساعدتها. لكن الصلح لم يدم طويلاً. ففي شهر آب/اغسطس 1186، توفي الملك بالدوين الخامس في عكا، وحضر وفاته ريمون ومعه جوسلين القهرمان(*). وقد نصح هذا الأخير ريمون بأن يعود إلى طبرية ويستدعي البارونات لعقد جمعية تتدارس موضوع تنفيذ وصية بالدوين الرابع التي تمنحه حق الوراثة والخلافة، على أن يتولى هو شخصياً نقل الجثمان الصغير إلى القُدس لدفنه هناك.

لكن تبيّن أن جوسلين كان مطّلعاً على مؤامرة حيكت في القصر. ففيما كان ريمون في طبرية، حدث انقلاب في القدس. إذ قام البطريرك هيراكليوس بتتويج غي وسيبيل في كنيسة القيامة، ملكاً وملكة على أورشليم، وحضر مراسم التتويج جيرار دو ريدفور. في البداية، حاول البارونات تنظيم انقلاب مضاد بتقديم همفري دو تورون وإيزابيلا كمُطالبين بالعرش، لكن همفري أنهار في اللحظة الأخيرة، وهرع إلى غي طالباً الصفح والغفران. وأدرك البارونات أن كل شيء قد انتهى، فاستسلموا جميعاً فيما عدا بالدوين ديبلين الذي غادر البلاد اشمئزازاً، وريمون الطرابلسي الذي انسحب إلى أراضيه في الجليل. عند هذه المرحلة، عاد رينو دو شاتيون ونقض معاهدة الصلح مجدداً. لقد كان طوال السنوات الثلاث الاخيرة تحت السيطرة بفضل ريمون؛ أما وقد أصبح غي الآن ملكاً، فقد أُفلتت طاقاته (العدوانية) من عقالها مرة أخرى. فلم تمضِ بضعة أسابيع على الانقلاب، حتى هاجم رينو قافلة أخرى للتجّار والحجيج كانت في طريقها إلى مكة. فذبح جميع الرجال المسلمين، وساق البقية إلى الأسر في حصنه المنيع (الكرك)، وكانت شقيقة صلاح الدين من بين الأسرى. وعندما تجرأ أحد الأسرى على تذكير رينو بالهُدنة، قال له في هزء وتهكّم: «ليأتِ محمدكم إذن لفكّ إساركم!»[16]. وعاد سير الأحداث ليكرر نفسه على ذات المنوال. فاشترط صلاح الدين أن يُرجع رينو الغنائم ويفرج عن المحتجزين كي يحترم هو الهدنة. لكن رينو رفض بطبيعة الحال، وأقسم صلاح الدين أن يقتل «أرناط» بيديه.

دعا صلاح الدين عندئذ إلى استنفار عام لمجاهدة الفرنجة، أعداء الإسلام. وتقاطر ألوف الخيّالة والرجّالة على دمشق من جميع أرجاء الامبراطورية. وبدت المدينة وكأنها غارقة في بحر من الخوذات اللامعة والبيارق المتماوجة، تحفّ بها أعدادٌ لا حصر لها من

(*) The Seneschal: لقب يُطلق عادةً على وكيل الأمير الإقطاعي. ومن ألقابه أيضاً: الخولي أو الشوباصي(م).

الخيم المصنوعة من وبر الجمال يتقي بها العساكر حرّ الهاجرة. ولأول مرة منذ قرون، تتمّ تعبئة الإسلام في حربٍ مقدسة شاملة وناجحة على هذا النحو. لكن لم يبدُ أن المسيحيين كانوا يقدّرون الخطر الذي يترصّدهم حق قدره، إن واصلوا منازعاتهم الشخصية التي لا تنتهي. استشفّ ريمون أن نهاية المملكة آتية لا ريب فيها؛ وكي ينقذ ما يمكن إنقاذه منها، ابرم معاهدة سرّية مع صلاح الدين، تعهّد بموجبها الأخير ألا يهاجم طرابلس والجليل. كان ذلك عملاً غادراً، ناهيك عن أنه أضرّ إضراراً خطيراً بالمقاومة المسيحية، إذ جُرّد غي الآن من كل قوات ريمون. هنا تصرف الصقور جرياً على عادتهم المولعة بالقتال، فتحركوا بمعية غي لمهاجمة ريمون في طبرية. فأسرع باليان ديبلين يشرح لغي الحقيقة الجليّة، وهي أنه إذا ما هاجم ريمون بقواته المنقوصة، عندها سيبادر صلاح الدين إلى التصدي له بجيشه العرمرم كون ريمون حليفه، ولا يُستبعد في هذه الحال أن يفني جيشه عن آخره. ومال غي إلى الموافقة على رأي شخص آخر يتحدث إليه بنبرة حازمة، وأوعز بإلغاء الهجوم.

تشجّع باليان بهذا النجاح الذي أحرزه، فقرّر أن يحاول إجراء مصالحة بين ريمون وغي، كي يتسنى للمسيحيين أن يواجهوا صلاح الدين بجبهة واحدة متراصّة. كانت انطاكية قد عقدت هدنة مع صلاح الدين لتنأى بنفسها عن حماقات مملكة أورشليم الخطرة. كان غي قد خسر أفضل فرسانه بشخص بالدوين ديبلين، وإذا ما خسر ريمون أيضاً، يكون أمره قد انتهى. لذا وافق غي على الصُلح، وفي 29 نيسان/ابريل 1187، توجّه وفد المصالحة، وعلى رأسه كبار قادة فرسان الداوية والاسبتارية، قاصداً طبرية، على أن يجتمع بباليان لاحقاً في قلعة الفولة، الواقعة في سهل اسدرائيلون في الجليل.

وفي 30 نيسان/ابريل، أرسل الأفضل، ابن صلاح الدين، من يسأل ريمون: هل يسمح للمسلمين بأن يرسلوا مفررة استطلاع (كشّافة) عبر منطقة الجليل؟ لم يستطع ريمون أن يرفض هذا الطلب المحرج من حليفه الجديد، وسمح للمسلمين بدخول أراضيه، شريطة الا يمسّوا بأذى أية بلدة أو دسكرة، وأن يعودوا من حيث أتوا قبل حلول المساء. فوافق الأفضل على طلبه في الحال، فأمر ريمون كل سكان الجليل بملازمة منازلهم في اليوم التالي. وفي الأول من أيار/مايو، شاهد جيشاً من سبعة آلاف فارس يمرون تحت أسوار قلعته في طبرية، متجهين صوب الجليل. وشاهدهم مرة ثانية عند المساء وهم في طريق العودة حسب الاتفاق، مغادرين أراضيه قبل مغيب الشمس، إنما كان على سنان رمح كل خيّال من مفرزة الطليعة رأس فارس من الداوية!

وصلت أوامر ريمون إلى قلعة الفولة مساء يوم 30 نيسان/ابريل حين كان وفد غي ينتظر وصول باليان ديبلين للاجتماع به. ولمّا سمع جيرار دو ريدفور «الخائن» ريمون

يوعز إليهم بالاختباء من المسلمين، كان ذلك أكثر مما يحتمله قلبه «الصقري». فبعث يستدعي جميع فرسان الداوية في الجوار إلى قلعة الفولة. فحضر في الوقت المناسب جيمس مايلي، مقدّم الداوية، على رأس ثلة من تسعين فارساً، وانضم إليهم في صبيحة اليوم التالي أربعون فارساً علمانياً قدموا من الناصرة. وخرجت القوة الصغيرة من المسيحيين تريد اللحاق بفرسان المسلمين، لكن حين شاهدوا جمعهم الضخم يسقي خيله عند «عيون الأقحوانة» على مقربة من الناصرة، أراد جيمس مايلي ومقدم الاسبتارية، وبصورة تنمّ عن وعي وإدراك سليمين، أن يعودوا أدراجهم. فأبدى جيرار امتعاضه منهما، وسخر من «الإسبتاري» على نحو مهين، ناعتاً إياه بالجبان. ثم التفت إلى جيمس وقال له متهكّماً: «يبدو أن شعرك الأشقر عزيزٌ عليك جداً حتى إنك لا تريد أن تفقده»[17]. وأقسم فرسان الداوية يمين الطاعة التامة لمقدّمهم، وردّ جيمس: «أنا من سيموت في المعركة ميتة الشجاع، وأنت من سيفرّ فرار الخائن»[18]. وبروح رولان في كمين رونكسڤال، قاد جيرار القوة المسيحية في هجوم انتحاري على الجيش المسلم. وكانت مذبحة بحق وحقيق. فقد ذُبح جميع أفراد الداوية والفرسان العلمانيين، ما عدا ثلاثة فقط. ومن بين هؤلاء الثلاثة الناجين، كان جيرار دو ريدفور.

نزلت كارثة «عيون الأقحوانة» نزول الصاعقة على المملكة بأسرها. وثارت جلبة عالية لا مندوحة عنها ضد ريمون الطرابلسي، الذي اتُّهم باعتناق الإسلام. والحقيقة أن الكارثة صدمت ريمون نفسه في الصميم، فوافق على فك عُرى تحالفه مع صلاح الدين، ووضع جنوده رهن إشارة الملك، وشرع الفرنجة يُعبّئون قواتهم لمواجهة التهديد الإسلامي. فاحتشد جيش مملكة أورشليم بقضّه وقضيضه في عكا، ثم ساروا من عكا إلى صفورية، «وهم يقدّمون رجلاً ويؤخّرون أخرى» على حد وصف ابن الأثير. ولم يكن المسلمون أنفسهم مقتنعين تماماً بصواب فكرة الدخول في معركة ضارية مع الفرنجة، وأشار بعض أمراء الجيش على صلاح الدين بإنهاك العدو عن طريق مناوشته مناوشة متواصلة بدلاً من ذلك. فيما ذهب آخرون إلى القول إن المسلمين بدأوا يفقدون صبرهم ويتساءلون: متى سنخوض هذا الجهاد الذي كثر الحديث عنه؟ وكان صلاح الدين نفسه قد خَلُص إلى أنه من غير الجائز تفويت هذه الفرصة من غير أن «نسدد ضربة هائلة في سبيل الجهاد»[19]. أما بالنسبة للمعركة، فينبغي أن تقع قبل حلول فصل الخريف، الذي يؤذن بنهاية موسم القتال، حتى يتسنى للجنود أن يعودوا إلى ديارهم من أجل الحصاد. ولكن الفرنجة محاربون يتحلّون بأقصى درجات الحذر، كما اكتشف ذلك عام 1183؛ فهل سيُمكن استدراجهم إلى المعركة هذه المرة؟

وقرّر أن ينصب لهم شَرَكاً، وهو يسأل الله أن يقعوا فيه. فعبر بجيشه نهر الأردن إلى الجليل في الأول من تموز/يوليو، وجعل نصفه يُعسكر على مقربة دانية من البحيرة(*)، وبالنصف الباقي هاجم مدينة طبرية التي احتلّها بعد ساعة واحدة من القتال. يومذاك كان ريمون وأبناؤه في صفورية مع الجنود، فلجأ أهالي المدينة ومعهم الكونتيسة إلى حصن المدينة، ومن هناك أرسلت تُخبر زوجها بما حصل لهم.

وعلى بعد 20 ميلاً من صفورية، انخرط الفرنجة في جدل عنيف حول ما يجب فعله، وكلٌّ من معسكري الحمائم والصقور يحاول استمالة غي إليه، وكان في أشد حالات الاضطراب كعادته. وكان رأي ريمون هو أن يلازموا أماكنهم لا يبرحونها. فقد أدرك مرامي خطة صلاح الدين. وبالرغم من أن طبرية مدينة تخصّه شخصياً، فهو مستعد لتركها تذهب منه في الوقت الحاضر. ثم إنه يعلم جيداً أنه لن يحصل أي مكروه لزوجته وأهالي المدينة؛ فكل ما سيحصل لهم أنهم سيأخذونهم إلى دمشق، وهناك يُمكن دفع فديتهم وفك أسرهم بسهولة. كان ريمون يرى أنه إذا ما تسمّر المسيحيون في أماكنهم لا يبرحونها، فمعنى ذلك أن يعود صلاح الدين أدراجه خاوي الوفاض مرة أخرى، تماماً كما حدث عام 1183، وعندئذ يُعاود المسيحيون الاستيلاء على طبرية بأهون سبيل. فخيرٌ لهم في الوقت الحاضر أن يخسروا مدينة واحدة من أن يضيعوا جيشاً بأسره ومملكة برمّتها[20]. ومن الطبيعي أن تثير سياسة ريمون هذه اشمئزاز صقورٍ جامحة من أمثال رينو دو شاتيون. فأتهم هذا الأخير ريمون بمحاباة المسلمين، ودحض مقولته بشأن الحجم الهائل لجيش صلاح الدين بقوله: «إن نار جهنم لا يضرّها كثرة الحطب»[21]، وحثّ الملك على الضرب بهذه السياسات الحذرة والمخوفة عرض الحائط، والنزول بجُماع جيشه غير هيّاب على أعداء الله.

وجد غي نفسه في ورطة حقيقية. لقد دفع الثمن غالياً حين اتبع نصيحة ريمون عام 1183، وهو مُلزم كعاهل إقطاعي أن يهرع إلى نجدة مُقْطَعيه في طبرية. لكنه بعد مجزرة «عيون الأقحوانة»، كان أقل نزوعاً إلى الأخذ بنزعة رينو الحربية الانتحارية؛ وفي النهاية، قرّر المجلس الحربي الانحياز إلى جانب ريمون. ومما يؤسف له أن غي اعتاد أن يرضخ لآخر متحدث يخاطبه بنبرة صارمة. وهكذا في ساعة متأخرة من الليل، انسلّ جيرار دو ريدفور، بطل «الأقحوانة»، إلى خيمة غي خلسةً، حيث قرّعه بعنف على إنصاته للخائن ريمون:

هذه هي المهمة الأولى التي وقعت على كاهلك منذ أن تُوِّجت ملكاً. ولتعلم

(*) بُحيرة طبرية أو «بحر الجليل» كما تُسمى أحياناً. (م)

جيداً أن فرسان الداوية سوف يحملون عباءاتهم البيض ويبيعونها ويرهنونها خشية ألا يتم الثأر للإهانة التي ألحقها السراسنة بي وبهم أجمعين. اذهب وأعلنها بين الجنود أجمعين، أن على الجميع أن يحملوا السلاح، وعلى كل رجل الالتحاق بسريته وأتباع راية الصليب المقدس[22].

وكالعادة، نفَّذ غي ما طُلب منه. فقد أوعز بجمع الجيش وسار به نحو طبرية. ولم يصدّق صلاح الدين حظّه وهو يُشاهد الفرنجة يدخلون بصفوف منتظمة الفخ الذي نصبه لهم. فالعنجهية الدينية المتطرفة التي لا تلقي بالاً إلى التعقّل الطبيعي والحسّ السليم العسكري والسياسي، قد دفعت الجيش المسيحي برمّته إلى معركةٍ من غير المرجّح أبداً أن يربحها. وقد تغلّبت العصبية العمياء لأقلية ساخطة على سياسة البارونات العلمانية المعقولة والأميل إلى المسالمة. ووُضعت مملكة أورشليم تحت رحمة عدو عاقد العزم على استئصال شأفتها.

شقّ الجيش المسيحي طريقه ببطء ومشقة عبر روابي الجليل، في حر الصيف القائظ وهو مُثقل بعبء دروعه وعتاده. والرحلة التي لا تأخذ عادةً بضع ساعات، استغرقت النهار بطوله. وكان صلاح الدين قد أرسل قنّاصته ليتعقّبوا حرس المؤخرة ويلتقطوا أي تائهين. كما كان قد قطع إمدادات المياه المعروفة، وجفّف العديد من الآبار والينابيع، بحيث كاد العساكر يُصابون بالجنون من شدّة العطش. وأخيراً بلغوا «بحر الجليل»، وهم في حالة يُرثى لها من الإعياء والإنهاك ليجدوا أن معسكر صلاح الدين يحول دونهم والوصول إلى الماء. وقد ترجّى بعض البارونات الملك أن يدعهم يشقّون طريقهم بالقتال إلى ضفة البحيرة، لكن غي كان شديد التأثر بمحنة جنوده وبتوسُلات فرسان الداوية أن ينصبوا الخيام ويقضوا الليل حيث هم. فعسكروا على المنحدرات القريبة من تلة تُدعى «قرون حطين»، حيث قام المسيح، بحسب الروايات المأثورة، يُبشّر بديانته المُسالمة في «عظة الجبل»(*). كان في ظن البارونات أن ثمة بئر ماء في موقع المخيم، لكنهم وجدوه جافّاً لدى وصولهم؛ فصرخ ريمون الطرابلسي بأعلى صوته: «يا إلهي! انتهت الحرب، وهلك القوم والمملكة إلى زوال!»[23].

وما زاد في تعاسة المسيحيين وشقائهم، ومعظمهم أُصيب بالتجفاف إلى حد الخطر، أن المسلمين أشعلوا حرائق كبيرة أخذت تُرسل دخانها الخانق باتجاههم. وما هو أفظع بعد من الحرائق، صيحات التكبير والتهليل الآتية من معسكر صلاح الدين. هناك رأى

(*) المقصود به: «جبل طابور» القريب، المكان الذي ظهر فيه المسيح لتلامذته وحيث سمعوا صوت السيد من وراء السُحب وسيطر عليهم الخوف الشديد يومها. (م).

المسلمون، الذين يشعرون بالانتعاش والراحة، النصر وقد صار على حين غرّة رهن قبضتهم، في قلبٍ للأقدار غير متوقع أبداً. وكما هو منتظر في حالة كهذه، اكتسحت الموقف هبة جديدة من الحميّة الدينية. وفي الثالث من تموز/يوليو من ذلك العام، صادف ليلة 27/26 رمضان، أقدس ليلة عند المسلمين، الليلة التي نزلت فيها أولى آيات القرآن على محمد من ربه. وكما جاء وصفها في القرآن،

﴿ليلة القدر خير من ألف شهر. تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم من كل أمرٍ. سلامٌ هي حتى مطلع الفجر﴾

(القرآن 97:3-5).

كان رجال جيش صلاح الدين، فيما هم يترقبون بلهفة طلوع الفجر، كمن ينتظر صدور حكم إلهي. وقد رأى عماد الدين الأصفهاني، أمين سر صلاح الدين ومستشاره، ليلة القدر تلك السنة كأنها الفاصل بين الحق والباطل، بين الخير والشرّ:

وفَصَل الليلُ ما بين الجانبين، وسدّ الفرسان كلا السبيلين. أمضى الإسلام الليلة وجهاً لوجه مع الكفر، والتوحيد في نزال مع التثليث؛ سبيل الحق ينظر من علٍ إلى الباطل، والإيمان يُقارع الشرك. في تلك الأثناء كانت منازل عدة في الجنة تهنىء نفسها. مالكٌ [خازن جهنم] يقف مترقباً، ورضوان [حامل مفتاح الجنة] يهلّل مبتهجاً[24].

لقد عزّز النصر الداني من القناعة بصحّة الجهاد وعدالته، كما هي الحال دوماً في الحرب المقدسة. وبصورة تلقائية، فسّر المسلمون توافق التواريخ بأنه مشيئة ربّانية، تماماً مثلما سبق ورأى المسيحيون في تاريخ فتحهم القدس عام 1099 دلالة إلهية. فهذا الجهاد ليس حرب فتوحات عادية بالنسبة لجند الله التابعين لصلاح الدين، بل هو معركة كونيّة وعمل من أعمال التاريخ الخلاصي.

بيد أن صلاح الدين واصل التخطيط لمعركته على نحو عملي وبمنتهى الدّقة والحذر؛ إذ لم يكن أبداً في وارد التخلي عن السياسة الحكيمة لصالح الحماسة المقدسة. وفيما جنوده يهللون ويسبِّحون، كان هو عاكفاً على نشرهم حول مواقع المسيحيين إلى أن أغلق الطوق عليهم تماماً.. ووفقاً لقول أحد الإخباريين، ما كان لقطٍ حتى أن يفلت من تلك الشبكة. وإذ أنهى الفجر ببزوغه سلام ليلة القدر، بدأ للتو هجوم المسلمين. لم يكن الرجّالة المسيحيون يفكّرون في شيء غير الماء، وقد اندفعوا نازلين التلّة نحو «بحر الجليل» الذي كانت مياهه تتلألأ لهم بومضات مغرية. فرُدُّوا على أعقابهم إلى أعلى التلّة وهم ما بين قتيل وأسير؛ والمئات منهم ارتموا على الأرض جرحى بأفواه مسودّة ومنتفخة. بيد أن الخيّالة

استبسلوا في القتال. وقاد ريمون الطرابلسي هجوماً نجح في اختراق خط المسلمين، لكن المسلمين سرعان ما أعادوا وصل الخط خلفهم فاستحال عليهم الانضمام ثانيةً إلى رفاقهم. وقد تمكن ريمون من الهرب من أرض المعركة، غير أنه مات كمداً وحسرةً بعد ذلك بوقت قصير. كذلك قاتل باليان ديبلين قتالاً شرساً للخروج من الطوق، وكان من بين أواخر الصليبيين الذين أمكنهم النجاة بجلدهم. وتابع الخيّالة الكرّ على العدو، إلى أن شاهد صلاح الدين وابنه الأفضل الخيمة الملكية حيث التجأ الملك، تسقط فوق تلّة «قرون حطين»، فعرف صلاح الدين في تلك اللحظة أن حلمه أضحى حقيقة واقعة. ويتذكّر الأفضل تلك اللحظة قائلاً: «فنزل أبي وسجد شكراً لله تعالى، فبكى من فرحه»[25]. لقد مُني الجيش المسيحي بهزيمة نكراء، ومعها ضاعت مملكة أورشليم.

وبعد انجلاء غبار المعركة، أُقتيد اثنان من كبار الأسرى وهما الملك غي ورينو دو شاتيون، إلى صلاح الدين في خيمته. وكان الاثنان أشبه بالأموات من شدة الإعياء، ويأتيان بحركات يائسة من فرط العطش. قدّم صلاح الدين دورقاً من الماء المثلوج بثلجٍ من جبل حرمون (جبل الشيخ) إلى غي، فشرب ثم مرّر الدورق إلى رينو ليشرب بدوره. ومن عادة العرب أن المضيف لا يقتل الرجل الذي قدّم له الطعام والشراب، لذلك حين رأى صلاح الدين رينو يعبّ الماء قال للملك، وعلى محياه ابتسامة رهيبة: «لم تطلب إذني قبل أن تعطيه ليشرب، وهذا لا يُجبرني على إنالته الأمان»[26]. هنا استلّ صلاح الدين سيفه وضرب به عنق رينو، ثم ركل جسده بالأقدام حتى وصل إلى قدمي غي الذي راح يرتجف فزعاً. ولما أبصره صلاح الدين على تلك الحال، قال له مُطَمْئِناً إنّ الملك لا يقتل ملكاً. وشرح له في دماثةٍ أن رينو لم يُقتل إلاّ لإساءاته الكبرى وخيانته العهود. ثم اقتيد غي إلى دمشق حيث بقي مدة من الزمن ثم أُطلق سراحه. ولعلّ هذه القصة توضّح على أكمل وجه موقف صلاح الدين الجديد كل الجدّة في حوليات الحرب المقدسة. فهو لم يشأ أن يقضي على كل المسيحيين دونما تمييز على النسق اليشوعي. وقد يكون طيباً وشفيقاً مع أفراد مسيحيين من طراز غي إلى حد الغلط. إذ ليس من الحكمة في شيء أن تُطلق سراح ملك شعبٍ تغلّبت عليه لتوّك. هذا ولسوف يدفع صلاح الدين غالياً ثمن هذا الضرب من الرأفة الذي أبداه. أما رينو الذي أزمع على مهاجمة مكة، فما كان له أن يتوقع منه ذرةً من الرحمة. وبعد بضعة أيام، أمر صلاح الدين بإحضار جميع الأسرى ممّن ينتمون إلى الأخويات العسكرية إلى مجلسه. وهناك جرت تصفيتهم بدمٍ بارد. فقد ترجّاه المتصوفة في جيشه أن يمنح كل واحد منهم شرف قتل أسير حرب، وجلس صلاح الدين يتابع عمليات الإعدام وابتسامة زهو بادية على وجهه. لقد حكم عن صواب بأن هؤلاء كانوا الأشد تحمساً للحرب على

الإسلام من بين سائر المسيحيين في الأراضي المقدسة. وكتب عماد الدين (الأصفهاني)، الذي كان حاضراً المجزرة، يقول في تاريخه لصلاح الدين: «رأيتُ في ذلك اليوم كيف قَتَلَ الكُفْرَ ليهب الحياة للإسلام، وكيف هدم الشِرْك ليبني التوحيد»[27]. فكانت المجزرة، إذن، عملاً دينياً من أعمال الخلاص.

على أن القرآن نصّ صراحةً على عدم جواز الإساءة إلى أسرى الحرب بأية صورة من الصور؛ وأنه حالما تضع الحرب أوزارها، يجب إما الإفراج عنهم لقاء فدية أو من باب المنّة، على نحو ما فعل صلاح الدين عندما أفرج عن غي (القرآن، 4:47)(*). أما الأسرى الذين لم يُفتدوا، فيُوزّعون على من شارك في القتال، ويُسمح لهم بكسب ما يكفي من المال ليدفعوا الفدية بأنفسهم. ويجوز لمُعْتَقِلِيهم أن يُقدِّموا إليهم المساعدة من مالهم الخاص (القرآن، 34:24)(**)، ذلك أن افتداء الأسير عملٌ محمود (القرآن، 178:2)(***). أما الحديث (النبوي) فيضع شروطاً أكثر تشدّداً. وقد دعا محمد المسلمين إلى معاملة الأسرى كما يعاملون أفراد عائلتهم: عليكم «أن تطعموهم مما تأكلون، وتلبسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فاعينوهم»[28]. وهكذا أصبح سوء المعاملة بمثابة فدية للأسير؛ فإذا ما عُومل أسيرٌ بقسوة، فمن الواجب عندئذ تركه حُراً. وقد عُرف عن المسلمين التزامهم، على وجه العموم، بهذه الأعراف. لذلك، شكَّلت مجزرة صلاح الدين انتهاكاً صارخاً لهذا العُرف الإنساني الرحيم، وسجّلت مستوى جديداً من التصلّب في الجهاد. إن القرآن يجيز أن يكون القِصَاصُ متناسباً مع الأذى الواقع(****). وقد يُنظر إلى المجزرة المذكورة على أنها ردٌّ على جميع المجازر الوحشية التي ارتكبها المسيحيون بحق المسلمين. لكن القرآن يستطرد رأساً ليوصي بالعفو: **﴿ولئن صبرتم لهو خيرٌ للصابرين﴾** (القرآن، 126:16). بيد أن القرآن يُشدِّد كذلك على أهمية الصمود والتصميم في الحرب. وأحد السُبُل للحدّ من أهوال الحرب وفظائعها هو إنهاء القتال بأسرع ما يُمكن. ولهذه الغاية، يجب على المسلمين أن يتخذوا خطوات حازمة لضمان توقف الأعمال

(*) **﴿حتى إن اثخنتموهم فشدّوا الوثاق فإما مَنّاً بعدُ وإما فِداءً حتى تضع الحرب أوزارها﴾** [سورة محمد ﷺ (47)، آية 4]. (م)

(**) **﴿وإنْ عاقبتم فعاملوا بمثل ما عُوملتم به﴾** [سورة النحل، آية 126]. (م).

(***) **﴿والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾** [سورة النور، آية 33]. (م).

(****) **﴿يا ايها الذين آمنوا كُتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عُفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيفٌ من ربكم ورحمةٌ﴾** [سورة البقرة، آية 178]. (م).

العدائية على جناح السرعة. من هنا فإن الإفراج أو القبول بافتداء أُناسٍ أثبتوا في كلِّ ما فعلوه مؤخراً أنهم أعداء ألداء للإسلام، على شاكلة رينو دو شاتيون، وفرسان الداوية، من شأنه أن يؤدي فقط إلى مزيد من الفظائع المسيحية وإلى إطالة أمد القتال. ويبدو أن صلاح الدين كان مُمزَّقاً بين ميله الطبيعي إلى الرحمة وتصميمه على تخليص فلسطين من الخطر المسيحي، وهذا ما أوقعه في مأزق كما سنرى.

وبالقضاء قضاءً مبرماً على الجيش المسيحي في حطّين، لم تعد هناك أية عقبة رئيسية في طريق استيلاء صلاح الدين على ما تبقى من مملكة أورشليم. وأخذ الفرسان الهاربون من أرض المعركة، والمدنيون الفارّون من أمام الجيش الإسلامي الزاحف، يتجمّعون في مدينة صور حيث انضووا تحت قيادة شخصٍ يُدعى كونراد دو مونفرّا [عرفه العرب باسم «المركيش» أي المركيز]، وجد نفسه في معمعان الحرب المقدسة بمحض الصدفة. كان كونراد هذا يقيم في القسطنطينية، وقد تورط في جريمة قتل. فما كان منه إلاّ أن فرّ على عجل بصفة «حاجّ» إلى القدس. ولدى اقتراب السفينة من عكا، لاحظ أن المدينة تكاد تكون مهجورة، وكان من الطبيعي أن يرتاب في الأمر. وحين سمع بخبر الانكسار المسيحي، انتقل من فوره إلى صور لتنظيم المقاومة المسيحية هناك. ولولا تصرّفه العاجل هذا لما تمكن الفرنجة من الاحتفاظ بآخر موطىء قدم لهم في الأراضي المقدسة. لم يحاول الفرسان الملتزمون الآخرون البحث عن ملاذ آمن لهم في صور، بل توجهوا رأساً إلى القدس، كي يحاولوا إنقاذ المدينة المقدسة من الكفّار. ويُخبرنا ابن الأثير أن العديد من الناجين من حطّين تجمّعوا فيها، سويةً مع السكان المدنيين في المنطقة وأهالي عسقلان: «فاجتمع به (يقصد بيت المقدس) كثيرٌ من الخلق كلهم يرى الموت أيسر عليه من أن يملك المسلمون البيتَ المقدّس»[29]. فأورشليم حيوية جداً بالنسبة للحرب المقدسة المسيحية، ولا مناص من الذود عن حياضها إلى النهاية.

ولقد أصبحت المدينة عظيمة الشأن بالنسبة للمسلمين كذلك، وهنا تدخّل صلاح الدين مرة أخرى ليدفع بالجهاد الإسلامي في اتجاه جديد. إن فكرة «المدينة المقدسة» فكرة حيوية سواء في الحرب المقدسة اليهودية أو المسيحية، لكنها لم تكن كذلك في الجهاد الإسلامي. والحق أن مسلمين كُثُراً حتى يومنا هذا ينظرون إلى تعظيم اية «أرض مقدسة» على أنه من صميم الوثنية، لأنه يرفع واقعاً مادياً صرفاً إلى منزلة سامية على نحو غير مقبول. لا مُشاحة في أن المسلمين يعتبرون مكة مدينة مقدسة، لكن الحجّ إليها ما هو إلا لتوكيد الإيمان، وليس اتصالاً بأرضٍ هي، من حيث الجوهر والمادة، مقدسة. إن مكة موضع تبجيل لأنها تقترن بجذور الدين الإسلامي لا غير. وعندما فتح الخليفة عمر بيت

المقدس عام 637، أصبحت القُدس ثالث أقدس مدينة في الإسلام، ومكاناً يحجّ إليه المسلمون لما له من ارتباطات بالرسول محمد وبعض قدامى الأنبياء. والذي ألهم صلاح الدين على محاربة الفرنجة في الأصل، ليس حبّه أو تعلّقه العاطفي بالقُدس، بل لأن الفرنجة أضمروا الكراهية للمسلمين ومارسوا الظلم بحقهم.

بيد أن للقدس ارتباطاتها الجليلة الشأن بالمسلمين. فحين وصل صلاح الدين وجيشه إلى خارج أسوار المدينة وعسكر على جبل الزيتون مقابل المدينة، طلب السلطان لساعته أن يأخذوه إلى بقعة يستطيع منها أن يُشاهد قبة الصخرة والمسجد الأقصى، المزارين الإسلاميين اللذين يُهيمنان على المدينة. لقد كان مُدركاً أن فتح هذه المدينة ليس كفتح أية مدينة أخرى في فلسطين؛ وألقى خطبة استنهاضية تعبوية في رجاله ذكّرهم فيها بأهمية بيت المقدس في التنزيل الإسلامي. وأخبرهم بأن المسلمين الأوائل كانوا يصلّون ميممين وجوههم شطر بيت المقدس. وقد أُسري بالنبي محمد ﷺ إليها قبل الهجرة إلى المدينة، فارتقى الصخرة القديمة ومنها عرج إلى السماء حيث تحادث مع موسى وعيسى، رابطاً بذلك الإسلام بالديانتين الأقدم عهداً منه. كذلك ترتبط القدس بالأنبياء اليهود القدامى الذين تلقوا الوحي من الله، وبداود وسليمان ومريم أم عيسى. وفي ختام خطبته، على ما يخبرنا عماد الدين (الأصفهاني)، أخذ صلاح الدين عهداً على نفسه أن يستعيد المدينة ويُعيدها إلى حظيرة الإسلام، و«حَلَفَ ألا يغادر مكانه إلا وقد أوفى بقسمه ورفع رايته فوق أعلى ذروة فيها. وقد زار بنفسه المكان الذي وطئته قدما الرسول»[30]. وبعدما أنهى صلاح الدين خطبته، صار رجاله يرون مدينة القدس المقدسة بعيون مختلفة، ووجدوا حافزاً جديداً لمقاتلة الفرنجة الذين دنسوا قبة الصخرة بصليبٍ رفعوه فوقها. عندما استولى الفرنجة على القدس لثمانين سنة خلت، لم تُثر ضجة كبيرة حول فقدانها في العالم الإسلامي، لا بل بدا وكأن المسلمين في معظمهم لا يكترثون كثيراً بمصيرها بقدر اكتراثهم بالمجازر المرتكبة ومحنة اللاجئين. لكن الوقوف قبالة القدس كان، ولا يزال حتى يومنا هذا، يستثير مشاعر عميقة للغاية في نفوس معتنقي الديانات الثلاث جميعاً. وفي صيف 1187، استعدّ المسيحيون والمسلمون لخوض المعركة مجدداً في سبيل المدينة المقدسة.

كان الخوف ينتاب المسيحيين إلى درجة اليأس، وكانت لديهم أسباب وجيهة لشعورهم القانط هنا. فمهما احتشد من آلاف مؤلّفة منهم في أورشليم، لن يكون بمستطاعهم أن يُجابهوا جيش صلاح الدين القوي مجابهة فعّالة، لأنه ليس لديهم فارس متمرّس على وجه الكفاية لقيادة المعركة، ولأنهم في أكثريتهم أناسٌ مدنيون. ثم، هل سيُعاملهم صلاح الدين يا ترى كما عاملوا هم المسلمين عام 1099؟ آنذاك وصل البارون

البارز باليان ديبلين، كما لو أن السماء استجابت لدعائهم. لم يكن عند وصوله في وارد المشاركة بأي قتال دفاعاً عن أورشليم. إذ إن نفسه سئمت الحرب بعد حطّين، وقد عاد فقط لإحضار زوجته التي صادف وجودها في المدينة وقت وقوع المعركة، والعودة بها إلى صور. شرح ذلك لصلاح الدين وطلب منه بكل لباقة الإذن بدخول المدينة، فأذن له السلطان بشرط أن يمكث فيها ليلة واحدة فقط(31). فأقسم باليان على التقيّد بهذا الشرط ودخل المدينة. لكن ما إن صار في داخلها حتى راح الناس يتوسلون إليه أن يبقى معهم ويقودهم في كفاحهم المستميت الأخير. وهنا شعر باليان بالحيرة في قرارة نفسه: ثمة واجب يحتّم عليه أن يحمي شعبه، وهو فوق ذلك ملزم دينياً بالذود عن أورشليم، لكنه أعطى صلاح الدين كلمته بألا يمكث في المدينة؛ فما عساه يفعل؟ وكي يحسم أمره في هذا المأزق، انتهج مسلكاً يُعطينا مثالاً واضحاً عما يُمكن أن يقوم بين المسيحيين والمسلمين من احترام ومراعاة متبادلين فيما لو لم تدخل المثالية الدينية بينهما. فقصد صلاح الدين ليشرح له ورطته تلك، وأطرق صلاح الدين مفكّراً جدّياً بالمعضلة. وخلُص في النهاية إلى أنه ما دام باليان يشعر بأن عليه واجباً دينياً بالبقاء، فهو يُحِلُّه من قسمه. كان الرجلان يلتزمان بقانون الشرف ذاته، وكانا كلاهما يحترمان قُدسية العهد(32). فلا باليان فكّر في أن الدين يُحلّه من تبعة القسم الذي أعطاه لكافر، على نحو ما كان يفعل رينو، ولا صلاح الدين كان يستطيع أن لا يتعاطف مع باليان في مأزقه حتى وإن كان ذلك في غير مصلحته.

وقدّم صلاح الدين عرضاً إلى المسيحيين: إذا سلّموا المدينة بلا قيد أو شرط، سَلِمَت من سفك الدماء. ورفض المسيحيون العرض كما كان متوقعاً، وبُوشر القتال(33). وسرعان ما اتضح لهم أن حظوظهم بالنجاح تكاد تكون معدومةً، وسيكون عليهم أن يتوسلوا السلام توسلاً. لكن صلاح الدين سلك خطاً متشدداً معهم: لقد رفضوا الحل السلمي الذي سبق وعرضه عليهم، وها هو الآن يُقسم: «لا أفعل بكم إلاّ كما فعلتم بأهله (يقصد بيت المقدس) حين ملكتموه... من القتل والسبي وجزاء السيئة بمثلها»(34). ها هي دوامة الزمن تثأر من المسيحيين الآن، وأضافت لفّة جديدة من الأهوال إلى الحلقة المفرغة للحرب المقدسة. فقبع المسيحيون ينتظرون الموت، وعندئذ طلع باليان بحلٍ. فقد توجه إلى مقابلة صلاح الدين مجدداً، وأطلق تهديداً يائساً بما معناه أن في المدينة خلقاً كثيراً لا يعلمهم إلا الله؛ وهم إنما يفتّرون عن القتال رجاء الأمان ظناً منهم أنك تجيبهم إليه كما أجبت غيرهم. لكن إذا رأوا الموت مؤكداً، فهم لن يتورعوا عن اللجوء إلى خطوات يائسة حقاً:

فإذا رأينا الموت لا مفر منه، فوالله لنقتلنّ أبناءنا ونساءنا ونحرق أموالنا وأمتعتنا ولا نترككم تغنمون منها ديناراً واحداً ولا درهماً، ولا تسبون

وتأسرون رجلاً ولا امرأة. وإذا فرغنا من ذلك أخربنا الصخرة والمسجد الأقصى وغيرهما من المواضع، ثم نقتل من عندنا من أسارى المسلمين، وهم خمسة آلاف أسير، ولا نترك لنا دابة ولا حيواناً إلا قتلناه، ثم خرجنا إليكم كلّنا فقاتلناكم قتال من يريد أن يحمي دمه ونفسه، وحينئذ لا يُقتل الرجل حتى يقتل أمثاله[35].

فاستشار صلاح الدين الأئمة والقُضاة في جيشه عما إذا كان الشرع يُجيز له النكث بقسمه على أخذ المدينة بالسيف إذا كان يستطيع بذلك أن يُجنِّب المساجد المقدسة الخراب، فكان جوابهم بالإيجاب. وهكذا استعد صلاح الدين لفتح المدينة بصورة سلمية، لكن مستشاريه الماليين ألحوا عليه بأن يعتبر المسيحيين أسرى ويطالب بفدية باهظة لفك أسر كلٍّ منهم[36].

وفي اليوم الثاني من تشرين الأول/أكتوبر 1187، دخل صلاح الدين وجيشه بيت المقدس دخول الفاتحين، وعلى مدى الأعوام الثمانمئة القادمة، ستبقى مدينة القُدس مدينة إسلامية. وسنرى في الفصل التالي أن استيلاء الدولة اليهودية عليها في عام 1967 سيُطلق جولة جديدة من الحروب المقدسة في الشرق الأوسط. وبمصادفة إلهية أخرى تغنّى بها الإخباريون العرب بحماسة فائقة، حدث انتصار صلاح الدين عامذاك في اليوم الذي يحتفل فيه المسلمون بذكرى إسراء النبي (إلى القدس). وبرّ صلاح الدين بوعده، ففتح المدينة طبقاً لأسمى المُثُل العُليا القرآنية. فلم يحاول الانتقام لمذبحة عام 1099. أما وقد انتهى القتال، فلا بد إذن من إيقاف القتل (القرآن، 2:193، 194)(*). وبالفعل، لم يُقتل مسيحي واحد، ولم يجرِ أي سلب أو نهب في المدينة. وكانت مبالغ الفديات منخفضة عن قصد. إنما بقي هناك آلاف الفقراء ممّن لا يقدرون على تأمينها وأخذهم المسلمون بالتالي أسرى. وقد كان عددهم غفيراً جداً حتى قيل إن العبد الفرنجي كان يُباع لقاء نعلٍ في دمشق. لكن الكثيرين نجوا من هذا المصير من جراء تأثر صلاح الدين إلى حد التدمّع بمحنة هذه العائلات التي تفرّق شملها، وأفرج عن العديد منهم بلا مقابل رغم اغتياظ خَزَنَتِه الذين طالما عانوا طويلاً من مثل هذه القرارات. وبلغ الكرب بأخيه العادل إزاء شقاء الأسرى أن طلب من صلاح الدين أن يهبه ألفاً منهم لاستعماله الشخصي، ثم أطلقهم أحراراً في الحال[37]. وهال زعماء المسلمين كافة ما رأوه من فرار الأغنياء من المسيحيين بثرواتهم،

(*) ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنةٌ ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين... فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾ [سورة البقرة، الآيتان 193، 194]. (م).

وهي القمينة بافتداء الأسرى جميعاً. وحين شاهد عماد الدين البطريرك هيراكليوس يغادر المدينة مصحوباً بعدة عربات محمّلة بكل أنواع المتاع النفيس، ترجّى صلاح الدين أن يصادرها. غير أنه رفض بحجّة أن القرآن يأمر بحفظ العهود وتطبيق المواثيق التي تُبرم بحذافيرها؛ ومن الضروري أن يحترم المسلمون الالتزامات الشرعية، وأردف قائلاً: «بل إن المسيحيين سوف يتذكرون أينما حلّوا ما غمرناهم به من إحسان»[38]. وهكذا دفع البطريرك هيراكليوس عشرة دنانير مثله مثل الآخرين، وزُوِّد فوق ذلك بمواكبة خاصة للوصول بنفائسه سالمة إلى صور. وقد كان صلاح الدين على حق في أن العالم المسيحي سيتأثر برأفته ومروءته. ولئن كان صلاح الدين هو الذي حرم المسيحية من أورشليم، إلا أنه كان ولا يزال موضع تقدير واحترام كبيرين في الغرب. وقد نُسجت حوله أساطير شعبية مضخّمة إلى حد تعميده نصرانياً وخلع لقب «الفارس المسيحي» عليه. ولعلّ الناس في وعيهم الباطن يُدركون أن صلاح الدين قد تصرّف بطريقة أكثر «مسيحية» بأشواط من الفرنجة أنفسهم.

لكن رحمته أورثته استياء شعبه. فالمسيحيون المُفرج عنهم صبّوا جميعاً في المقاومة المتعاظمة في مدينة صور؛ ولن يكون في مقدوره بعدئذ أن يزحزحهم منها. وفي قول ابن الأثير التالي انتقادٌ صريح له:

> كانت عادته متى ثبت بلداً أو معقلاً فرنجياً بين يديه من مثل عكا، أو عسقلان، أو القدس وغير ذلك... كان يعطيهم الأمان ويرسلهم إلى صور، فصار فيها فرسان الفرنج بالساحل بأموالهم وأموال التجّار وغيرهم، فحفظوا المدينة. وراسلوا الفرنج داخل البحر [في أوروبا][*] يستمدّونهم، فأجابوهم بالتلبية لدعوتهم، ووعدوهم بالنصرة [أفلا يُمكن القول إن صلاح الدين نفسه هو من نظّم بمعنى ما دفاع صور ضد جيشه بالذات؟][39].

في الحقيقة، إن رأفة صلاح الدين لتتعارض مع أحكام القرآن، لأنها عوضاً عن ضمانها انتهاء الصراع مع المسيحيين إلى الأبد، عملت على إطالة أمده وإنْ بصورة غير متعمدة. إذ سيتدفق المزيد من الصليبيين على الأراضي المقدسة من أجل استعادة القُدس، وسيقع المزيد من إراقة الدماء والمجازر الوحشية، وستمضي مئة سنة أخرى قبل أن يطرد المسلمون المسيحيين الغربيين نهائياً من الشرق. في مستهل حياته، كان صلاح الدين جندياً كارهاً للجندية؛ وبالرغم من الحماسة التي تكوّنت لديه لاحقاً للجهاد، فإن طبيعته العاطفية والتعاطفية حالت أخيراً دونه والصيرورة بحق جندياً قاسياً لا يرحم في الحرب

(*) ما بين المعقوفين غير وارد في «الكامل في التاريخ» لابن الأثير. (م).

المقدسة. مهما يكن من أمر، فإن هذا اللين في خضم كل هذا المسلسل الطويل من الفظائع وسفك الدماء، هو الذي جعل من صلاح الدين، وما زال إلى يومنا هذا، واحداً من أكثر الشخصيات جاذبيةً في تاريخ الحرب المقدسة.

حالما صار داخل مدينة القُدس، شرع صلاح الدين بتطهير الأماكن المقدسة الإسلامية مما لحق بها من دنسٍ طال أمده. فقد حوّل فرسان الهيكل المسجد الأقصى إلى مقر عام لقيادتهم، وبنوا حوله ولصقه مهاجع لهم؛ لا بل جعلوا مخازنهم ومراحيضهم داخل المسجد المقدس نفسه. وفوق قبة الصخرة ارتفع صليب عملاق من الذهب؛ ولما دخل المسلمون المدينة، تسلّق بعضهم إلى أعلى القبة ليقلعوه من مكانه، وكان حدثاً استثار انفعالات هائلة بشهادة ابن الأثير: «فحين صعدوا صاح الناس كلهم صوتاً واحداً من البلد ومن ظاهره، المسلمون والفرنج. أما المسلمون فكبّروا فرحاً، وأما الفرنج فصاحوا تفجّعاً وتوجّعاً، فسمع الناس صيحة كادت الأرض أن تميد بهم لعظمها وشدّتها»[40]. وفي داخل المسجد حيث الصخرة الكبيرة التي قيّد عليها إبراهيم ابنه إسحاق، والتي حطّ عليها النبي محمد ﷺ بعد إسرائه ليلاً، كان الفرنجة قد أخفوا الصخرة بغطاء رخامي وملأوا الجامع بالتماثيل والصور التي يعتبرها المسلمون من عادات الوثنية. وتحتّم إزالة كل هذه العلامات الدالّة على الاحتلال المسيحي، وإعادة الأبنية جميعاً إلى حالها القديمة. فقام العمال بتطهير المساجد من الأقذار والأنجاس، ورشّوها بماء الورد. ولما كان يوم الجمعة في 9 تشرين الأول/أكتوبر، أحيا المسلمون صلاة الجمعة في المسجد الأقصى، «فعاد الإسلام هناك غضّاً طرياً»[41].

والتجديد الآخر الذي أدخله صلاح الدين على المفهوم القديم للجهاد يتعلق بطرد الفرنجة من المدينة المقدسة. فحتى ذلك الحين. كان المسيحيون بصفتهم من أهل الكتاب، مسموحاً لهم بممارسة شعائرهم الدينية بحرية في المدن الإسلامية. والآن طرد صلاح الدين الفرنجة، لكن ذلك ـ ونقولها تكراراً ـ لم يكن حرباً على المسيحية في ذاتها. فالمسيحيون الروم والشرقيون الذين لم يضطهدوا أو يظلموا المسلمين، سُمح لهم بالبقاء في المدينة المقدسة وفي كنيسة القيامة. إنما الكنائس التي بناها المسيحيون الصليبيون فقد حوِّلت كُلها إلى جوامع ومدارس. ومن هذه الناحية، حذا صلاح الدين فعلاً حذو المسيحيين. فحين فتح الصليبيون الأوائل الأراضي المقدسة، لم يسمحوا لأي يهودي أو مسلم بالبقاء داخل القُدس، وقاموا إما بتدمير الجوامع والكُنُس، أو بانتهاك حُرماتها، أو بتحويلها إلى كنائس. والآن وقد أنتصر صلاح الدين، فلم يعد الفرنجة يُعتبرون بعد اليوم من أهل الكتاب. فقد عُلّقت مناشير على أبواب الكنائس السابقة تفيد أن صلاح الدين قد

أنتزع تلك المباني من المشركين[42]. ولكن هذا المنع لم يشمل اليهود، وهم من أهل الكتاب كذلك. فقد دعاهم صلاح الدين للعودة إلى المدينة المقدسة لكي يعيشوا فيها جنباً إلى جنب مع المسلمين. فعلا التهليل لصلاح الدين في كل العالم اليهودي بوصفه «قورش الجديد»، وتجدّدت الحماسة للهجرة، فراحت جماعات ضخمة من اليهود تهاجر من الشتات إلى فلسطين، وفي تصوّرها أن العصر المسيحاني صار قريب البزوغ[43]. إنّ يهوداً من أمثال يهودا هاليفي دأبوا لسنوات عديدة يحثّون اليهود على العودة إلى الأراضي المقدسة. أما وقد رُفع الحظر عن أورشليم، فإذا بفكرة العودة إلى «أرض الميعاد» تتجذّر بينهم، وشهدت البلاد موجة جديدة من الاستيطان اليهودي. وإنه لمن سخرية القدر حقاً، على ضوء التاريخ الحديث، أن يكون باعث هذه الصهيونية الدينية المبكرة هو الفتح الإسلامي لبيت المقدس بالذات!

ويروي لنا بهاء الدين قصةً وقعت بعد سقوط بيت المقدس، تعكس لنا وجهة نظر المسلمين الجديدة حيال المسيحيين الإفرنج. فقد كان بهاء الدين بمعية صلاح الدين يسيران راكبين على شاطيء فلسطين وينظران إلى الأمواج الشتوية الهوجاء. ولقد أرعب البحر بهاء الدين الذي نادراً ما كان يرى البحر سابقاً. وقرّر للتو أن كل من يركب البحر من تلقاء نفسه لا بد وأن يكون معتوهاً، حين فاجأه صلاح الدين بالقول: «أعتقد أنني حين يُكرمني الله بالنصر على بقية فلسطين، سوف أوزّع ما لدي من أراضٍ وأكتب وصيتي ومن ثم أنشر شراعي على هذا البحر إلى بلادهم البعيدة، وأتعقّب الفرنجة إلى هناك كي أُريح الأرض من أي مخلوق لا يؤمن بالله»[44]. ذلك أن صلاح الدين لم يعد قادراً بعد الآن على الاعتقاد بأن الفرنجة يعبدون الربّ ذاته الذي يعبده هو، مثلما أن الغربيين في ذلك الحين ما كانوا يتصوّرون أن المسلمين يؤمنون بالربّ عينه الذي يؤمنون به هم. الشرق والغرب دخلا إذن مرحلة جديدة من العداء والنفور المتبادل، ولا يستطيع أي منهما أن يرى الآخر معه على الوجه الصحيح.

ولا عجب البتة أن يخطر فرنجة الغرب على بال صلاح الدين وهو ينظر بعيداً إلى البحر المتوسط، فقد كان المسلمون ينتظرون بقلق، في أعقاب استيلائهم على بيت المقدس، أن تفد عليهم حملة صليبية جديدة لحماية المسيحيين. والحال أن وليم، ملك صقلية، أبحر مباشرة بعد معركة حطّين لتدعيم المقاومة المسيحية في صور. ثم إن غي دو لوزينيان، الذي أُطلق سراحه من قبل، أبحر سنة 1189 من صور إلى عكا، وبعد عرض غير عادي للجرأة والحزم، نجح رغم المصاعب في محاصرة الحامية المسلمة في المدينة. كما أبحر المزيد من الصليبيين في الحال من الدانمارك وفريسيا(*) لتقديم الدعم والمساندة في

(*) مقاطعة تقع في شمال هولندا وتضم عدة جُزر فريسية تحاذي ساحل ألمانيا والدانمارك أيضاً. (م).

محاصرة عكا؛ وتوجّه الوعّاظ من فلسطين لتجنيد المزيد من العون في أوروبا. ويقدّم لنا ابن الأثير صورة شيّقة عن الدعاية المسيحية بتخيلاتها المشوّهة عن الإسلام والمسلمين:

... وحتى يحثّونهم على الأخذ بثأر بيت المقدس، صوّروا المسيح عليه السلام وجعلوه مع صورة عربي يضربه. وقد جعلوا الدماء على صورة المسيح... وقالوا لهم: «هذا المسيح يضربه نبي المسلمين وقد جرحه وقتله». فعظم ذلك على الفرنج فحشروا وحشدوا حتى النساء... ومن لم يستطع الخروج استأجر من يخرج (عوضه)... وكان عند الفرنج من الباعث الديني والنفساني ما هذا حدّه فخرجوا على الصعب والذلول [لبلوغ مآربهم][45].

وعندي أن أساليب الدعاية هذه غالباً ما تبدو صحيحة. فهي من نوع التشويهات والتلفيقات التي طالما استُعملت لتجنيد الرجال في الحروب الطويلة والشاقة. ولقد أمكن للمسلمين أن يتفهّموا حماسة الصليبيين الدينية، إذ طلب صلاح الدين من جنوده أن يبزّوا المسيحيين تديُّناً: «فكل ما يفعلونه وكل ما يجودون به إنما يصدر خالصاً عن تحمّسهم لمن يعبدونه»[46]، مشيراً بأسى إلى انتفاء مثل هذا التفاني في البلاد الإسلامية، إذ لم يُلبِ أحدٌ في بغداد أو بلاد فارس نداءه لمد يد العون في الجهاد.

غير أن الصليبيين الذين بدأوا يحشدون جيوشهم تلبية لدعوة البابا غريغوري الثامن إلى حملة صليبية ثالثة، لم يكونوا متقّدي الحماسة بالدرجة التي ظنّها صلاح الدين. ما من شك في أن خسارة القدس كانت صدمة شديدة لهم، شبيهة بالصدمة التي سيشعر بها اليهود فيما لو فقدوا المدينة المقدسة اليوم. كان انتصار المسلمين مبعث قلق عميق حقاً: تُرى لماذا ترك الربُّ السراسنة ينتصرون؟ فخرج الناس صاخبين يُطالبون بحملة كبرى لاسترداد بيت المقدس؛ ولما رأوا أقوى الملوك وأشدّهم بأساً يتسابقون إلى حمل شارة الصليب استجابةً لهذه الدعوة الشعبية، هبّت موجة عارمة من الأمل المتجدّد في أن هذا الهجوم المسيحي الهائل سيؤتي أُكله حتماً. واتجهت كل الأنظار نحو عكا.

إنما لن تصل الجيوش الصليبية الرئيسية إلى عكا إلا في عام 1191، أي بعد انقضاء أربع سنوات على وقوع الكارثة في حطّين. فرغم أن الوضع في الأراضي المقدسة كان قاتماً ويُقارب حدود اليأس، وموطن القدم المسيحي الضئيل في الأراضي المقدسة جد متقلقل وتتهدّده المخاطر، لم يكن زعماء الحملة الصليبية في عجلة من أمرهم. حين دعا برنار إلى الحملة الصليبية الثانية عام 1146، لم يستغرق الأمر سوى بضعة شهور لكي ينطلق كونراد ولويس صوب الشرق. أما في عام 1187، فقد كان الصليبيون أشد انهماكاً بشؤونهم المحلّية بحيث يتركون كل شيء ويهرعون إلى الشرق الأوسط. فثلاثة من

زعمائهم كانوا، في واقع الامر، يحتربون فيما بينهم: فيليب أوغست ملك فرنسا، وهنري الثاني ملك انكلترا، اللذان كانا يغزوان أراضي بعضهما بعضاً في فرنسا، والأمير ريتشارد الذي قاتل أول الأمر مع والده هنري ثم بدّل تحالفه وأنضم إلى فيليب. في 6 تموز/يوليو 1189 مات هنري. ومن المؤكد أنه ما كان ينوي البرّ بقسمه، لكن ريتشارد الذي خلفه على عرش انكلرا كان توّاقاً إلى الخروج في حملة صليبية. ولم يكن ذلك بدافع من حميته الدينية، بل كان ريتشارد رجلاً محارباً، والحملة الصليبية تُمثّل بالنسبة إليه تحدياً عسكرياً مثيراً يخلب الألباب. وكان فيليب أوغست أشدّ منه فتوراً بعد، لكنه كان يعلم أنه من غير الحكمة تنفير الرأي العام منه بالتأخر أكثر من ذلك. فأبرم هو وريتشارد معاهدة صُلح رسمية واتفقا على التوجّه إلى عكا في أواخر السنة الجارية.

في 3 أيلول/سبتمبر، وقبل موعد مغادرته بقليل، تُوِّج ريتشارد ملكاً في كاتدرائية وستمنستر آبي. لم يكن لقب «ملك بريطانيا» يعني له الكثير. كان أقرب إلى الفرنسي منه إلى الانكليزي في روحه؛ بل كان إلى حد بعيد ابن أمه، إليانور داكيتان (التي تطلقت من لويس السابع وتزوجت هنري إثر عودتها من الحملة الصليبية الثانية). بيد أن تتويج أول ملك انكليزي يحمل شارة الصليب أحدث هيجة عنيفة في انكلترا، وسرعان ما بدأت الأهواء الصليبية الأشد قتامةً تظهر للعيان. فقد هُوجم وفد من اليهود كان يحضر مراسم التتويج من قبل الجمهور. والحماسة الصليبية، شأنها دائماً، تعني اندلاعاً للميول اللاسامية بين الشعب. وقد انتقل الغوغاء من ثم إلى مهاجمة الجالية اليهودية في لندن. وعلى حد وصف أحد الإخباريين، «فإن الكثيرين ممن كانوا يستعجلون الذهاب إلى أورشليم، قرروا الثورة أولاً على اليهود». وبدا كما لو أن اليهود والمسلمين قد اندمجوا الآن في حلف غير مقدس في الوعي الغربي: عندما تشرع في مهاجمة أحد عدويّ الرب هذين، فإنك تُهاجم الآخر بفعل لاإرادي.

لم يكن ريتشارد لاسامياً ولا كان يكره المسلمين في ذاتهم: فصلاح الدين وجيشه كانا في نظره مجرد خصوم عسكريين عاديين ليس إلا. لا بل إن ريتشارد كان يُحابي على الدوام اليهودَ الذين طالما أعانوه في تمويل حروبه الباهظة الكلفة. فأخمد الاضطرابات في لندن، وسمح ليهودي واحد كان أنقذ حياته من خلال منحه العماد المسيحي، بالاستحلاف بأيمانه المعمودية، لكنه لم يتمكّن من السيطرة على موجة اللاسامية الصليبية هذه. ومع اقتراب عيد الفصح عند المسيحيين واليهود في السنة التالية، ومع مغادرة المزيد من الصليبيين للالتحاق بجيش ريتشارد، انفجرت كل مشاعر التوجس والكراهية تجاه اليهود دفعةً واحدة: اليهود قتلوا المسيح؛ اليهود يقتلون الأطفال (المسيحيين) ويخبزون فطير

الفصح بدمائهم. واندلعت المذابح المنظمة في كل أرجاء البلاد، ووقعت أخطر تلك المذابح في يورك حيث سُفكت دماء الجالية اليهودية هناك، وكذلك في نوروويتش ذات التقاليد العريقة في معاداة السامية. وجاء في سجلّ أحد المؤرخين الإخباريين المعاصرين: «إن جميع اليهود الذين عُثر عليهم في منازلهم في نوروويتش ذُبحوا ذبح الخراف؛ ونفر صغير منهم فقط لجأ إلى القلعة»(47).

في تلك الأثناء، كان جيش صليبي بالغ الضخامة يغادر أوروبا. ففي 27 آذار/ مارس 1188، حمل فريدريك بربروسا، عاهل الامبراطورية الرومانية المقدسة، شارة الصليب؛ لكن سنةً انقضت قبل أن يفي بقسمه. وأخيراً بدأ رحلته في أوائل أيار/مايو 1189، سالكاً الطريق البرّي المحفوف بالمخاطر إلى الأراضي المقدسة. كانت أضخم قوة تغادر أوروبا على الإطلاق: قدَّر معاصرون تملّكتهم الرهبة لمرآها أنها كانت تضم 50 ألف خيّال، و 100 ألف راجل. كان فريدريك أول امبراطور في الغرب يحمل شارة الصليب، ولا بد أن الناس حين شاهدوا جيشه اللجب يزحف شرقاً، تذكّروا حُلم «الأمبراطور الأخير» في النبوءة القديمة، الذي سيفتح بلاد الشرق، ويستحثّ مجيء المسيح ثانيةً، ويستعجل حلول «آخر الزمان» على العالم. فراودت ثمة آمال رؤيوية العديد من الجنود في جيش فريدريك، وهذا بالضبط ما كان ينتويه فعلاً الامبراطور العجوز. فكل ما قام به طوال حياته كان منصبّاً على إحياء امبراطورية شارلمان الرومانية المقدسة، وتنصيب نفسه وذريته أباطرة لأوروبا. وكان قد أحاط نفسه بهالة من الفتنة والهيبة، ومن بين الطُرُق التي توسلها لهذه الغاية الزعم انتحالاً أن شارلمان الفرنجي هو سلف الشعب الجرماني (الألماني). وقد أمر بمعاملة شارلمان معاملة القديسين في ألمانيا، وكلّف راهباً في آخن بأن يضع نسخة جديدة من «أنشودة شارلمان»، التي تعظّم كثيراً من شأن حجّ شارلمان الأسطوري إلى أورشليم، و«حروبه المقدسة» المزعومة على مسلمي اسبانيا. وما من ريب في أن سبب اختيار فريدريك للطريق البري كان تصوُّره لنفسه يترسّم خطى شارلمان نحو الأراضي المقدسة. وكان فريدريك يعلم أن الإسكندر الكبير قد دان له العالم المعروف بعد انتصاره في الشرق، وأمل في أن انتصاره هو على صلاح الدين سوف يحمل إليه مجداً مثل مجده وسلطاناً شبيهاً بسلطانه. ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن يتابع صلاح الدين اقتراب هذا الجيش الألماني الجرّار على مهل، وهو مشغول البال، ونفسه مثقلة بالرهبة.

هنا وقع حدث غير متوقع أبداً، بدا وكأنه «خلاص» جديد للمسلمين. فالطريق البرّي أثبت أنه محفوف بالمخاطر شأنه دائماً، ولقي عدد كبير من الصليبيين حتفهم على امتداده.

وفي العاشر من حزيران/يونيو 1190، بلغت طلائع الجيش نهر كاليكادنوس في سهل سلوقيا(*). فقفز بربروسا إلى مياه النهر المتلاطمة وهو مدرع بكامل شِكّته وزرده، إما للاستبراد من الحر أو للتبجّج بشجاعته الصليبية. لكن الصدمة كانت أقوى منه، وأُصيب بنوبة قلبية على الأرجح، فغرق لساعته. وكانت تلك نهاية الحملة الصليبية: فمن دون الامبراطور، فقد الألمان الجاذبية الخاصة لحملتهم الامبراطورية. ففرّ الآلاف من صفوف الجيش، وفلول قليلة فقط من العساكر تابعوا بصعوبة مسيرهم نحو انطاكية. بدت هذه الحادثة في نظر صلاح الدين وكأنها من تدبير العليّ القدير، وترسّخ لديه الاعتقاد أكثر فأكثر بأنه على حق. جاءت ميتة الامبراطور ضربة قوية للغرب. لكن إذا كانت أحلامهم الرؤيوية قد تبخّرت، فإنه ما برح هناك الرجاء المعلّق على الحملة الصليبية الثالثة. وقبع الناس يتابعون بلهفة تقدّم جيشي ريتشارد وفيليب اللذين انطلقا من فيزيليه في شهر تموز/ يوليو 1190.

كان تقدم الجيشين بطيئاً. وحسب الاتفاق، التقى الملكان وجيشاهما في صقلية لأنهما كانا يُزمعان الإبحار منها إلى عكا، عوضاً عن المخاطرة بسلوك الطريق البرّي الذي تكتنفه الكوارث. لكن عندما حطّا في صقلية صرفا جُلّ وقتهما في تسوية المنازعات والمشاحنات الشخصية بينهما حتى حلّ الشتاء، فتقرر الانتظار إلى حين اعتدال الطقس. وليس إلاّ في ربيع العام التالي (1191) أن ركب الجيشان السفن وأبحرا أخيراً قاصدين ثغر عكا، حيث يعيش المسيحيون في عُسر شديد. وصل فيليب أولاً، وشرع من فوره بإعادة تنظيم الحصار، وريتشارد لم يصل بعد. ويبدو أنه تأخر لاستيلائه على جزيرة قبرص، وكذلك لأسره سفينة إمداد تابعة للمسلمين كجزء من مغامرة شخصية قام بها. ومع ذلك كان وصوله في 6 حزيران/يونيو حاسماً بالنسبة للجيش المسيحي المنهوك القوى. فريتشارد شخصية أكثر جاذبية بكثير من فيليب البارد الباهت. فهو رجل وسيم، ساحر وشاعر وتروبادور، وفوق ذلك محارب من الطراز الرفيع. وحين وصل آخر الأمر على رأس خمس وعشرين سفينة غاصّة بالسلاح والرجال والعتاد، استقبلته تظاهرات حاشدة ملؤها الاستثارة والانفعال، وعلت بوصوله الآمال، وأشعل الفرنجة نيراناً ضخمة احتفالاً بمقدمه. أما المسلمون، كما كتب بهاء الدين، «فقد ملأ هذا الأمر قلوبهم خشية وهلعاً». كانوا يعلمون أنهم بإزاء عدو رهيب؛ فعلى الرغم من «أنه أقلّ رتبةً من ملك فرنسا، إلاّ أنه أغنى منه وأكثر شُهرةً وشجاعةً في الحرب(**)»(48). ساد شعور بالذعر معسكر المسلمين، لكن صلاح الدين أهاب برجاله أن يجدّدوا التزامهم بالجهاد، وأن يثقوا بنُصرة الله الأكيدة لهم(49).

(*) عند سفح جبال طوروس جنوبي آسيا الصغرى (تركيا حالياً). (م).

(**) ومن هنا لقبه: «ريتشارد (أو ريكاردوس) قلب الأسد»، على أرجح الظن. (م).

كان حصار عكا هو الحصار الأطول أمداً والأكثر استماتة في الحركة الصليبية بأسرها. ففي داخل المدينة، كان قد مضى على الحامية الإسلامية والسكّان المسلمين سنتان وهم يكابدون ضنك الحصار، وحول أسوار المدينة انتشر المسيحيون الذين يطوقهم جيش صلاح الدين من غير أن يستطيع الوصول إلى قلب المدينة. كان هناك سأم وضجر وتنازع سياسي مرير وتنافس حادّ داخل المعسكر المسيحي، يُفاقم كل ذلك المنافسة والعداوة المحتملة بين ريتشارد وفيليب. غير أن ريتشارد حسم الأمور بطريقته. ففيما كان صلاح الدين يأمر بتلاوة أحاديث نبوية خاصة على جنوده، كانت تكتيكات ريتشارد أكثر برغماتية بأشواط: فلا عِظات تعبوية ولا صيام، بل عرض قطعاً ذهبية على كل مقاتل يتمكّن من فتح نقبٍ في سور المدينة، الذي كان الصليبيون يحاولون جاهدين تهديمه. لم يكن ذلك بالأمر الوارد في الحملات الصليبية السابقة، إلاّ أنه نجح، وها هما طرفا الحرب المقدسة يتبادلان الأدوار شأنهما في السابق، وحان الآن دور المسلمين لاعتماد الحافز الديني والمسيحيين الحافز العلماني. لكن كل حميّتهم المقدسة لن تفلح في إنقاذ الحامية المسلمة التي أضطرت إلى الاستسلام في نهاية المطاف تحت وطأة الانقضاض المسيحي الجديد. وإذ رأى صلاح الدين البيارق المسيحية ترفرف فوق أسوار المدينة في 12 تموز/يوليو، أجهش بالبكاء كالأطفال.

بدأت المفاوضات. وهذه الجملة البسيطة تؤشّر على نقطة انعطاف في الحرب الصليبية: فما كان لصليبيين آخرين من الغرب أن يفكّروا بعقد صُلح مع الكفّار إلاّ ريتشارد وفيليب اللذين كانا رجلين برغماتيين لا يجدان غضاضة في اللجوء إلى الدبلوماسية التي هي جزء طبيعي من لعبة الحرب. أما بالنسبة لفرنجة فلسطين، فقد كشفت لهم كارثة حطّين مخاطر العنجهية الدينية غير الواقعية. وفي الاجتماعات مع أمراء الجيش المسلم، اتُّفق على أن تستسلم عكا للمسيحيين، بالإضافة إلى الإفراج عن 15 ألفاً من أسرى الحرب المسيحيين؛ وعلى صلاح الدين أن يعيد الصليب الحقيقي [صليب الصلبوت] الذي اختفت آثاره منذ موقعة حطّين. وما إن تمّ إبرام الاتفاق بناءً على هذه الشروط حتى قرر فيليب أنه أدّى ما عليه من واجبات، وقفل عائداً إلى بلاده. أما ريتشارد الذي أضحى الآن الزعيم الأوحد للحملة الصليبية، فقد انبرى يُخطّط لحملة عسكرية جديدة ضد المسلمين.

كان ريتشارد تواقاً إلى متابعة الهجوم والضغط، رغم أن رجاله كانوا يقضون إجازة ممتعة للغاية في عكا. وإذ وجد نفسه مثقلاً بالأعباء المالية نتيجة ضخامة عدد أسرى الحرب من المسلمين، فقد اقتيد بأمر منه ألفان وسبعمئة مسلم، ومن بينهم نساء وأطفال، إلى خارج أسوار المدينة حيث تمّ الإجهاز عليهم بدم بارد على مرأى من جيش صلاح

الدين. قبل ذلك عندما وجد صلاح الدين أن لديه فائضاً كبيراً من أسرى الحرب، أفرج عنهم بالآلاف؛ ولكن ذلك ارتد عليه وأدّى إلى تصليب المقاومة المسيحية في صور وعكا. أما عندما وجد ريتشارد أن لديه عدداً أكبر مما ينبغي من أسرى الحرب، فإنه أقدم على قتلهم والتخلص من عبئهم. لكن ثبُت أن هذه البرغماتية التي لا تعرف الرحمة كانت على خطأ هي الأخرى: لقد كانت معنويات المسلمين في أدنى درجاتها. لكن حين شاهد رجال صلاح الدين أن الفرنجة على استعداد، دأبهم دائماً، لارتكاب الفظائع والشنائع، قرّروا الاعتصام بحبل الجهاد بعزم متجدد، مدركين أنه من المحال أن يعرفوا طعم السلام ما لم يطردوا النصارى من فلسطين.

واستؤنفت الأعمال الحربية. لم يكن الصليبيون معتادين على الحر القائظ، فأُصيب العديد منهم بضربات شمس خطرة، وأُغمي عليهم فسقطوا عن صهوات جيادهم وقُتلوا حيث وقعوا. بيد أن ريتشارد استطاع أن يواصل الزحف جنوباً على امتداد الخط الساحلي حتى مدينة قيصرية حيث طلب إجراء مفاوضات جديدة. لكن حيث إنه طالب ـ وعلى نحو يتنافى تماماً والروح الواقعية ـ باسترداد الأراضي المقدسة كافة، بما في ذلك بيت المقدس، فقد انهارت المفاوضات. واستمر جيش ريتشارد يصيب النجاح تلو النجاح: فقد تغلّب على صلاح الدين عند أرسوف(*)، وبدأ المسلمون ينظرون شزراً إلى قائدهم، الذي بدا كما لو أنه فقد سحره القديم. ثم استطاع المسيحيون أن يستولوا مجدداً على يافا، وهنا طلب ريتشارد مجدداً عقد اتفاق هُدنة. وكان الجانبان كلاهما بحاجة ماسّة لالتقاط الأنفاس، كما أدرك ريتشارد أنه بالرغم من كل نجاحاته الأخيرة، فما زال الصليبيون في وضع لا يسمح لهم باستعادة الأراضي المقدسة بأكملها. وحتى لو تحقّق له ذلك، فلن يكون في إمكان فرنجة فلسطين أبداً الاحتفاظ بالأراضي المقدسة في وجه المسلمين عندما يرحل الصليبيون عائدين إلى ديارهم. أراد ريتشارد أن يعوّض بعضاً من خسائر المسيحيين عبر الطُرُق الدبلوماسية، لكن العادل، المولج بأمر المفاوضات، استشفّ بدهاء الوضع المسيحي، وحثّ صلاح الدين على عدم التجاوب بسهولة تتعدى الحد اللازم. ولم يلتقِ ريتشارد وصلاح الدين قط. فرغم أن ريتشارد كان مفتوناً بالسلطان العظيم، إلاّ أن الأخير قال إن الملوك لا يلتقون إلاّ بعد اتفاق. لذلك كان ريشارد يتعامل مع العادل، الذي ما لبث أن صار أثيراً عنده، يناديه «بأخي وصديقي»[50]. ومن جانبه، لم يكن العادل يشاطر صلاح الدين نظرته المتطرفة إلى النزاع، وكان على أتمّ الاستعداد لمصادقة المسيحيين، شريطة ألا يشكّلوا تهديداً سياسياً خطيراً بطبيعة الحال. لقد كان هو وريتشارد برغماتيين

(*) سهل ساحلي يقع إلى الشمال من مدينة يافا. (م).

ومن أصحاب الذهنيات العلمانية. وسوف نرى في الفصل العاشر من هذا الكتاب، كيف أن العادل بقي، حتى آخر حياته، مُستعداً للقبول بالتعايش السلمي في فلسطين الذي يُتيح للمسيحيين والمسلمين أن يحيوا جنباً إلى جنب في انسجام ووئام ولما فيه المصلحة المادية لكليهما معاً.

لكن، وبالرغم من كل هذه النوايا الطيبة، التي جعلت الحملة الصليبية الراهنة مختلفة عن أيٍ من الحملات الأخرى، إلا أن المفاوضات دخلت في طريق مسدود حين طُرحت مسألة القدس. شدّد ريتشارد على أن المدينة المقدسة تخصّ المسيحيين دون غيرهم، وكتب إلى صلاح الدين يقول: «فأما القدس فمحل عبادتنا، ولا نقبل أبداً بالعدول عنها حتى وإنْ لزم أن نقاتل إلى آخر رجل فينا». والكلام عينه ينطبق على سائر الأراضي المقدسة: «وأما الأرض فيجب أن تُعاد إلينا»[51]. حتى ريتشارد الواقعي، ما كان يستطيع أن يتحلّى بالعقلانية فيما خصّ «قداسة» القدس، بل كان يتحدث بذلك الإلحاح المغمغم الذي كثيراً ما حال، حتى في يومنا هذا، دون تحلّي الناس بالموضوعية فيما يتعلق بالمدينة المقدسة. ومن الوجهة العاطفية، كان ريتشارد مقتنعاً بأنه يجب على المسيحيين أن يمتلكوا الأراضي المقدسة، وذلك على مستوى عميق جداً، بل أعمق من أن يُفسَّر. فبما أن القدس نقطة محورية في الهوية الغربية، فحقُ المسيحيين في المدينة أمر بديهي. أما صلاح الدين، الذي كان جهاده أكثر عقلانية على الدوام، فلم يجد كبير صعوبة في طرح قضيته من الوجهتين المنطقية والسياسية على السواء:

> القدس لنا بقدر ما هي لكم؛ بل هي أهمّ لنا مما هي لكم لأن نبينا أسرى إليها إسراءه المُعْجِز، وإليها تُحشر أمتنا يوم القيامة. وعليه، فإن أمر تركها غير وارد في حسابنا، فالمسلمون لا يقبلون قط بذلك. وأما الأرض فهي لطالما كانت أرضنا، واحتلالكم إياها ليس إلا عرضاً. ولقد أقمتم فيها بسبب ضعف المسلمين الذين كانوا فيها[52].

كانت خطوة ريتشارد التالية عرضاً استثنائياً صُعق له كلا الجانبين. فقد اقترح أن تتزوج شقيقته جوانا من العادل، وبذلك يحكم الزوجان معاً الأراضي المقدسة كملك مسلم وملكة نصرانية[53]. هذا بالطبع ما كان سيقترحه ريتشارد في وضعٍ مماثل في أوروبا؛ وهو إثبات واضح بيّن على أن ريتشارد كان ينظر إلى المسلمين باعتبارهم بشراً طبيعيين يستطيع المرء أن يدخل معهم في ترتيبات معقولة جداً عبر الطُرُق الدبلوماسية والمصاهرات. لم يكن يعتبرهم أبداً أعداء الله الممسوخين الوحشيين. لكن وكما للمرء أن يتوقع، كان هذا الاقتراح جذرياً أكثر مما ينبغي. لا بل إن الحلّ المتمثّل في التشارك

بالأراضي المقدسة ما زال مرفوضاً، على الصعيد الوجداني، من كل سكّانها الحاليين. انطلى الاقتراح على العادل وراق له على ما يبدو، لكن صلاح الدين صرف النظر عنه بكل بساطة، مفترضاً أن ريتشارد طرحه عندما طرحه من باب المزاح ليس إلاّ. ومن جانبها، رفضت جوانّا رفضاً صريحاً فكرة الزواج من كافر؛ ونبّه رجال الكنيسة الذين راعهم الاقتراح ريتشارد إلى أن زواجاً كهذا لا يُعتبر شرعياً. لكن ذلك كله لم يثبّط همة ريتشارد، فسأل العادل إنْ كان مستعداً لأن يتنصّر تذليلاً لهذه العقبات. لكن العادل اعتذر بمنتهى اللباقة، ودعا ريتشارد إلى مأدبة غداء في اللّد يوم الثامن من تشرين الثاني/نوفمبر[54]. أصابت المأدبة نجاحاً عظيماً، وتبادل المسيحيون والمسلمون الهدايا وافترقوا بعد أن أقسموا أيماناً معظّمة على الصداقة الأبدية. إن اجتماعات كهذه هي التي بيّنت عقم النزاع الديني، إذْ من الناحية العلمانية، كان هناك أشياء كثيرة مشتركة بين المسلمين والمسيحيين، كما هي الحال دائماً. كان ريتشارد على إدراك تام بأن الصراع مضيعة للجهد ولا معنى له. فكتب إلى صلاح الدين يقول: «إن المسلمين والمسيحيين ينزفون حتى الموت، وقد دُمّرت البلاد تماماً، ويتكبّد الجانبان تضحيات جساماً في الأمتعة والأراضي. أفلا تظن أن ذلك يكفي؟»[55]. وافقه صلاح الدين الرأي، وقد كان تواقاً هو الآخر إلى السلام لأسباب خاصّة به، لكن شروط السلام يجب أن تعكس الحقائق على الأرض. فهو بالتأكيد لا يقبل بمطالب ريتشارد في إعادة القدس إلى المسيحيين، ولا يمكنه أن يُسلّم بفكرة زواج العادل وجوانّا التي بدت له اقتراحاً عابثاً. لقد كان صلاح الدين يكنّ احتراماً كبيراً لريتشارد كمحارب، لكنه وجده يفتقر جوهرياً إلى الروح الجدّية التي كان ينتظرها من فارس كبير مثله.

وفي نهاية السنة، دخلت المفاوضات مجدداً في حالة استعصاء، بحيث استؤنف القتال، إنما بقي الطرفان على اتصال دائم، ومستعدَّيْن للتباحث في أي وقت. ونجح ريتشارد في الاستيلاء على المزيد من المدن والبلدات على امتداد الخط الساحلي وصولاً إلى عسقلان، لكن صلاح الدين كان قادراً باستمرار على استعادة مدينة كلما كسب ريتشارد أخرى. إذن هي حالة استعصاء عسكري. توغّل الصليبيون عميقاً مرتين في الداخل إلى حدود بيت نوبة التي لا تبعد سوى اثني عشر ميلاً عن القدس؛ وفي كلتا المرتين استبدّت بالجنود العاديين الأهواء الصليبية القديمة إيّاها. فمجرد القرب من المدينة المقدسة كان يمسّ، كالعادة، وتراً حسّاساً فيهم، فيلتهبون حماسةً للسير قُدماً وفتح البلاد. في داخل القدس، كان المسلمون متأكدين من تقدّم المسيحيين، وأنهم في هذه الحالة سيواجهون حصاراً شاقاً وعصيباً، وربما يُمنون بالهزيمة. كما كانوا يعلمون أيضاً أن

الصليبيين لن يتصرفوا على غرار صلاح الدين، وأنه قد تقع مجزرة أخرى، وربما تكون أعنف وأشد فظاعةً من مجزرة 1099، كانتقام من طرف المسيحيين لهزيمتهم في حطّين. ورغم أن الأمراء هدّدوا وتوعدوا، وأكّدوا ولاءهم، إلاّ أن الذُعر كان يخيِّم على المدينة ويخشى القادة من حدوث حالات فرار جماعية.

وعندي، أن ردّ فعل صلاح الدين على هذه الأزمة يُقدِّم لنا صورة معبِّرة عن الطبيعة العملية للجهاد الإسلامي. فقد اعتراه حُزن وغشته كآبة شديدة لما واكب الحملة الصليبية الثالثة من أحداث جسام، كان يعتبر نفسه مسؤولاً عنها إلى حد بعيد. بدا له أن كل شيء قد ضاع وانتهى. كانت الحماسة للجهاد ما زالت حديثة العهد في العالم الإسلامي، ولم تكن قد تجذّرت عميقاً في النفوس بعد. وكان أكثر ما يخشاه أن يفرّ الأمراء من الميدان، وأمضى الليل بطوله مع بهاء الدين يقلّبان الأمر على وجوهه المحتملة كافة، ويتدارسان هذا الحل الأول ثم ذاك. وداهمهما شعور متزايد بأنهم متروكون لمصير بائس. كتب بهاء الدين عن تلك اللحظات مُستذكراً: «كان الوقت شتاءً، وقد تركنا الجميع إلاّ الله»[56]. ولشدّة ورطتهما، لم يلح لهما أي حلّ البتة، وبدا صلاح الدين وقد أخذ منه اليأس كل مأخذ، وفي النهاية أخلدا إلى النوم. لكن بالكاد وضعا رأسيهما على الوسادة حتى سمعا المؤذن يؤذّن لصلاة الفجر. فقفل بهاء الدين عائداً إلى حجرة السلطان ليؤدي الصلاة معه كالعادة، فوجد صلاح الدين يتوضأ استعداداً للصلاة. فنظر الرجلان إلى بعضهما بعضاً بأبصار غائمة من شدة الإجهاد، واعترف الواحد منهما للآخر بأنه لم تغمض له عين لحظة واحدة. لكن في ذلك الصُبح، كانت تجول في رأس بهاء الدين فكرة، كان يُمكن أن تخطر لأحد الصليبيين منذ زمن بعيد. فسأل السلطانَ: لماذا لا نصلّي لهذا الأمر؟ فلقد فعلا كل ما يُمكن فعله، واستنفدا كل طاقاتهما البشرية، ولم يعد ثمة ما يُمكن عمله أكثر من ذلك. فعليهما، إذن، أن يضعا الأمر برمّته بين يدي الله. لستين سنة خلت، حين وجد الصليبيون الأوائل أنفسهم يواجهون كارثة تكاد تكون محقّقة في انطاكية، تحوّلوا بصورة غريزية إلى الصلاة، وأنقذوا أنفسهم بإيجاد حلٍّ رؤيوي. بيد أن بهاء الدين كان يشعر في قرارة نفسه أن الصلاة طلباً للعون الإلهي فكرة مثيرة للجدل إلى حد ما، لأنه وجد لزاماً عليه أن يحاول إقناع صلاح الدين بها:

> يقول حديث نبوي مُسند بهذا الشأن: «إلهي إن كل قوى الدنيا لديّ لنصرة دينك لم تُجدِ نفعاً؛ فلم يعد امامي غير أن اتوجه إليك، وأتكل على عونك، وأطمع بمرضاتك. أنت حسبي وأنت خير الحافظين». والله أكرم من أن يدع صلواتك تذهب سُدىً[57].

كان اقتراحاً جديداً على صلاح الدين أيضاً، لأنه سأل صاحبه: «وكيف عسانا نقوم به؟»، سؤال كان سيبدو غير ضروري أبداً لأي صليبي. لم يقترح بهاء الدين دفقاً من الصلوات الفردية أو شطحاً من شطحات الصوفية، بل توسُّل رسمي وشكلي للغاية. فقد نصح صلاح الدين بأن يوزع الصدقات سرّاً، ويؤدي ركعتي سُنّة في صلاة الجمعة ظُهر ذلك اليوم في المسجد الأقصى. وعمل صلاح الدين بنصيحة أمين سرّه، فصلّى الركعتين في البقعة ذاتها التي عرج منها النبي إلى السماء بعد إسرائه، وسجّل بهاء الدين متابعاته لتلك اللحظة: «رأيته يسجد والدمع يكرج على لحيته البيضاء ومنها إلى سجادة الصلاة، ولم أتمكّن من سماع ماذا يقول»[58]. وهذه القصة إنّ دلّت على شيء، فعلى أن المسلمين، بخلاف اليهود أو المسيحيين في حربهم المقدسة، لا ينتظرون من الله أن يتدخّل لإنقاذهم. فدينهم دين الاتكال على النفس، ويشعرون أن الله ينتظر منهم أن يقاتلوا كما لو أن كل شيء رهنٌ بهم ومتوقف على جهودهم. فالله لن ينصرهم ما لم ينصروا هم أنفسهم أولاً.

في ذلك النهار بالذات، حمل آمر المفرزة المتقدمة بعض الأخبار السارّة إلى صلاح الدين، مفادها أن الفرنجة قد غادروا بيت نوبة وهم يتراجعون باتجاه الساحل. زال الخطر. لكن في حين أن أي مسيحي كان سيعزو ذلك بالكلّية إلى الربّ وإلى استجابته للدعاء، فإن بهاء الدين يسوق لنا رواية دقيقة للغاية بالأسباب العملية جداً والشخصية جداً التي حملت ريتشارد على الانسحاب والاستنكاف عن مهاجمة المدينة. فلقد أقنعه فرسان الداوية وفرسان الاسبتارية بأن الاستيلاء على المدينة المقدسة ليس بذي جدوى، لا بل إنه وخيم العاقبة في النهاية على المسيحيين المقيمين في فلسطين. إذ بعد أن يغادر الصليبيون عائدين إلى ديارهم، سينتزع صلاح الدين قطعاً القدس مجدداً منهم، وقد يُتبع ذلك بشنّ هجوم جديد على الفرنجة في المدن الساحلية. أضف إلى ذلك أن الأمطار الشتوية كانت من الغزارة بحيث جعلت الروابي حول القدس تكاد تكون غير سالكة. لم يكن الصليبيون السابقون ليتورعوا عن الاستهزاء بمثل هذا التحوّط والحذر؛ وحتى رجال ريتشارد الذين ألهبتهم الحميّة الدينية لأول مرة، رفعوا الصوت مطالبين بالزحف إلى الأمام. لكن ريتشارد، الرجل البرغماتي والعلماني، ما كان ليُخاطر بترك الأمر كله بين يديّ الرب، فعاد أدراجه إلى يافا بعد أن اقتنع بتلك النصائح المعقولة جداً. في الواقع، لقد كانت صليبيته العلمانية قريبة الشبه كثيراً في روحها بالجهاد الإسلامي عند صلاح الدين، الذي لجأ إلى الله كملاذ أخير. وفي المرة الثانية التي وصل فيها جيش ريتشارد إلى بيت نوبة، تمكّن من الاستيلاء على قافلة مسلمة ضخمة محمّلة بالأغذية والمعدّات إلى القدس، فغنم غنيمة طائلة ناهيك عن آلاف الجياد والإبل. ومع ذلك، فهو لن يحاول الإفادة من انتصاره هذا للأسباب العملية

البرغماتية ذاتها. وذات يوم، وفيما هو يجوب على صهوة حصانه التلال المحيطة ببيت المقدس، وجد نفسه فجأة على مرمى البصر من المدينة المقدسة، فغطّى وجهه حالاً بتُرسه وابتعد عن المكان صائحاً أنه لن ينظر إلى المدينة التي لم يأذن له الرب بعد بفتحها[59]. ولئن بدت تلك لفتةً فروسية من طرفه، إلا أنه في الحقيقة لم يكن ينوي قط تعريض سلامة المسيحيين في فلسطين للخطر من خلال المضي قُدماً ومهاجمة بيت المقدس.

بحلول شهر آب/أغسطس، أضحى ريتشارد في أمسّ الحاجة إلى تسوية ما. فقد كانت هناك حالة استعصاء عسكري مطلق بين الجانبين. وقواته غاضبة، بل قُلْ شبه متمردة، بعدما فوّت مرتين الفرصة السانحة للاستيلاء على القدس. ووصلته أخبار سيئة من بلاده تفيد أن فيليب أوغست، رفيقه السابق في الحملة الصليبية، قد غزا أراضيه في فرنسا. وأخيراً سقط ريتشارد نفسه فريسة المرض. وبسماحته المعهودة، أرسل إليه صلاح الدين طبيبه الخاص، وهدايا من الفاكهة والثلج لصُنع الأشربة المرطبة، لكنه ظل على تصلّبه لا يقدّم أية تنازلات إضافية... إلى أن استسلم ريتشارد أخيراً، ووُقّعت اتفاقية صُلح في 2 أيلول/سبتمبر مدّتها خمس سنوات؛ ودلّت تلك الاتفاقية على اضطرار الجانبين كليهما إلى القبول بالحلول الوسطى. فكان لا مندوحة لصلاح الدين عن التسليم بحقيقة أنه عاجز عن إلقاء جميع الفرنجة في البحر ومن ثم تعقّبهم إلى أوروبا نفسها؛ وبدلاً من ذلك، ستكون هناك مملكة ساحلية ضيقة لهم تمتد من يافا إلى بيروت وتتخذ عاصمة لها مدينة عكا، وإن كان عاهلها سيبقى يُسمي نفسه في حنين مشوب بالحسرة: «ملك أورشليم». أما ريتشارد، فلا محيص أمامه من أن يسلّم بالأمر الواقع، وهو أنه لن يستعيد المدينة المقدسة؛ وبدلاً من ذلك، فقد ضمن للحجّاج المسيحيين حق الصلاة فيها. وهكذا لم يكن أمام المسيحيين والمسلمين إلاّ الاعتراف بوجود بعضهما بعضاً في فلسطين وفي الأراضي المقدسة.

إن قصة سقوط القدس والحملة الصليبية الثالثة توحي بأنه حيثما تسود الواقعية العملية، تتوافر الإمكانية للتعايش السلمي والاحترام المتبادل. إن التعصب الديني هو الذي باعد بين المسيحيين والمسلمين. وفيما عدا ذلك، فإنهم يتقاسمون القيم الأدبية والفروسية ذاتها تقريباً: كان صلاح الدين وريتشارد يحترمان بعضهما بعضاً كفارسين. وقد حدث ذات مرة إبّان إحدى المعارك في يافا، وكان خيّالة الصليبيين خائري القوى على ما يبدو، أن اُضطُر ريتشارد إلى قيادة الرمّاحين في الهجوم على المسلمين، وكاد صلاح الدين يخرج عن طوره في تلك اللحظة من شدّة الإعجاب به. وحين رأى فرس ريتشارد تسقط تحته، بعث السلطان في الحال بسائس خيله إلى المعمعة ومعه جوادين قويين غير متعبين

لملك انجلترا(*) المقدام[60]. هذا مثال آخر على الشهامة العلمانية التي يُمكن أن يتحلى بها المسلمون والمسيحيون تجاه بعضهما بعضاً، وعلى صورة لفتات وإيماءات يفهمها كلا الطرفين تمام الفهم. وقد راجت في أوروبا حكايات شعبية مماثلة عن الملكين العظيمين ريتشارد وصلاح الدين. تقول إحداها إن ريتشارد دخل القدس متنكّراً وتناول الطعام مع صلاح الدين. فكان الجو على المائدة ودّياً للغاية، وفي مجرى المحادثة سأل ريتشارد السلطان عن رأيه بملك انكلترا. فأجاب صلاح الدين بأن ريتشارد يتفوّق في فضيلة الشجاعة والفروسية، لكنه ينحو أحياناً إلى إفسادها بالتهوّر في القتال. أما هو، أي صلاح الدين، فهو يُؤْثِر التحلّي بفضيلة الفروسية حتى في القتال[61]. وتشهد هذه الحكاية على أن ريتشارد وصلاح الدين قد صارا كلاهما مثالاً يُحتذى للمُثُل العليا الفروسية في أوروبا. كما أنها تنطوي على نقدٍ لريتشارد ومدحٍ للسلطان الذي فتح القدس، وبقي مع ذلك فارساً حقيقياً يتحلى بخصالٍ يفتقدها ريتشارد. وبدلاً من تصويرها المسلمين والمسيحيين كضدين متناقضين، تقدّمهم الحكاية أعلاه كنصفين متمّمين للكمال.

وتتكشف «أسطورة» ريتشارد في أوروبا بطريقة أخرى. إنه على وجه التأكيد أحد أشهر الملوك الانكليز، بيد أنه لم يمضِ في بلاده سوى بضعة شهور إثر تتويجه، ومع ذلك استنزف مواردها في إنفاقه على حملاته العسكرية في فرنسا وفي الأراضي المقدسة. وبالرغم من غيابه عن بلاده في الحملة الصليبية، صار يُعرف بـ «قلب الأسد»، واعتُبر ملكاً عظيماً لانكلترا لا لشيء إلا لأنه قاد جيشاً إلى الأراضي المقدسة. وهذا ما يدلّ على أن الروح الصليبية كانت يومذاك قيمة بالغة الشأن في أوروبا، وعلى الرغم من كل ذلك، أضحت بالعكس شأناً علمانياً. ولعلّ إحدى أشهر الحكايات الشعبية عن ريتشارد تلك التي تتحدث عن مغنّيه الأثير التروبادور بلوندل دو نوزل. ففي طريقه إلى فلسطين، أُسر ريتشارد في النمسا، فجاب بلوندل أرجاء أوروبا بحثاً عنه. وذات يوم جلس تحت سور القلعة التي يُحتجز فيها ريتشارد وغنّى أغنيةً كان نظمها سويةً مع الملك. توقف عن الغناء في منتصف الأنشودة، فتابعها ريتشارد الذي كان يستمع إليه في زنزانته، وهكذا استطاع بلوندل أن يعود إلى إنكلترا ويُخبر الشعب بمكان مليكه. تُرينا هذه الحكاية مدى الحب الشديد والحنين الجارف إلى الملك الصليبي الذي يبدو مغموراً بأضواءٍ رومانسية ومثالية حالمة، مع أنه كان في حقيقة أمره رجلاً لا يعرف الشفقة، لا بل برغماتياً قاسياً. بالنسبة إلى الذين بقوا في البلاد، أخذت الحملة الصليبية تتحوّل شيئاً فشيئاً إلى شأن بعيد تكتنفه الجاذبية، يختلف كل الاختلاف عن الواقع الدامي الذي كان يكتنفها. إنما هناك حكاية

(*) «ملك الانكلترة» حسب التوصيف العربي. (م).

أسطورية أخرى تبرز القلق الدفين بشأن هذا الصليبي من الصنف الجديد الذي يغادر بلاده من غير أن يتجشّم مشقة التوجّه للصلاة في كنيسة القيامة! لا بل يُروى عنه أنه أكل لحم مسلم بتلذّذ واستمتاع: فقد مرض مرضاً شديداً وأوشك على الموت أثناء حصار عكا، فتملّكته رغبة شديدة في تناول لحم الخنزير. ولمّا لم يكن هناك أي منه في ذاك البلد المسلم، فقد قدّم له الطاهي اليائس لحم أحد السراسنة بدلاً منه. فلم يجده ريتشارد لذيذ الطعم وحسب، بل وشُفي من مرضه على الفور كذلك. فنهض من فراشه في الحال، وخرج ليذبح بضعة آلاف من المسلمين. ولمّا علم بما أكله، لم يعدُ أن قهقه ضاحكاً. ويُذكر أن الطافوريين، في الحملة الصليبية الأولى، أكلوا لحم المسلمين، لكنهم لم يلتذوا به على غرار ريتشارد الذي يبدو أنه انتهك هذا المحظور (التابو) بمنتهى اليُسر ولم يُصب بالغثيان على الإطلاق. لقد راجت هذه الحكاية رواجاً واسعاً بين الناس في فرنسا إبّان حكم عدو ريتشارد: الملك فيليب أوغست. لكنها قد تعكس نظرة مكبوتة إلى الحملة الصليبية بوصفها نشاطاً وحشياً، خاصةً إذا ما وضعنا في الحُسبان الأساطير التعاطفية التي كانت تُنسج آنذاك حول شخصية صلاح الدين[62].

إن الحكايات عن حملة ريتشارد الصليبية تشي بحدوث شيء من الفتور في الأجواء الدينية بين الصليبيين. وعلى نحو مماثل، حكم العادل بعد وفاة صلاح الدين عام 1193، بروح أكثر علمانية من أخيه في آخر المطاف. ذلك أن الحرب المقدسة لم تكن متجذرة عميقاً في وجدان المسلمين في الشرق الأوسط. فما إن تراجع التهديد المسيحي حتى انطفأت الحماسة للجهاد انطفاءً سريعاً وطبيعياً. غير أن الأمر لم يكن كذلك في أوروبا، إذ كانت الحرب المقدسة تلعب في ذلك الوقت دوراً محورياً في بلورة الذهنية الغربية. فواصل الأوروبيون إعلان الحرب على المسلمين في الشرق الأدنى وغيره، ووصلت قوات مسيحية أفضل تجهيزاً للقتال من أجل استرداد أورشليم، في حربٍ غايتها تعزيز مصالح شعب الله في وجه الكفّار الأشرار. وكثيراً ما كان الصليبيون مصدر إحراج للفرنجة في المنطقة: فقد اكتشف المسلمون والمسيحيون على السواء أنّ في إمكانهما التعايش معاً وإثراء بعضهما بعضاً؛ ثم إن الفرنجة لم يكونوا راغبين في تهديد وضعهم غير المستقر أصلاً في فلسطين من خلال تجدّد الحرب المقدسة. ولو أن الأوروبيين نبذوا فكرة الصليبية مثلما تخلّى المسلمون عن فكرة الجهاد، لربما كان الفرنجة قد احتفظوا بدويلتهم زمناً أطول مما قُيّض لها.

في عام 1987، مرّت الذكرى المئوية الثامنة لمعركة حطّين بصمتٍ من غير أن تنتبه لها أوروبا. واليوم، تتخذ الحماسة الصليبية أشكالاً أخرى سوف نتطرق إليها في القسم الثالث من هذا الكتاب. لكن ذكرى حطّين وجدت من يحتفل بها وعلى درجة كبيرة من

الاهتمام في إسرائيل، ومن جانب العرب واليهود على حد سواء. وأن يكون انتصار حطّين حدثاً مثيراً بالنسبة للفلسطينيين، لهو أمر من السهل جداً فهمه. فمنذ «إعلان بلفور»، وشعراؤهم يُطالبون بصلاح الدين جديد يقود شعبه إلى النصر. لقد أضحى صلاح الدين الكردي بطلاً عربياً. بعد حطّين، بنى صلاح الدين خاناً ومسجداً بالقرب من أريحا مكرّسين على اسم النبي موسى، كي يستخدمهما الحجّاج المسلمون الذين باتوا الآن قادرين على زيارة أماكنهم المقدسة في القدس. ومن الأعراف المتّبعة منذ أمد بعيد في فلسطين، أن تُنظَّم مسيرة سنوية من مجمّع النبي موسى الآنف الذكر إلى مدينة القدس، إحياءً لذكرى عودة المسلمين إلى مدينتهم المقدسة عام 1187. ولا غرابة في أن تغدو هذه الذكرى السنوية حدثاً عدائياً في «الأجندة» الفلسطينية منذ إنشاء دولة إسرائيل. فهي مُذكِّر قوي بالحقبة الصليبية التي نجح فيها المسلمون بصدّ الغزاة القادمين من الغرب، مثلما يحرص المؤرِّخون العرب، وبوتيرة متصاعدة، على تذكير شعوبهم به. وقد أقيم اجتماع حاشد للفلسطينيين على تلّة حطّين في 3 تموز/يوليو 1987، ونُظِّمت كذلك لقاءات أخرى في كل أنحاء البلاد لدراسة اهمية هذا الحدث في تاريخ المنطقة.

وخصّ الإسرائيليون طبعاً هذه الذكرى بنظرة أشدّ قتامة، إنما لم يتجاهلوها بالتأكيد. فعرض التلفاز الإسرائيلي في ذلك الأسبوع عدة برامج عن الحروب الصليبية؛ وفي 3 تموز/يوليو تحديداً، ألقى جوشوا براور، المؤرِّخ الإسرائيلي البارز للحملات الصليبية، محاضرة حول أهمية ومغزى الفكرة الصليبية في سياق نشرة أخبار الساعة التاسعة على شاشة التلفاز. لم يلجأ أحد إلى الفكرة التبسيطية القائلة إن التاريخ يعيد نفسه، أو إلى الحديث عن القوة الجبرية في السيرورة التاريخية للإيحاء بأن أي دولة غربية في المنطقة سوف تُطرد منها في نهاية المطاف. إلاّ أن سقوط «مملكة أورشليم» ضرب على وتر التسليم بالحقيقة لدى الناس، خاصةً وأن في وسعهم ملاحظة عدة تماثلات وتوازيات مزعجة ما بين وضع المسيحيين عشية معركة حطّين ووضعهم هم الراهن. وهكذا أشار بعضهم إلى الانقسامات العميقة التي تعصف بالمجتمع الإسرائيلي. وتحدث المعلقون المتشائمون في مناسبات عديدة عن احتمال نشوب حرب أهلية في إسرائيل، مركّزين بصفة خاصة على النزاعات الناشبة بين المتدينين والعلمانيين ممن يملكون أفكاراً متباعدة جداً بشأن ماذا ينبغي للدولة أن تكون، وماذا يجب عليها أن تفعل؟ في عام 1987، كان الإسرائيليون يعون على نحو لا يدعو للارتياح أن لديهم أقلية دينية يمينية متطرفة تنتهج سياسات محبّذة للحرب وربما تنذر بالخطر. ففي عام 1984، قام أعضاء من المنظمات السرّية اليهودية بالتخطيط لنسف قبة الصخرة والمسجد الأقصى؛ وهو عمل كان من شأنه أن يثير عداء العالم العربي بأسره، وشبيه على نحو لافت بالروح التي دفعت رينو دو

شاتيون إلى محاولة الهجوم على المدينتين المقدستين: مكة والمدينة. فهل بمقدور اليمين الديني المتطرف أن يدفع إسرائيل إلى حربٍ جديدة مع العرب، أو يشعل حرباً أهلية داخل البلاد كما فعل رينو وأتباعه من قبل؟ إنها أسئلة مقلقة حقاً.

والأدهى من ذلك، أن المسيحيين قد خسروا مملكتهم في يوم واحد، في معركة واحدة. لذلك يُدرك الإسرائيليون في أعماقهم أنه في الوقت الذي يستطيع فيه العرب أن يتحمّلوا خسارة حربٍ بعد أخرى، لا قِبَل لهم هم بخسارة حربٍ واحدة. إن صدمة حطّين تنتاب العديد من الإسرائيليين لأن إسرائيل، ولا عجب في ذلك، مُحاطة، شأن الدويلات المسيحية فيما مضى، بعالم إسلامي معاد يرفض التسليم بحقّها في الوجود. ولقد أحسنت إسرائيل، مثلها مثل الصليبيين، الإفادة من حالة التجزئة والانقسام التي يعيشها العالم العربي، لكن الإمكانية قائمة على الدوام في أن تعثر الدول العربية في يومٍ من الأيام على صلاح الدين جديد يتمتع بجاذبية قيادية طاغية - أو قد يكون زعيماً مسلماً راديكالياً - يوحِّد شملها في حرب مشتركة وناجحة ضد الدولة العبرية.

في الفصلين القادمين، سوف نُمعن النظر في انبعاث فكرة الحرب المقدسة وظهور التطرّف الديني لدى جانبي النزاع العربي - الإسرائيلي، ونُقيِّم الأخطار التي يحملها في طيّاته: هل يمكن للدين أن يكون خطراً، أو - تبعاً لوجهة نظرك - مثمراً في المنطقة كما كان أثناء العصور الوسطى؟ إنها نقطة جد ملائمة للانطلاق نحو العصر الحديث. ففي أعقاب الحملة الصليبية الثالثة، ساد انفراجٌ ديني في الشرق الأوسط على كلا طرفي النزاع. ولم يعد الولع بالحرب المقدسة، في الحقيقة، سوى حماسة أوروبية فقط منذ ذلك الحين فصاعداً. وسنحاول في القسم الثالث أن نعاين هذه المرحلة الجديدة من الصليبية الغربية التي دامت إلى يومنا هذا. فالوقت وقت النظر في انبعاث الدين في الشرق الأوسط. لقد بدأت المشكلة بين العرب والإسرائيليين، وبتعمّد مقصود من الجانبين كليهما، على هيئة نزاع ذي طابع علماني. لكن الدين آخذ في اكتساب أهمية متعاظمة لدى الجانبين، وقد تكون لذلك عواقب وخيمة. إن إسرائيل، بالأخصّ، عُرضة للانشقاق الداخلي ولخطر الانبعاث الديني في العالم الإسلامي، على نحو ما كان المسيحيون في العصور الوسطى. ثم إن كابوس شنّ هجوم عربي منسّق عليها بقيادة زعيم ذي جاذبية قيادية آسرة ليس وهماً غير قابل للتحقّق. فالإسرائيليون سبق وأن ذاقوا طعم هذا الاحتمال المرعب، حين بدا عام 1967، وعشية حرب الأيام الستة، أن المُحال على وشك أن يقع، وأن إسرائيل ستسقط أمام الجيوش العربية الغازية التي كان يقودها يومذاك بطل السويس: جمال عبد الناصر.

الفصل السابع

1967
الصهيونية تستحيل حرباً مقدسة

في عام 1967، بدت دولة إسرائيل وكأنها مُحاطة بدائرة منيعة من الأعداء الذين نذروا أنفسهم لتدميرها. قبل ذلك بعام، 1966، كان قد وقع انقلاب يساري في سوريا، جعل من البلاد حليفاً وثيقاً للاتحاد السوفييتي. وكان النظام الجديد شديد التعاطف مع الحركات الفدائية الفلسطينية، ولاسيما مع تلك المتبنية أيديولوجيات اشتراكية كالجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، والجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين. وقد شجّعها على شنّ سلسلة من الغارات الفدائية داخل الأراضي الإسرائيلية انطلاقاً من سوريا. ولم يتوانَ حافظ الأسد، وزير الدفاع السوري الجديد، عن الغمز من قناة عبد الناصر لحرص الأخير على تجنّب المواجهة مع إسرائيل. وبدت سوريا يومذاك وكأنها تُطالب في تحدٍ بأن تكون زعيمة الأمة العربية. وفي 13 أيار/مايو 1967، أبلغ الاتحاد السوفييتي حليفته سوريا بأن إسرائيل على وشك أن تغزو أراضيها. وربما تكون الاستخبارات السوفييتية قد ضُلِّلت في هذا الشأن، إذ لم تكن هناك أية خطة لغزو كهذا، وإنْ كان هناك حديث عن ضربات انتقامية أخرى ستُوجّه إلى سوريا لإيقاف الهبّة الجديدة من العمل الفدائي. لم يعد باستطاعة عبد الناصر أن يتخلّف أكثر من ذلك عن الركب، فبدأ في 17 أيار/مايو سلسلةً من الأعمال الاستفزازية التي جمعته وسوريا في حالة حرب مع إسرائيل: فحرَّك بادىء ذي بدء قوة قوامها 100 ألف جندي إلى شبه جزيرة سيناء، التي كانت منذ حرب السويس منطقة منزوعة السلاح. وفي اليوم التالي، أمر قائد قوات الأمم المتحدة بمغادرة المنطقة واستجابت هيئة الأمم المتحدة للأمر. وبتاريخ 22 أيار/ مايو، أغلق عبد الناصر خليج العقبة في وجه السفن الإسرائيلية، فأعلنت إسرائيل في اليوم التالي أنها تعتبر ذلك عدواناً

على سيادتها، وأيدتها الولايات المتحدة في ذلك تأييداً تاماً. وفي 30 أيار/مايو، وقّع الملك الأردني حسين اتفاقية عسكرية مع مصر، وشرعت القوات العراقية بالاحتشاد في الأردن. لقد ظهر حلفٌ عربي جديد مبنيٌ بالكلية على العداء لدولة إسرائيل، وأضحت الدولة اليهودية الآن مطوّقة تطويقاً أشدّ إحكاماً من الطوق الذي ضربه صلاح الدين ومناصروه على المملكة الصليبية.

إنّ الممانعة التي كان يبديها عبد الناصر في بادئ الأمر انكشحت فيما يظهر أمام براعته الخطابية، فبات مستعداً الآن لحماية سوريا، ولاستعادة حقوق الشعب الفلسطيني وللثأر لكرامة الأمة العربية أيضاً. وقد استخفّت بريطانيا والولايات المتحدة وإسرائيل بالعرب، فكانت مستعدة لتكدير صفو الشعوب العربية مرة أخرى. وحده الاتحاد السوفييتي كان صديقاً لها؛ على كلٍ، باتت مصر جاهزة الآن:

> كل فرد فينا مستعد أن يموت ولا يتخلى عن حبة تراب واحدة من أرض بلاده. هذا أعظم شرف بالنسبة لنا. إننا لا نخشى الحملات الامبريالية أو الصهيونية أو الرجعية. إننا أحرار ونعرف تماماً طعم الحرية. لقد بنينا جيشاً وطنياً قوياً وحققنا أهدافنا. وها نحن الآن نبني بلادنا. تُشنّ علينا حالياً حملة دعائية، حملة نفسية وحملة التشكيك. إننا لا نعبأ بكل ذلك ونواصل انتهاج سبيل الواجب، سبيل النصر[1].

كان الإسرائيليون قد اعتادوا كثيراً، خلال السنوات العشرين الماضية، على رطانة وخطابية الزعماء العرب من أمثال عبد الناصر، الذين ثابروا على إطلاق التهديدات بإبادة الدولة اليهودية واستئصال شأفة سكّانها اليهود، ورمي اليهود عن بكرة أبيهم في البحر. أما وقد صار اليهود أخيراً في مواجهة عالم عربي موحد؛ فمن الطبيعي جداً أن يحسبوا أن العرب لا بد سينفذون ما عزموا على تنفيذه. والفترة المريعة التي سبقت حرب حزيران/يونيو 1967 أصبحت تُعرف بـ «حمتانا»، أو فترة الانتظار، أي انتظار اليهود الساعة التي يُبادون فيها. كانت المحرقة (الهولوكست) حاضرة دائماً كإمكانية مخيفة، وبدا اللاساميون الجُدد من العرب واثقين حينذاك من قدرتهم على إيقاع الهزيمة بالجيش الإسرائيلي. وعلى النقيض من عبد الناصر، بدا رئيس وزراء إسرائيل، ليفي إشكول، متلعثماً ومرتبكاً في خطابه الموجّه إلى الأمة، مما حدا ببعض الجنود الشباب إلى تحطيم أجهزة الراديو الخاصة بهم والانخراط في البكاء فَرَقاً وخزياً. كان إشكول نسخة نموذجية من اليهودي العجوز الذي سعت الصهيونية إلى استبداله. لكن تحت الواجهة الخارجية غير الواعدة، كانت ثمة قوة مستترة: فالقادة العسكريون الإسرائيليون من أمثال موشيه دايان وإسحاق رابين،

كانوا على ثقة تامّة من قُدرة جيش الدفاع الإسرائيلي على صدّ الهجوم العربي.

في الخامس من حزيران/يونيو 1967، شعر الإسرائيليون بأنهم يملكون كل المبرّرات لتوجيه ضربة وقائية إلى عبد الناصر، فقاموا في صبيحة ذلك اليوم بتدمير كل سلاح الجو المصري تقريباً وهو جاثم على الأرض. وطمأن إشكول ودايان شعبهما بأن الحرب هي حرب دفاعية وليست حرباً توسعية. ووعد إشكول بأن الإسرائيليين لا يطمعون «بشبر واحد من الأراضي العربية»[2]. غير أن ما وقع من أحداث استثنائية في الأيام الستة التالية، بدّل كل ذلك. فقد تلقى الأردن وسوريا معلومات مضلّلة عن المواجهة بين مصر وإسرائيل، ولم تكن لديهما أية فكرة عن هول الانتصار الإسرائيلي الذي أخرج مصر من المعركة قبل أن تبدأ. وعليه، فقد دخل البَلَدان الحرب؛ ومن جديد، سوّغت إسرائيل لنفسها مهاجمة الأراضي الأردنية والسورية. وفي 7 حزيران/يونيو، استولى الإسرائيليون على مدينة القدس القديمة، وخلال اليومين التاليين استتبعت إسرائيل هذا الانتصار المهمّ بانتزاع المنطقة التي تُعرف حالياً بـ«الضفة الغربية» من الأردن، وهضبة الجولان من سوريا، فضلاً عن صحراء سيناء وقطاع غزة من مصر. وهكذا، في غضون ستة أيام مصيرية، لم تصدّ إسرائيل أعداءها وتُثبت عقم قوتهم فحسب، بل استولت على مساحات شاسعة من أراضيهم كذلك.

لقد سبق ورأينا أن انتصاراً غير متوقع أو قَلْباً دراماتيكياً للحظوظ غالباً ما يجعل الناس يشعرون بأنهم يملكون قدراً إلهياً من نوع خاص. وحرب الأيام الستة تركت بصماتها القوية والعميقة على الشعب اليهودي، الذي داخله إحساس قويّ بأنه نجا من الهلاك بفضل العناية الإلهية، وأُعطي انتصاراً بشكلٍ لا يقلّ دراماتيكيةً عن نجاة وانتصار الإسرائيليين القدامى في البحر الأحمر. لا بل إن الفيلسوف مارتن بوبر(*)، قارن بالذات ما بين خروج اليهود من مصر وانتصارهم في حزيران/يونيو 1967[3]. أما الجنرال إسحاق رابين الذي استولى على مدينة القدس القديمة، التي كانت مغلقة في وجه اليهود منذ عام 1948، فوصف تلك اللحظة بأنها أشبه ما تكون بالرؤيا الدينية: «لقد تجلّت كأنها وميض حقائق بارقة احتجبت طويلاً عن الأنظار»[4]. ويقول الباحث الإسرائيلي هارولد فيش: «كانت حقاً لحظة دينية، وتجربة إعجازية. فكان لها طابع ميتافيزيقي مخصوص»[5]. كذلك كان للانتصار وقعه الشديد على يهود الشتات، بالضبط كما استثار فتح الصليبيين

(*) فيلسوف يهودي وُلد في فيينا في أواخر القرن التاسع عشر ودرّس الفلسفة والأخلاق اليهودية بالألمانية. ساهمت نشاطاته في جعل الحركة الصهيونية حركة ثقافية وسياسية، وتركت دراساته الصوفية واللاهوتية بصماتها على تعاليم المسيحية، وعلى اليهودية ككل. (م).

لأورشليم مسيحيي أوروبا. كتب الباحث الصهيوني الأميركي ابراهام هشيل يقول: «لقد راود الربَّ حلمٌ، ومهمة إسرائيل هي تفسير ذلك الحُلم». ورأى في الانتصار مثالاً آخر بعدُ على علاقة الحب المستمرة بين الربِّ وشعبه، التي كان تأسيس دولة إسرائيل وصونها وتوسيعها آخر الشواهد على تلك العلاقة: «في بنائنا الأرض، لا يغيب عن بالنا وجوب الاستجابة للعهد التوراتي، وللضرورة التي ما فتئت تُنادينا عبر العصور، والتي لا تَعرف التقادم أو الموات أبداً»[6]. ومثلما رأى الصليبيون في انتصارهم عملاً من أعمال التاريخ الخلاصي الذي له تداعياته ومفاعيله الحيوية على العالم بأسره، كذلك شرع بعض الصهيونيين يشعرون بأنهم يحملون على عاتقهم رسالة دينية وينفّذون مشيئة الربّ. وبمثل هذا المزاج المتسامي، لم يشك الإسرائيليون مقدار ذرّة في أن لهم الحق كل الحق في الاحتفاظ بالمناطق التى أستولوا عليها من العرب، حتى وإنْ أمرت الأمم المتحدة إسرائيل، بقرارها رقم 242 الصادر في تشرين الثاني/نوفمبر 1967، بالعودة إلى حدودها قبل اندلاع الأعمال الحربية.

الحكومة العُمالية برئاسة ليفي اشكول، والتي ترأستها لاحقاً غولدا مئير ومن بعدها إسحاق رابين، طبَّقت المرونة الصهيونية القديمة على الوضع المستجدّ. في البداية، لم يخفِ العماليون أنهم بصدد تكريس احتلالهم لغزة والضفة الغربية وسيناء وهضبة الجولان، وأنهم سيجعلون ذلك الاحتلال أرحم احتلالٍ في التاريخ حتى وإنْ كان نتيجة حربٍ اضطرهم العرب إلى دخولها مكرهين. بعد ذلك قرّروا ان عليهم التمسك بالأراضي(*) إلى أن يتحقق السلام النهائي مع العالم العربي، حيث سيتبادلون عندئذ الأرض مقابل السلام. وفي الأخير، بدأوا يرون أن تلك المناطق حيوية لأمن إسرائيل: ففي الأخير صار لإسرائيل حدود يُمكن الدفاع عنها، وستُقام في المناطق المحتلة مستوطنات عسكرية لضمان ألا يتعرض اليهود لغارات الفدائيين أو هجمات الدول العربية المعادية.

وبذلك ألزمت الحكومة العُمالية نفسها رسمياً بكبح جماح الحماسة الملتهبة والرؤى المتهوِّرة لدى العديد من الإسرائيليين في أعقاب حرب الأيام الستة. إنما لم يكن الجميع على ذلك القدر من السرور. فالحرب، حتى الحرب العادلة والمظفّرة، قد تتمخض عن ردود فعلٍ متطرفة ومتناقضة داخل الأمة الواحدة. فالعنف، وخسران الحياة، وحتى الفتح ذاته، يُمكن أن يثبت أنه إشكالي ويولِّد اكتئاباً عميقاً في النفس. وانتصار الأيام الستة الإسرائيلية لم يكن بأي حال استثناءً. فالعديد من الشباب، ممّن نشأوا وترعرعوا في الكيبوتزات

(*) التعبير الذي يطلقه الإسرائيليون على الأراضي الفلسطينية المحتلة بعد حرب 1967، لإغفال صفة الاحتلال عنها. (م).

وتشرّبوا الرؤية الأخلاقية للصهيونية العُمالية، أرعبتهم تماماً تجربة الحرب. والعديد منهم أجهشوا بالبكاء لدى اجتماع شملهم بحائط المبكى في مدينة القدس القديمة: جنود شبان من المغاوير الأشدّاء ينحنون على الحجارة وينتحبون بالصورة نفسها تقريباً التي انتحب بها الصليبيون لدى ولوجهم كنيسة القيامة عام 1099. لكن آخرين فُوجئوا بأنه لم يعتريهم أي إحساس البتّة. ويتذكّر جندي شاب أنه حين سمع بانتصار أورشليم، شعر بتبلّد في إحساسه فقط؛ وقال آخر إنه حتى وهو يعبر إلى داخل الأراضي الأردنية كمنتصر، ويُستقبل بالهتاف من الحشود المتحمسة، شعر بنفسه دائماً، غير سعيد، وكما لو كان يرى مناماً[7]. كما دبّ فزعٌ واسع النطاق بين هؤلاء «الكيبوتزيين» الشباب لدى التقائهم غير المنتظر بالعرب في الأراضي الجديدة.

بعد حرب الأيام الستة بزمن وجيز، أحسّ بعض المثقفين اليساريين من «الحركة الكيبوتزية» أن عليهم واجب تسجيل هذا الكرب الغامض والملحاح الذي ولّدته الحرب في جيلهم الشاب. فدوّنوا نتائج أبحاثهم في كتاب دعوه «اليوم السابع»[8]، الذي سرعان ما استقطب اهتمام الرأي العام في إسرائيل. لاحظنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب أن الأيديولوجية الصهيونية لم تمنح «الصابرا» اقتناعاً مطلقاً بحقّهم في الأرض، دعْ عنك أن المُثُل العُليا الأخلاقية للصهيونية العمالية قد أورثت العديد من الشباب الصهيوني من اليسار الإحساس بالذنب تجاه الفلسطينيين. في «اليوم السابع»، بيّن محرّرو الكتاب أن عدداً كبيراً من الجنود الشباب، ممّن كانوا صغار السنّ جداً أو لم يكونوا قد وُلدوا بعد في عام 1948، حاروا جواباً عندما سُئلوا إنْ كانوا هم أحقّ بالأرض من العرب: لقد اكتفوا بهزّ رؤوسهم وقد خلت وجوههم من أي تعبير. وصُعق البعض منهم إذ اكتشفوا أن الفلسطينيين القاطنين في مخيمات اللاجئين في الأراضي المحتلة حديثاً، والذين نزحوا إليها عام 1948، ما برحوا يتوقون إلى العودة إلى فلسطين. وقد راعهم أشدّ الروع واعتراهم كرب لا يُوصف حين سمعوا أن الفلسطينيين يعتبرون «إسرائيل» بلدهم، وسمعوا بالفعل بعضهم يتكلّمون عن «منازلهم» في مدنٍ كبئر السبع أو حيفا، التي هي مدن يهودية بالكامل. قال أحدهم: «وهذا ما جعل الدم يغلي في عروقي. اتذكر أنني عجزت عن فهمه. ثم إن تسع عشرة سنة قد أُنقضت... فكيف تجرؤون على القول إنكم من بئر السبع.. أو إنكم من رحوفوت»[9]. لم يصدر الكيبوتزيون كتاب «اليوم السابع» بهدف إثارة المشاكل؛ بل اعتبروا هذا الكرب الذي يعتمل في نفوس العديد من شبابهم بمثابة أزمة وطنية. وأحسّوا أن عليهم واجب توعية مواطنيهم بمشكلة حقيقية جداً. وسلّم الباحث الإسرائيلي البارز إليعزر شفايد بأن انعدام الاقتناع هذا يطرح مشكلة على الدولة اليهودية،

ولا بد من التعامل معها بجدية[10]. إن زهاء نصف مليون إسرائيلي غادروا البلاد خلال السبعينيات (من القرن العشرين)، قاصدين الولايات المتحدة بالدرجة الأولى. وإسرائيل ببساطة لا تستطيع أن تتحمّل فقدان مواطنيها على هذا النحو. إن شفايد وأمثاله، وكذلك محرّري «اليوم السابع»، مقتنعون بأنهم يتحمّلون المسؤولية في مواجهة هذه المشكلة عوضاً عن إخفائها تحت البساط. لا هم ولا الجنود الشباب الذين تمت مقابلتهم كانوا في وارد الرغبة في تدمير الدولة اليهودية، أو يتمنون اختفاءها من الوجود. لكن وجدوا أنه من الصعب عليهم، إنْ لم نقل من المؤلم لهم، أن يواجهوا المعضلات الأخلاقية التي تثيرها بلادهم، تلك التي قاتلوا من أجلها ببسالة وكفاءة منقطعتي النظير.

لا بل إن بعض من استُفتوا في «اليوم السابع» وجدوا أنفسهم يتماهون والفلسطينيين بالفعل. فخلال حرب الأيام الستة، نزح زهاء 400 ألف فلسطيني هرباً من قوات الاحتلال الإسرائيلية ولجأوا إلى الشتات. ولا عجب أن يقلق العديد من الجنود الشباب المثاليين لما تسبّبه إسرائيل من معاناة مع أن الحرب لم تكن باختيارها. واستذكر أحد الجنود ذلك «الإحساس المريع» الذي تملّكه حين التقى كمنتصر الفلسطينيين في المناطق المحتلة:

> أطفال في الثالثة أو الرابعة من أعمارهم يعرفون بالفعل كيف يحملون السلاح. بالنسبة لي، كان ذلك أمراً مريعاً. أطفال بعمر ولدي يسيرون رافعين سلاحهم فوق رؤوسهم. أذكر أن رجالاً ونساءً كباراً في السن جاؤوا يتوسلون إليّ. كان شعوراً مريعاً، مريعاً. إنه لشعور مخيف أن تحاول إفهام أولئك النسوة أن أحداً لا ينوي قتل أزواجهم. شعور مخيف، ولا يسعني التخلّص منه[11].

يشير عاموس إيلون إلى أن الجندي ربما كان يتذكر بصورة لاواعية الصورة الفوتوغرافية المشهورة للطفل اليهودي المرعوب وهو يرفع يديه فوق رأسه في بولندا تحت الاحتلال النازي؛ وهي صورة مألوفة لكل إسرائيلي. وثمة جنود آخرون أجروا عملية الربط نفسها، وإليكم ما قاله أحدهم:

> «إذا كان لي أية صلة واضحة بـ... المحرقة (الهولوكست)، فقد كانت بالتأكيد في لحظة معيّنة حين شعرت رأساً وأنا صاعد على طريق اريحا ـ أورشليم وسيل اللاجئين لا ينقطع نزولاً... بأنّي وإيّاهم شيء واحد. حين شاهدت أولئك الأطفال يحملهم آباؤهم وامهاتهم بين أذرعهم، كدتُ أرى نفسي محمولاً بين ذراعي أبي... إن تماهيّ كان بالضبط مع الطرف الآخر، مع

أعدائنا». وأقرّ جندي آخر بمرارة بأنه حين دخل مخيّماً للاجئين العرب لإخماد شغب حصل فيه، أحسّ كما لو أنه «رجل غستابو (نازي)... هنا خطر على بالي، وتصوَّرت والداي وهما يُساقان بعيداً»[12].

لقد شجعت الصهيونية اليهودَ على الاهتمام بأمر البؤس والاضطهاد؛ علّمت «الصابرا» أن يكرهوا الطغيان والقهر. وحين دخلت إسرائيل الأراضي في عام 1967، فإنما فعلت ذلك كجزء من حربٍ لا مناص منها. ما من أحد من هؤلاء الجنود كان يشكّ في عدالة القضية الإسرائيلية. لكنهم لما شاهدوا المعاناة التي تسبّبها الحرب، ارتدوا فزعين. ولم يكونوا أول جنود شباب يرتدّون على هذا النحو، بغض النظر عما إذا كانت الحرب مشروعة أم لا. ولمدة عشرين سنة، حاول كتّاب، لطالما أكّدوا التزامهم القوي بالصهيونية، أن يجعلوا شعبهم يرى الصراع من وجهة النظر العربية؛ وبطريقتهم الخاصة، أفصح الجنود «الكيبوتزيون»، في كتاب «اليوم السابع»، عن تماهيهم مع العرب على نحو غريزي. لقد أخطأوا طبعاً في ظنّهم أن الإسرائيليين نازيون جُدد، إنما الذي حملهم على ذلك تلك المسحة العاطفية التي تكتسي الايديولوجية الصهيونية، وتشجّع مثل هذا التعاطف مع التعساء وأصحاب الحظ العاثر.

من المعروف أن الناجين من كارثة غالباً ما ينتابهم شعور حادّ بالذنب: لماذا نجوا هم فيما هلك أناسٌ كُثُر أكثر استحقاقاً منهم؟ وكثيراً ما يستسلم أولئك الناجون من المحرقة لهذا الضرب من الإحساس بالذنب. لكن هذا الشعور إذا ما بقي ضمن حدود إيجابية ومعتدلة، قد يُعطي ثماره. الشاعر المرموق يهودا أميخاي هرب من ألمانيا النازية مع والديه حين كان بعد في الثانية عشرة من عمره، وقدم إلى إسرائيل لاجئاً. وبعد حرب الأيام الستة، كتب هذه القصيدة القصيرة بعنوان «في عيد الغفران»:

في عيد الغفران من عام 1967،
ارتديت بذلتي الداكنة المخصصة لأيام العطلة
وتوجهت إلى مدينة أورشليم القديمة.
وقفتُ برهةً أمام حانوت عربي،
على مقربة من بوابة دمشق؛
حانوت لبيع الأزرار والسحّابات ومِكَبّات
الخيطان من كل الألوان.. والبكلات والابازيم.
كان الحانوت يشعّ ضوءاً بديعاً، وألواناً رائعة عديدة

لكأنه «تابوت العهد» المقدس مشرّع الابواب.
أخبرته في سرّي أن ابي كان لديه،
هو الآخر، حانوت خيطان وأزرار.
شرحت له في سرّي كل شيء عن
عشرات السنوات والأسباب والظروف
التي أوصلتني إلى هنا
وأحالت حانوت والدي رماداً هناك،
ولماذا ووري الثرى هنا.
وحين انتهيتُ،
كانت قد حانت ساعة «إقفال الأبواب».
فأنزل هو أيضاً مصراعه واقفل الباب،
وعدتُ أنا إلى بيتي مع سائر المصلّين(13).

لقد أوصى أنبياء اليهودية وحكماؤها اليهود بأن يتفحصوا جيداً أفعالهم، وأن يتحلّوا بالرأفة ويتعاطفوا مع الآخرين بخيال واسع. وقد رأينا كيف أن هذا التقليد اليهودي كان متأصلاً في المُثُل العُليا للصهيونية في بداية عهدها، وأن كتّاباً من أمثال أميخاي يشعرون بأنه ملقاة على عاتقهم رسالة الإبقاء على هذا الحسّ الخُلقي سليماً غير منقوص.

وحقيقة أن الإسرائيليين كانوا منفتحين على هذه المقاربة الأخلاقية للأمور نجدها ظاهرة للعيان من خلال تحوّل رواية عاموس عوز «ميخائيلي» إلى ما يُشبه «الكتاب المعبود» بعد حرب الأيام الستة، بالرغم مما أُحتوته من نظرة كئيبة وبائسة إلى إسرائيل ومن تعاطف وجداني مع العرب. وفي وقتٍ كان باستطاعتهم أن يشعروا شعور المنتصر بأنهم على حق، داهم العديد من الإسرائيليين إحساس أشبه ما يكون بالأسى والشقاء. وكان سبق لعوز أن نشر مقالاً في صحيفة «دافار» عام 1967، تناول فيه الانتصار الإسرائيلي من زاوية المُثُل العليا العُمالية. وقد مرّ معنا أن الحكومة حافظت على تلك المُثُل بأن أقرّت، أولاً، أنها قوة احتلال، وشدّدت على أن الاحتلال الإسرائيلي يجب أن يكون رحيماً وخيِّراً ـ أفضل احتلال عرفه التاريخ ـ تماماً مثلما سبق للآباء المؤسِّسين (لدولة إسرائيل) أن شدّدوا على أهمية أن تكون إسرائيل الجديدة نوراً يشع على «الأغيار» (الغوييم)! المبرّر الوحيد للاحتلال كان مفهوم «الأرض مقابل السلام». وفيما يلي تعليق عوز:

لشهر، لسنة، لجيل كامل، سنقبع كمحتلِّين في أماكن تمسّ شغاف قلوبنا بتاريخها. وينبغي لنا أن نتذكر أننا محتلّون، لأنه لا يوجد بديل آخر، وأن الضغط هو تكتيك نستخدمه من أجل التعجيل بالسلام؛ فلا نحن منقذون ولا نحن محرَّرون. في غسق الأساطير فقط يُمكن للمرء أن يتحدث عن تحرير أرضٍ تنوء تحت نير الأجنبي. إن الأرض لا تُستعبد، ولا يوجد هناك شيء اسمه تحرير الاراضي. هناك شعوب مُستعبدة، وعبارة «تحرير» لا تنطبق إلاّ على البشر. إننا لم «نحرّر» الخليل ورام الله والعريش ولم نُعتق سكّانها. لقد أخضعناهم لأمرنا وسوف نتسيَّد عليهم إلى أن يتم ضمان أمننا[14].

فلا ضرورة لأن يكون الدين عامل خطر في السياسة، بل حريّ به أن يشجّع الأخلاق والشهامة في مجال العلاقات العامة، ويعزّز جانب الاكتراث بالآخرين. ثمة قصة في التلمود عن كبير الأحبار هلّيل، الذي بلغ أوج قوته وسطوته قبل ميلاد المسيح بوقت وجيز. وتبيّن هذه القصة المكانة المركزية التي يشغلها هذا المبدأ في الفكر اليهودي، وأعني به مبدأ وضع نفسك في مكان شخص آخر. تروي القصة أن رجلاً من غير اليهود قصد الحاخام الأكبر (هلّيل) ووعده بأن يعتنق اليهودية إن استطاع أن يتلو له التوراة من أولها إلى آخرها وهو واقف على قدم واحدة. أجابه هلّيل عندئذ: «لا تفعل لغيرك ما لا تفعله لنفسك. هذا هو جماع التوراة، فأذهب وتعلّمه»[15]. إن تعليماً دينياً كهذا يغرس في الذهن عادة الاهتمام بالآخرين، ويحمل الناس على إقامة صِلات وارتباطات قد تكون مؤلمة، لكنها تفضي كذلك إلى التسوية والسلام. أحسّ عوز وأمثاله أن الواجب يحتّم على الإسرائيليين، بما أنهم الجانب المنتصر، أن يحاولوا فهم وجهة النظر العربية بصورة أكثر إيجابية من مجرد الإحساس بالذنب كالذي كان يعذّب الجنود الشباب في «اليوم السابع».

ولم يُبدِ بن غوريون أي اهتمام بالمناطق المحتلّة؛ وحيث إنه لم يكن يرى القدس مدينة «مقدسة»، فلم يعتبر استعادتها بمثابة حدث ميتافيزيقي. كان يشير إلى الفتح الإسرائيلي هناك باعتباره حيازة لأملاك عقارية كبيرة؛ كما كان يرى أنه لا بد من إعادتها إلى أصحابها في نهاية المطاف، لأن لدى إسرائيل فعلاً ما يكفي من الأراضي لحاجتها. وأي شخص يرغب في «فتح» أراضٍ جديدة، عليه أن يأتي وينضمّ إليه في النقب (حيث كان يعيش في كيبوتز «سدي بوكر»)، وأن يعود إلى المثل الأعلى الطلائعي القديم المتمثّل في اكتساب الأرض بالعمل وليس بالسلاح. كان مزاجه أبعد ما يكون عن مزاج المنتصر أو المُحقّ. فالمشروع الصهيوني لم يكتمل بأي حال، وهناك بعدُ الكثير الكثير من الكدّ الذي ينتظرهم على الطريق. فعاد إلى اللغة القديمة لليهودية المتدينة على جري عادة الصهيونيين

دائماً، لكنه لم يرَ الخلاص الدراماتيكي في البحر الأحمر، كما لم يرّ عودةً لليهود. وفي أواخر حياته، في عام 1969، قال بن غوريون: «ليس هذا بأمّة، ليس بعد»...

> إنه شعب منفيّ لا يزال في التيه يحنّ إلى قدور اللحم في مصر. لا يمكن اعتباره أمّةً إلى أن تستوطن النقب والجليل؛ إلى أن يهاجر ملايين اليهود إلى إسرائيل؛ وإلى أن تتدعم المعايير المناقبية الضرورية للممارسة الأخلاقية في السياسة والقيم السامية المأثورة عن الصهيونية. إنه ليس بالرُعاع، كما أنه ليس بأمة. إنه شعب ما برح مكبَّلاً بماضيه الحافل بالنفي والإبعاد ـ عرف الخلاص لكنه لم يحقق ذاته[16].

كان بن غوريون عندها يُخاطب روحاً جديدة في إسرائيل يمقتها أشدّ المقت. صحيح أن الحكومة العمالية كانت تحاول تطبيق الأفكار الصهيونية القديمة على الواقع السياسي المستجدّ؛ لكن لغة خطابية كانت قد ظهرت وراح يستخدمها القادة العماليون أنفسهم الذين بدأوا يتكلّمون بدورهم بمصطلحات من قبيل: «الخلاص» و«تحقيق الذات». وإذا لم يتمّ التخفيف من تلك اللغة بقدر معيَّن من الواقعية الأخلاقية، فقد تؤدي إلى ضياع المعايير المناقبية، التي طالما اعتبرها بن غوريون أساساً جوهرياً للمشروع الصهيوني.

كلنا يعلم أن الصهيونيين كانوا يستخدمون المفردات الدينية بصورة غريزية لشرح حركتهم. وفي أعقاب 1967، دخلت عبارة «مقدس» قاموس الصهيونية للمرة الأولى. وكان ذلك يختلف اختلافاً جوهرياً عن الشعور بحب «أرض إسرائيل» الذي جعلها «مقدسة» في أعين المستوطنين الأوائل ولو بصورة علمانية. و«القداسة» التي كانوا يعنونها بكلامهم هي القداسة الضرورية للتعاليم التوراتية والتي تمثّل قيمة مطلقة بحد ذاتها. حين دخل رئيس الوزراء ليفي إشكول المدينة القديمة لأول مرة، قال: «أرى نفسي ممثِّلاً لأمة بأسرها، وللعديد من الأجيال الغابرة التي طالما تاقت نفوسها إلى أورشليم وإلى قداستها». قد يبدو ذلك قولاً حميداً لا ضرر منه، لكنها هي «قداسة» أورشليم من ألّب العُصاة على روما في ثورةٍ أفقدت إسرائيل في آخر المطاف أرضها، وما فتئت تُعارضها أغلبية الشعب اليهودي برغم كل خطابيتها الطنّانة. لقد كانت من ذاك الصُنف من الإطلاقية الذي أدانه بن غوريون لأنه شعر، ومعه العديد من الصهيونيين العُماليين الآخرين، بأنه يُشكّل خرقاً للتدرّجية الحذرة والبرغماتية اللتين جعلتا من الدولة اليهودية واقعاً سياسياً عام 1948 برغم كل المعوّقات. فما إن يبدأ الشعب بالتفكير بأرض إسرائيل العلمانية كأرض مقدسة حتى يبرز خطر الإطلاقية المجافية للواقعية. وذلك ما عبَّر عنه موشيه ديان حين قال لدى دخوله المدينة القديمة لأول مرة: «لقد عُدنا إلى كل ما هو مقدس في أرضنا. لقد عُدنا إليها كي لا نفارقها أبداً مرة أخرى»[17].

يومها كان ديان يدّعي شيئاً لم تُصادق عليه الحكومة بعدُ. وعاد إلى ادّعائه والمطالبة به مجدداً بعد بضعة أشهر، حيث ترأس في 3 آب/أغسطس احتفالاً أُقيم على جبل الزيتون - الجبل الذي كان ولا يزال البقعة التي يؤثر اليهود أن يُدفنوا فيها، لأن المسيح سيظهر فيها، وسيكون اليهود المدفونون هناك أول من يرحِّب به حين يقومون من بين الأموات. وبالرغم من السياسات العلمانية للصهيونية العمالية، فقد قرّرت الحكومة الإسرائيلية إعادة دفن رُفات الجنود ممن قُتلوا في حرب 1948 على جبل الزيتون. هؤلاء الذين حاربوا من أجل الوطن اليهودي وكانوا بمثابة «مشيح» علماني للشعب اليهودي. لقد تحدث دايان عن الأحلام المقدسة للصهيونيين، وعن عودة الشعب اليهودي إلى الضفة الغربية، التي لها، في رأيه، مثل هذه الارتباطات المقدسة:

> أيها الإخوة، يا من قاتلتم في حرب الاستقلال! إننا لم نتخلَّ عن حُلمنا، ولم ننسَ الدرس الذي علمتمونا إياه... لقد عُدنا إلى الجبل(*)، مهد تاريخ أمتنا، إلى أرض آبائنا وأجدادنا، إلى أرض القُضاة وإلى حصن سلالة داود. لقد عُدنا إلى حبرون (الخليل)، وشيكيم (نابلس)، وبيت لحم، وعناتوث؛ وإلى أريحا ومخاضة الأردن. أيها الإخوة! إننا نحمل درسكم معنا... ونعلم أنه لكي نهب أورشليم الحياة، يجب أن ننشر جنود ودروع جيش الدفاع الإسرئيلي فوق جبال شيكيم وعند الجسور على نهر الأردن[18].

لم يكن كلام ديان ليستقيم والسياسة الرسمية للحكومة. فكانت الضفة الغربية «مقدسة» عنده، في حين لم تكن دولة إسرائيل القديمة في الجليل والسهل الساحلي كذلك! إنها بلاد توراتية، بلاد إبراهيم ويشوع والملك داود. ففي حبرون (الخليل)، هنالك الضريح المهيب للآباء (البطاركة) إبراهيم وإسحاق ويعقوب، الذين هم موضع تبجيل المسلمين والمسيحيين فضلاً عن اليهود. وفي شيكيم (بلدة نابلس العربية) أبرم يشوع عهداً ما بين أسباط بني إسرائيل والربّ بعدما أتمّ فتح البلاد. وبيت لحم، هي الأخرى، مسقط رأس الملك داود، القاتل الجبّار لأعداء الربّ. وفي بيت لحم، يوجد كذلك قبر راحيل، زوجة يعقوب، التي يُقال إنها نهضت وانتحبت وهي تشاهد بني إسرائيل يمرون بقبرها في طريقهم إلى السبي البابلي عام 589 ق.م. قبل ذلك بعدة قرون، ألزم الصهيونيون أنفسهم بالعودة إلى «أرض إسرائيل»، لأن الأرض جزء لا يتجزأ من الهوية اليهودية. وقد عارض الصهيونيون بشدة فكرة البحث عن وطن لهم في أرض محايدة، كأوغندا مثلاً، لهذا السبب

(*) يقصد «جبل الهيكل» حيث كان الهيكل اليهودي القديم حسب ادعائه، وحيث تقوم الآن المقامات الإسلامية، قبة الصخرة والمسجد الأقصى والجامع المرواني. (م).

تحديداً. وقد أعادت فتوحات 1967 شعب إسرائيل إلى الأرض التي كانت ولا تزال منبع الجزء الأكبر من هذه الهوية اليهودية القوية. والروح عينها التي حَدَت بالصهيونيين الأوائل إلى رفض أية أرض أخرى خلافاً لكل المبررات، كانت على القدر ذاته من الوضوح لموشيه ديان عام 1967. فقد قدّم أورشليم كمدينة يهودية الجوهر، وهي ستؤول إلى الهلاك بمعنى ما فيما لو سحب الإسرائيليون قواتهم من جبال شيكيم وجسور نهر الأردن. وبالمنطق عينه، اقترن الإسرائيليون على أرض الضفة الغربية «المقدسة» بضربٍ من اليهودية يرى سلامة الشعب اليهودي مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بالاستحواذ المادي على الأراضي المقدسة، وبالرفض المطلق والباتّ لكل أدعاءات «الأغيار».

وهكذا، منذ آب/أغسطس 1967، ارتسمت علامات على سياسة صهيونية إطلاقية جديدة كانت، حتى ذلك الحين، على طرفي نقيض مع السياسة الإسرائيلية الرسمية. وفي الشهر ذاته، أظهر العرب روحاً إطلاقية مشابهة. ففي مؤتمر الخرطوم، الذي عُقد في 19 آب/أغسطس، أعلنت الدول العربية «لاءاتها» الثلاث الشهيرة: لا سلام مع إسرائيل؛ لا اعتراف باسرائيل؛ ولا مفاوضات مع إسرائيل على أي جزء من التراب الفلسطيني. وهكذا ألزم العرب انفسهم بالروح الإطلاقية القديمة التي أفقدتهم فلسطين في المقام الأول. إن المهانة التي حملتها هزيمة 1948 للعرب قد تضاعفت بشكل دراماتيكي من جراء هزيمتهم النكراء عام 1967. ومثل هذه الهزيمة الماحقة من شأنها أن تفضي إلى حلول متطرفة وسلبية. ففي أوروبا، أدّت الهزيمة الألمانية غداة الحرب العالمية الأولى إلى إشاعة اليأس والقنوط وإلى انهيار الروح المعنوية مما سمح لنجم أدولف هتلر بالصعود. وفي مؤتمر الخرطوم، أدى تداعٍ مماثل في الثقة بالنفس إلى تبنّي العرب للسلبية المطلقة التي يستحيل أن تنتج أية حلول واقعية للمشاكل التي تواجه الشرق الأوسط.

ومن البديهي أن تؤجّج السلبية العربية نيران التطرف الإسرائيلي. لكن الأحداث التي تلت مباشرة حرب الأيام الستة بيَّنت أن الإسرائيليين لم يعودوا إلى السياسات الإطلاقية كرد فعلٍ على الرفض العربي الصريح للنظر في أي تعايش سلمي مع إسرائيل. صحيح أن الصهيونية العمالية عملت على تشريب بعض الإسرائيليين بمخاوف وهواجس أخلاقية غداة حرب الأيام الستة، إلا أنها خلقت فيما يبدو لدى إسرائيليين آخرين جوعاً باتت غير قادرة في السنوات الأخيرة على إشباعه. لقد كانت الطلائعية في باكر الأيام حركة مثيرة، لا بل مقدامة. إنما في الفترة التي أنقضت منذ قيام دولة إسرائيل، غدت هذه الطلائعية مدجّنة إلى حد ما. لقد خلقت الصهيونية لدى بعض الإسرائيليين حاجة إلى الاستيلاء على أراضٍ جديدة عن طريق الاستيطان. وهكذا، ما إن سلّمت الحكومة العمالية بأنها ستتمسك

بالمناطق المحتلّة رغم معارضة الأمم المتحدة، حتى أنشأت سلسلة من المستوطنات على النسق القديم على امتداد نهر الأردن لضمان أمن دولة إسرائيل. تلك كانت «الكيبوتزات» الجديدة، وكانت مستوطنات زراعية وعسكرية في آن. لقد استجابت إسرائيل لتحديّات الاحتلال بطريقة بالغة الحساسية أملتها عليها تقاليدُ صهيونية استيطانية قوية. وفي سيناء، أقام حاييم بارليف منظومة من المواقع العسكرية الأمامية اعتقد أنها حصينة. وكان المسوّغ الايديولوجي لهذه المغامرات الاستيطانية العسكرية الجديدة هو الدفاع. فلم تكن إسرائيل بذلك تستولي على أراضٍ جديدة بصفة رسمية، بل كانت على حد قولها تحمي الشعب الإسرائيلي من العدوان العربي. بيد أنه من الخطأ الظنّ أن نفسية إسرائيل غداة حرب الأيام الستة كانت نفسية الخائف والمذعور من الجبروت العربي. بل على النقيض من ذلك، لقد أثبتت الثقة الزائدة بقدرة إسرائيل العسكرية أنها خادعة. فحيث أن إسرائيل أصبحت الآن في وضعٍ أفضل بكثير لصدّ عنف الفدائيين الموجّه إلى مناطقها، وبالنظر إلى الهزيمة الساحقة التي أنزلتها بالعرب، بدأ الإسرائيليون يتوقعون من «خط آلون» المكوّن من مستوطنات في الضفة الغربية، ومن «خط بارليف» (على امتداد قناة السويس) أن يوفّرا لهم الأمن في وجه أي عدوان عربي. وقد اتضح أن هذا المزاج من الثقة المتهورة بالنفس كان في غير موضعه تماماً حين اخترق الجيشان المصري والسوري بسهولة الخطوط الدفاعية الإسرائيلية في هجومهما المباغت في حرب أكتوبر عام 1973.

إذن، غلب على بعض الإسرائيليين القلق والانزعاج في أعقاب حرب 1967، وآخرون أسكرتهم الثقة الجديدة بالنفس. وقد كشفت هذه الخصلة الجديدة من الثقة بالنفس عن ذاتها بُعيد الحرب في مشاريع عكست الجوع «الطلائعي» القديم لدى الصهيونية بمعزل عن أية مصادقة رسمية. فشرع إسرائيليون بأخذ مبادرات طلائعية على أساس فردي، وبالروح نفسها تقريباً التي ميَّزت المستوطنين الصهيونيين الأوائل في فلسطين. فهم لن ينتظروا إلى أن تغدو الأراضي يهوديةً بصفة رسمية، بل سيقومون من تلقاء أنفسهم بتهويدها. وهكذا عمد عدد من الكتّاب والمثقفين والسياسيين، بعد الحرب مباشرة، إلى تكوين «الحركة من أجل أرض إسرائيل» التي أخذت تقدّم الدعم المالي لأي إسرائيلي يريد إقامة «كيبوتز» في المناطق الجديدة. فلم تمضِ بضعة أيام على وقف النار، حتى أُقيمت أولى تلك المستوطنات، وهي كيبوتز «ميروم هاغولان» في هضبة الجولان، على مسافة قريبة من القنيطرة ومتاخمة تماماً لخط الحدود الجديد بحيث لا تفصلها عن دمشق سوى 50 كلم[19]. فمن غير أن ينتظروا موافقة الحكومة، ادّعى هؤلاء المستوطنون أنهم إنما يعودون بإسرائيل إلى روح الصهيونية الأولى؛ وهم سيزرعون أرض إسرائيل بكل حدبٍ،

تلك التي ظفروا بها على نحو باهر، وسيضغطون بهمّة وإقدام على حدود العالم العربي. ولعمري إنهم في ذلك كله لم يكونوا بعيدين كثيراً عن الايديولوجية التي شجعت الأخويات العسكرية الصليبية على إقامة مستوطناتها الحدودية. كان المستوطنون الجُدد يحلمون بـ«أرض إسرائيل الكبرى». وكانت هذه حركة علمانية من حيث إنها لا ترجع إلى التعريف التوراتي للأرض التي وعد بها الربُّ اليهودَ، بقدر ما ترجع إلى روح جابوتنسكي الذي طالب بأن تشمل دولة اليهود ضفتي الأردن الشرقية والغربية؛ وإلى روح «ليحي» المعروفة أكثر بعصابة شتيرن، التي تصوّرت إنشاء دولة يهودية ضخمة تضم فيما تضم مناطق شاسعة من مصر والأردن والعراق وسوريا ولبنان الحالية.

وقد أفرزت إمكانية قيام «أرض إسرائيل الكبرى» حركةً يمينية جديدة في البلاد. لقد بقي بيغن وحزبه، حزب «حيروت»، تائهين في البرية لمدة تسع عشرة سنة، لكن هؤلاء المستوطنين الجدد كانوا يرجعون إلى أفكار جابوتنسكي، بطل بيغن، ويضافرون ما بين هذه الرؤية والرؤية الطلائعية لموجة الهجرة الثانية. غير أنهم كانوا يعتمدون كذلك سياسة جديدة من شأنها أن تقلب الحركات الأقدم عهداً رأساً على عقب. فلطالما ادّعت الصهيونية القديمة، سواء أكانت صهيونية بن غوريون أم صهيونية جابوتنسكي، أن أمام اليهود خيارين لا ثالث لهما، إما الانتظار في الشتات إلى حين ظهور المشيح، أو إنقاذ أنفسهم. وها هو اليمين الجديد يُعلن أن لا خيار له، وجعل من الجملة: «إنْ بريرا» (أي: ليس أمامنا من خيار) صيحةً وشعاراً في الاجتماعات الحاشدة[20]. وشدّد هذا اليمين الجديد على أن الصهيونية لم تكن حركة فاعلة بقدر ما كانت حركة رجعية خالصة. ففي كل مكان، كان اليهود يتعرضون للقهر من جانب أعدائهم، ولذا لم يكن أمامهم من سبيل سوى التصرف بالشكل الذي تصرّفوا به. فقد هُوجم اليهود من طرف هتلر والبريطانيين والفلسطينيين، وأخيراً من جانب عبد الناصر، وهذا ما أجبر الصهيونيين على تبنّي سياسة تلو أخرى بهدف البقاء على قيد الحياة ليس إلاّ. وهكذا أعاد «الكيبوتزي» المخضرم، إسحاق تابنكين، كتابة تاريخ الصهيونية ما بعد 1967:

> كنا مُنساقين عنوةً من جانب التاريخ، ولم يكن لنا من خيار. فمن المستوطنات المتبعثرة إلى الوطن القومي، إلى دولة على جزء من الأرض، ومنها إلى تحرير كامل أرض إسرائيل.. سيرورة لم نكن نحن من أطلقها. وفي كل مرحلة من المراحل، لم يكن لنا من خيار (إنْ بريرا) سوى الرد على مطلب يملى علينا. لقد كنا منساقين وعلى المكشوف من قِبَل منطق المأساة والخلاص[21].

يستخدم تابنكين عبارات من قبيل «الخلاص» و «التحرير»، التي يدينها عاموس عوز، الذي كان أقرب إلى السياسة الرسمية من تابنكين في تلك المرحلة لشرح الدافع الإسرائيلي الجديد إلى التوسّع.. هذا الدافع الذي يُنكر قيماً لطالما اعتبرتها الصهيونية الأقدم عهداً أساسيةً لاضطلاع اليهود بالمسؤولية الكاملة عن مصيرهم الذاتي. وقد أظهرت هذه الأيديولوجية لما بعد 1967 أن الإسرائيليين، وبسبب من كونهم أسرى منطق المأساة، واقعون تحت مشيئة القدر، وبالتالي فهم لا يتحملون أية مسؤولية عن أعمالهم وتصرفاتهم، ولا حاجة بهم قطعاً إلى التقيّد بقرار الأمم المتحدة رقم 242. وعلى حد قول الناطق بلسان «أرض إسرائيل الكبرى» غداة الحرب: «ليس هناك من خيار [كذا] للعودة إلى الحدود القديمة. فمحكوم علينا بأن نكون أقوياء!»[22]. كما أن هذه الروح تتنكّر أيضاً لتقليد أساسي من تقاليد الديانة اليهودية، ألا وهو التشديد على المحاسبة الشخصية والمسؤولية الخُلقية. وقد ارتدّت إلى نظرة أشد ما تكون بدائية ترى في الإنسان كائناً لا حول له ولا قوة؛ كائناً عاجزاً تماماً عن التحكّم بمصيره.

اعتباراً من عام 1967، بدأت الأصوات المولعة بالحرب تُسمع عالياً وجلياً في إسرائيل، لكنها سُرعان ما جُوبهت بمعارضة في الداخل وفي الشتات على حد سواء. ففي الشتات، شكّل يهودٌ حركةً سُمِّيت تسمية بليغة: «بريرا»، أكدت على أن اليهود يملكون فعلاً خيارات. وهؤلاء ليسوا بأقلّ صهيونية على الإطلاق من أصحاب «أرض إسرائيل الكبرى»، لكنهم كانوا يستلهمون في تفكيرهم صهيونيين مخضرمين من أمثال ناحوم غولدمان، الذي كان يساوره شعور بأن إسرائيل تواجه خطر الإخفاق بفعل المغالاة والشطط. إن لعنةً رهيبة تنتظر كل من يتجاهل الحقائق في أحلام غير واقعية وإطلاقية الطابع. في نظر «بريرا»، إن من شأن الرؤى التوسعية هذه أن تضاعف من الاستياء العربي من جهة، وتنخر الأخلاقية الإسرائيلية من جهة أخرى. فلإسرائيل تاريخ عصيب، ولديها مشاكل محدّدة من الخطر تجاهلها. في عام 1967 كانت المسألة واضحة: لقد تحتّم على إسرائيل أن تهاجم. وكان إسحاق رابين على صواب في خطابه أمام الجامعة العبرية بُعيد الحرب حين تحدّث عن «حق إسرائيل». لقد تحدّث عن «إيمان الجنود الإسرائيليين المتقد بعدالتهم»، وادّعى أنه كانت «تدفعهم إلى الأمام قيمٌ روحية وغنى روحي عميق أكثر بكثير مما كانوا مدفوعين بأسلحتهم». وختم كلامه بالقول إنه بسبب من هذه القوة الروحية، «ليس لدى الإسرائيليين أية تفسيرات عقلانية، اللّهم وعي عميق بالعدالة الأخلاقية لكفاحهم». لكن «بريرا» تساءلت: إذا كان الإسرائيليون سينتهجون، بطريقتهم الخاصة، سياسات سلبية وإطلاقية كتلك التي تبنّاها العرب مجدداً في مؤتمر الخرطوم، فماذا سيحلّ

بتفوّقهم الأخلاقي هذا؟ إن إسرائيل تواجه خطر الانحطاط إلى مستوى رديء من القيم اللاواقعية التي طالما أسرّت أنها تحتقرها وتزدريها. لقد كانت «بريرا» أمينة «لروح الصهيونية القديمة التي حرصت دائماً على أن تكون إيجابية في الرد على التحديات عندما كان العرب يتخذون منها موقفاً سلبياً وهدّاماً. لكن التفكير «اللاّخياري»(*) الجديد كان سلبياً، ويكاد يقع في خطر تجاهل الحقوق السياسية للعرب في المناطق المحتلة. ففيما كان العُماليون يُشدِّدون على أن الاحتلال يجب أن يكون خيّراً. كان المثاليون «اللاّخياريون» يكشفون عن نزعة إلى تجاهل حقوق الفلسطينيين المغلوبين في سعيهم المطلق وراء مصير إسرائيل نفسها. قد يقول قائل إنه ليس لدى الإسرائيليين من خيار فيما خصّ مصير أولئك الفلسطينيين القاطنين في الأراضي، لكن الحكومة الإسرائيلية كانت قد أعلنت رسمياً، كما سبق ورأينا، أنها تملك خياراً **بالفعل**، وأنها ستمارس هذا الخيار برأفة ولما فيه مصلحة السلام. ازدهرت حركة «بريرا» لبعض الوقت ثم ما لبثت أن أضمحلت تماماً بفعل التصلّب الجديد الذي كان يكتسح إسرائيل على مهل، حتى في غضون السنوات العشر التالية لحرب حزيران/يونيو التي تعاقبت فيها الحكومات العُمالية على السلطة.

وقد أصبح ذلك ظاهراً للعيان بصورة دراماتيكية في عام 1971. كان عبد الناصر قد رحل، وكان خلفه، الرئيس أنور السادات، قد تقدم بعرضٍ مُذهل في 4 شباط/فبراير 1971. كان بمثابة انطلاقة جديدة تماماً بالنسبة لأي حاكم عربي، وكان ينبغي أن يحظى بالاهتمام على الأقل. قال السادات إنه إذا ما سحبت إسرائيل قواتها من شبه جزيرة سيناء إلى المضائق، فإنه سيفتح قناة السويس في وجه السفن الإسرائيلية ويسحب القوات المصرية من الضفة الشرقية للقناة(**)، ويدخل في مفاوضات مع إسرائيل بهدف إبرام اتفاقية سلام معها. لعشرات السنين ظل الإسرائيليون يلقون الرفض الباتّ والعنف الصرف من جانب العرب، ودأبوا يتحسرون على انعزالهم وقلة أصدقائهم في المنطقة. وعند كتابتي لهذه الصفحات، كان العديد من الإسرائيليين يعودون بأفكارهم وكلهم حنين إلى أنور السادات ويتحسرون: لو كان الزعماء العرب الآخرون على شاكلته، لاختلف التاريخ كل الاختلاف. غير أنهم تجاهلوا عرضه تماماً عام 1971[23]. كان من الجائز يومها اعتبار مقابلة العرض بالازدراء بحجّة أنه غير صادق البتة رداً مفهوماً، نظراً إلى التقليد المديد في إضمار العرب الكراهية لإسرائيل. لكن إسرائيل ضنّت حتى بمثل هذا الاعتبار السلبي على

(*) نسبةً إلى حركة «اللاّخيار» (أنْ بريرا) آنفة الذكر. (م).

(**) لعلّ المؤلفة أخطأت هنا وكانت تقصد: الضفة الغربية لقناة السويس. أو ربما كانت تعني الانسحاب من الجيب المصري المتبقي على الضفة الشرقية شمال قناة السويس ما بين بور فؤاد ورأس العش. (م).

عرض السادات. فلم تجب غولدا مئير على العرض البتة، لا سلباً ولا إيجاباً. وبعد ستة شهور، عاود وزير الدفاع موشيه ديان إبداء الرغبة ذاتها في تجاهل مبادرة السلام العربية هذه. فماذا حصل لالتزام العُماليين بمبدأ «الأرض مقابل السلام»؟ أعلن ديان، وقد تعمّد أن يتجاهل عرض السادات، أنه بسبب عداء العرب المستحكم لإسرائيل، فقد «أُجبر» على إنشاء مستعمرة في ياميت في قطاع غزة(*) على أن يشغلها أعضاء من «حيروت»، حزب مناحيم بيغن. وقال ديان، مستحضراً روح «اللاّخيار»: «لا نستطيع أن نجلس مكتوفي الايدي إذا كان العرب يرفضون السلام. فدعونا نعمل بمفردنا إذا ضنّوا علينا بتعاونهم»[24]. وبعد ذلك بعامين، في نيسان/أبريل 1973، أُقيم احتفال في مسادا، وهناك ألقى ديان خطاباً استفزازياً لم يزعم فيه حتى مجرد زعم أنه يضع المبرّر الثالث لدى العماليين للاحتفاظ بالأراضي (ألا وهو الدفاع عن إسرائيل وأمنها) في صلب أولوياته. فقد حفل الخطاب يومذاك برؤية توسّعية ودعوة إلى «إسرائيل الكبرى» «بحدود عريضة، قوية ومنيعة، وبسلطة إسرائيلية تمتد من نهر الأردن إلى قناة السويس»[25].

وبعد أشهر قليلة فحسب، شنّت قوات السادات في 6 تشرين الأول/أكتوبر 1973، هجوماً ناجحاً إلى حد الإدهاش في سيناء يوم عيد الغفران (يوم كيبور). فاخترق المصريون «خط بارليف» المنيع ظاهرياً في هجوم مُفاجىء، فيما اكتسحت القوات السورية هضبة الجولان، مُباغتة إسرائيل مباغتة تامّة. وهكذا ذهب الرضا الذاتي الذي تراكم منذ عام 1967 هباءً منثوراً. فلم يعد بوسع الإسرائيليين أن يدّعوا أن العرب لا يُجْدُون فتيلاً على أرض المعركة. فقد أظهر الهجوم تقدماً لا يُستهان به على صعيد المهارة والحنكة العسكرية. وداهم إسرائيل شعور حاد بأنها قد أُخذت على حين غرة. ولئن استطاع الجيش الإسرائيلي أن يحتوي الهجمات العربية، إلا أنه كانت هناك شواهد مروّعة على عزلة إسرائيل في الشرق الأوسط. ولعلّ أحد الأسباب التي ساقها السادات لحرب أكتوبر، إقامة إسرائيل مستوطنة ياميت وتهديد إسرائيل بمدّ نطاق سلطتها إلى عُمق الأراضي العربية وصولاً إلى قناة السويس. هذا وسأخصّص الفصل التالي لدراسة شخصية السادات ومبادراته السلمية. أما الآن فسأكتفي بالقول إن حرب «عيد الغفران» أعادت إلى العرب قدراً كبيراً من ثقتهم بأنفسهم. فلم يعد يشعرون بعد اليوم بالمهانة العظيمة. وحالما أثبت السادات فعاليته العسكرية، بات في وضع يسمح بالتقدّم بعرض آخر للسلام، ومن موقع قوة أكبر هذه المرة.

(*) أُقيمت المستعمرة بالأحرى على ساحل شبه جزيرة سيناء عند سبخة البردويل، وليس في قطاع غزة كما جاء في النص اعلاه (م).

لم تتمخض حربا 1967 و 1973 عن شكل جديد من الصهيونية العلمانية فحسب، وإنما ألهبتا نيران حركة دينية عدوانية كذلك. في البداية، كان هؤلاء اليهود المتدينون، الذين سيمثّلون في خاتمة المطاف اليمين المتطرف الجديد، لا يشكّلون سوى أقلية ضئيلة، لكنهم سيصبحون تدريجياً مصدر خطر حقيقي لإسرائيل. وأثناء كتابة هذه السطور، كانوا قد صاروا إحدى أكبر المشاكل التي تواجه الحكومة، وبات يُنظر إليهم على أنهم يُعرّضون للخطر احتمالات السلام بالطريقة عينها المأثورة عن رينو دو شاتيون وأنصاره، الذين كانوا بالمثل مجرد أقلية متديّنة ومولعة بالقتال في مملكة أورشليم، لكنهم مع ذلك تسبّبوا بدفع المسيحيين إلى مجابهة مميتة مع صلاح الدين.

لا بد من التنويه هنا بأن اليهود المتدينين موجودون منذ زمن الهجرة الثانية ويعيشون جنباً إلى جنب مع الصهيونيين العُماليين في «أرض إسرائيل». أما المزراحيون الذين سعوا إلى إنشاء «مركز روحي» لليهود، فلم يضعوا نصب أعينهم إقامة دولة علمانية، بل دولة دينية قائمة على تعاليم التوراة. واستقرّ في اعتقادهم أن الصهيونيين العلمانيين سيعودون في آخر الأمر إلى الدين، وما إن يتمّ ذلك حتى يظهر المسيح ويقيم ملكوت الربّ. والصهيونيون العلمانيون، من جانبهم، عاملوا تلك المستوطنات المزراحية بتسامح، لكنهم لم يحملوها على محمل الجدّ. ومن الشخصيات المهمّة في هذه الصهيونية المتدينة: الحاخام أبراهام إسحاق كوك، زعيم المزراحيين. فهو لم يكن يشعر بأي عداء تجاه المستوطنات العلمانية أو أهدافها؛ إذ كانوا، في نظره، يحقّقون مشيئة الربّ من دون أن يدركوا ذلك. وكان كوك على الدوام لا يتوانى عن امتداح إنجازات الحركة «الكيبوتزية» المبكرة وجهودها الطلائعية؛ ويرى فيها المكمِّل لمخططاته الدينية من أجل تهويد فلسطين. وكان يحب أن يقول: «نحن نبني بالتفيلين، والطلائعيون يبنون بالآجر»[26]. عنده، المستوطنون المتدينون يعيشون بحسب تعاليم التوراة، والطلائعيون يؤدون مهمّة «دينية» سواء أدركوا ذلك أم لا[27]. وتبعاً لزعمه، فإن النشاطات اليهودية كافة، علمانية كانت أم دينية، يجب أن يُنظر إليها في هذا الظرف الدقيق بوصفها «نور المسيح»[28]. والحال أن مستوطني الهجرة الثانية كانوا يؤمنون بأنهم إنما يُساهمون في خلاص العالم من خلال مساهمتهم في تدشين العصر الألفي الاشتراكي السعيد. على خطٍ موازٍ، وفي تجاهل لهم، كان المزراحيون بزعامة الحاخام كوك ينتظرون مجيء الخلاص المسيحاني الوشيك الذي بشّر به الأنبياء، والذي سيحمل معه عصراً جديداً من الرخاء والسلام للعالم أجمع. كتب كوك: «إن كل الحضارات ستزدهر مجدداً بانبعاث روحنا. وكل النزاعات ستسوّى وتغدو كل أنواع الحياة نيِّرة بفرحة الميلاد الجديد بفضل انبعاثنا نحن»[29]. وكانت نظرة كوك إلى

«أرض إسرائيل» شديدة الشبه بنظرة يهودا هاليفي، الصهيوني المتديّن من القرن الثاني عشر. فعنده، سيتمكّن اليهود من الفوز بالخلاص من خلال الانغمار في «قداسة الأرض الهائلة». وإذا كانت اليهودية في المنفى قد تطرق إليها الضعف والوهن، فما ذلك إلا لأنها لا تملك الهيكل برأيه. فمن دون العبادة في الهيكل على جبل موريّاه في أورشليم، لا يمكن العمل بأحكام التوراة بكليتها؛ وبالتالي يستحيل على المرء أن يحيا حياةً يهودية كاملة. إن التوراة تعكس شروط الحياة اليومية في فلسطين؛ والشروط البالغة الاختلاف السائدة في الشتات، من أحوال مناخية واجتماعية واقتصادية مغايرة، تعني كذلك أن يهود الشتات يحيون حياة غريبة عن روح التوراة من وجوه عديدة. هذا فضلاً عن أن اليهود معرّضون في الشتات لا محالة للتلوّث بالقيم العلمانية الفاسدة لدى «الأغيار»:

> إن هواء أرض الأغيار يكبح اليهود. والتربة غير الطاهرة، أي حيثما كان خارج أرض إسرائيل، عابقة على هذا النحو بنتانة الوثنية؛ واليهود هناك يعبدون الأوثان بكل براءة. والسبيل الوحيد لكي نتجنّب عار الوثنية هو أن يتجمّع الشعب اليهودي في أرض إسرائيل[30].

وليس للمرء أن يتعجّب إذ يرى مدى التطابق بين هذه الصهيونية الدينية وروح شخص متديّن كيهودا هاليفي، بل وروح صهيوني علماني كذلك، مثل أهارون ب. غوردون، الذي كان يُمارس ديانة العمل (عفوداه) في كيبوتز دغانيا في الوقت الذي كان فيه المزراحيون يبنون «مستوطنات التوراة». كان غوردون، هو الآخر، يرى «أرض إسرائيل» مشبَّعة بطاقة فريدة من نوعها: وليس إلاّ فيها يتسنى لليهودي أن يكون هو هو حقاً. فقط في «أرض إسرائيل» يستطيع اليهودي أن يُحرّر نفسه من عار الشتات. وينبغي أن نتذكّر هنا أنّ غوردون كان يهودياً أرثوذكسياً قبل أن يعتنق الصهيونية العمالية. والصهيونية العمالية كانت بمثابة ترجمة الأهواء الدينية القديمة إلى مصطلحات علمانية. وعلى منوال العماليين، استحوذ على المستوطنين المزراحيين اعتقادٌ شديد بقرب حلول العصر الألفي السعيد، فصبّوا كل قواهم على تحرير الأرض وخلاص الشعب اليهودي بواسطة الـ«عفوداه». والفارق الوحيد بينهما أن الـ«عفوداه» بالنسبة لصهيوني علماني كغوردون كان يعني الكدح، والشغل، أما بالنسبة للحاخام كوك فكان يعني العبادة والشعائر الدينية؛ كان يعني العمل بوصايا التوراة الـ 613 في أرض التوراة، والعمل من أجل استعادة الهيكل[31].

لمدة إحدى وعشرين سنة من عمر دولة إسرائيل، ارتضى الصهيونيون المتدينون لأنفسهم البقاء في الظلّ، ونادراً ما كان العلمانيون ينتبهون إلى وجودهم. لكن بعد 1967،

تملَّك المتدينون قلقٌ شديد، وشعروا أنه حان الوقت لاتخاذ إجراء جذري والخروج من الظل. لقد ظنوا أن التجربة العنيفة المتمثلة في العيش بالفعل على أرض الأسلاف سوف تحمل اليهود على العودة إلى التوراة. لكن بدل أن تشجّع دولة إسرائيل اليهودَ على العودة إلى التوراة، كانت في نظر الصهيونيين المتدينين تجنح أكثر فأكثر نحو العلمانية، وتغدو أكثر تلوّثاً بالوثنية العلمانية حتى من بعض بلدان الشتات. أضحى الإسرائيليون يعبدون آلهة مزيفة كالمال واللّذة، أو حتى أيديولوجيات من صنع البشر كالقومية العلمانية، بدلاً من يهوه، ولذلك فهم يدنّسون «أرض إسرائيل» المقدسة. وخلال فترة الـ«حمتانا»، أو الانتظار، وفيما كان الإسرائيليون يترقبون اندلاع حرب الأيام الستة، وفي قناعتهم أنهم هالكون لا محالة، كان للصهيونيين المتدينين في مستوطناتهم و«يشيفوتهم»(*) تأويلهم الخاصّ بهم للكارثة المحدقة. وقبل ثلاثة أسابيع من اندلاع الحرب، ألقى ابن الحاخام كوك، الحاخام زفي يهودا كوك، خطابه السنوي بمناسبة إنشاء دولة إسرائيل في «يشيفا مِركاز هاراف» ذي الأهمية البالغة شمالي القدس. وكعادته أثنى الحاخام على جهود دولة إسرائيل، لكن رسالته في تلك السنة كانت مختلفة كل الاختلاف. «لقد اقترفنا إثماً كبيراً»، هكذا صرخ في الجمهور الذي انفجر لساعته في البكاء[32]. الأمة كلها مُذنبة بالضلال الرهيب. سأل الحاخام: كيف يسع دولة يهودية بحق أن تسمح ببقاء «جبل الهيكل» في أيدي «الأغيار» الأردنيين؟ كيف يسع الشعب المختار أن يرضى بالسكنى في النقب والسهل الساحلي فيما الأراضي المقدسة الحقيقية تقع ضمن مناطق الأعداء؟ ما جنس تلك الدولة اليهودية التي تدع مُدناً مقدسة كحبرون وشيكيم وأريحا بدون تحرير؟ وحين «حرّر» الجيش الإسرائيلي فعلاً هذه المدن «المقدسة» بعد ذلك ببضعة أسابيع، حيّا أنصار الحاخام كوك زعيمهم، ونادوا به «نبياً حقيقياً» لإسرائيل. فهم، شأن بعض العلمانيين، رأوا في الانتصار الخارق عملاً من أعمال الربّ؛ وبالنسبة إليهم، كان الانتصار أيضاً بشيراً بالخلاص المشيحاني الداني[33]. لذلك، لم يعد الصهيونيون المتدينون مستعدين بعد الحرب للاكتفاء بمقعد خلفي في إسرائيل، بل كان يخالجهم إحساسٌ بأن الربّ عمل ما عليه، وبقي عليهم هم أن يضمنوا قيام الحكومة بإتمام عمله. ولعلّهم كانوا وافقوا إبراهام هشيل القول، الذي سبق لي أن سقته آنفاً: «لقد راود الربّ حلمٌ، ومهمة إسرائيل هي تفسير ذلك الحلم». وقد خرجوا إلى العلن في صخبٍ أهوج، مصمّمين على ترجمة إرادة الربّ إلى حقائق ملموسة.

وكان لظهور هذه الصهيونية الدينية المتقدة حماسةً وقع الصدمة على الصهيونيين

(*) «يشيفوت»، ومفردها «يشيفا»، هي المعاهد المخصصة لتعليم التلمود، وتُعتبر عملياً المراكز الأساسية للحياة الدينية الأرثوذكسية اليهودية. انظر عنها المسرد الألفبائي في نهاية الكتاب. (م).

العُماليين، الذين طالما تجاهلوها فيما سبق. يتذكر عاموس عوز اجتماعاً مبكراً عُقد بين المثقفين والكيبوتزيين اليساريين من جهة، والصهيونيين المتدينين من جهة أخرى في «يشيفا مركاز هاراف». لقد رُوِّع الكيبوتزيون حيال النزعة القومية الحادّة التي تملّكت العديد من مواطنيهم الذين عقدوا العزم على البقاء في المناطق المحتلّة حديثاً مهما كلّف الأمر؛ في حين كان اليساريون، على غرار بن غوريون قبلهم، يتطلعون إلى تخليص الصهيونية العمالية من العقلية الانتصارية المسوَّغة أخلاقياً، التي كانوا يُحسّون أنها غريبة عنهم. لهذا ذهبوا إلى «يشيفا مركاز هاراف» بحثاً عن نصيحة يُسديها إليهم الباحثون والطلاب هناك، يحدوهم الأمل في أن يمسّوا، ولو مسّاً خفيفاً، ذلك العنصر الرحيم والموفور في التقاليد الدينية اليهودية. وقد توقعوا تماماً أن يسبروا مع الحاخامات حكمة الأنبياء والحكماء. غير أنهم بدلاً من ذلك تلقوا صدمة حياتهم. فلأول مرة تصكّ آذانهم اللغة الخطابية المنمّقة حول «الحرب المقدسة» اليهودية. رأوا حماسةً غريبة عنهم: «نشوة عارمة أمام حائط المبكى والمواقع التوراتية في الضفة الغربية؛ وأحاديث النصر والمعجزات؛ والخلاص ومجيء المسيح»[34]. ولعلّ الصليبيين كانوا فهموا جيداً هذا الضرب من اللغة والايديولوجية، لأنه سبق وأن تُرجم الكثير من هذه الأفكار الرؤيوية والهوس بالأماكن المقدسة إلى المسيحية. كذلك استشعر يهودا هاليفي هذه الصلة في القرن الثاني عشر، لكن بالنسبة لعاموس عوز وأضرابه العماليين، بدت هذه الصهيونية الدينية عديمة الرحمة، أصولية ونقيض القيم التي تُعتبر مكوّنات جوهرية للديانة اليهودية. وبحسب وصفه لهم، بدا طلاب الحاخامية

> غير ناضجين، معتدّين بأنفسهم ومتعجرفين، ثملين بالسلطة ويتفجّرون رطانة مشيحانية، من أصحاب مركزية الذات العرقية، «مخلّصيين» ورؤيويين... ببساطة متناهية: غير آدميين، ونقيض اليهود. وتلك سمات ما كان حتى الآدميون العرب تحت سيطرتنا ليتصفوا بها مطلقاً. لم تكن القصة قصة كرب إنساني، بل قصة أمارات ونبوءات؛ قصة أخبار عن «آخر الزمان» وعن بداية الخلاص[35].

حتى وإن بدا هؤلاء الحاخامات بالضرورة أقلّية ضئيلة للغاية في تلك المرحلة، وبمقدور المراقب المزدري إسقاطهم من أي اعتبار بوصفهم «هامشيين ملتاثين» لا ينبغي أخذهم مأخذ الجدّ، فإن عوز وغيره من العماليين رأوا فيهم بالغريزة ظاهرة تُنذر بالخطر.

لكن الحاخامات لم يقنعوا بالكلمات والخطابات، بل كانوا يريدون أفعالاً؛ وقد اتخذت هذه الأفعال مرة أخرى شكلاً صهيونياً من حيث الأساس. بُعيد انتصار 1967، صار

الحاخام موشيه لفينغر، خريج مركاز هاراف، وأحد مريدي الحاخام كوك، رائداً من رواد «الحرب المقدسة» في الضفة الغربية. فتوجه رأساً إلى مدينة الخليل، حيث وضع يده بغير حق على فندق «بارك أوتيل» لمدة ستة أشهر، ثم انتقل وأتباعه إلى معسكر الجيش الأردني السابق القريب من المكان، وكان خاوياً آنذاك؛ ورفض أن يغادره إلا بعدما أعطته الحكومة الإذن ببناء مستوطنة هناك وبعثت بجنود ليحرسوا المستوطنين من عرب الخليل الذين اعتبروا ذلك، بطبيعة الحال، عملاً استفزازياً. وبالتعاون مع الحاخام إليعزر والدمان، وهو خريج آخر من مركاز هاراف، أقام لفينغر مستوطنة «كريات أربع»، على الاسم التوراتي القديم لمدينة الخليل. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل أقبل لفينغر دونما كلل على إقامة المستوطنة تلو المستوطنة في الضفة الغربية؛ وعلى وجه السرعة، أقام المستوطنون المتدينون كتلة «عتصيون» من المستعمرات الدينية ما بين القدس والخليل. وعلى الرغم من قرار الأمم المتحدة رقم 242، فقد كان هؤلاء الحاخامات يكرّسون الوجود اليهودي حقيقة قائمة داخل مناطق الضفة الغربية الكثيفة السكّان. لم يكونوا ينوون مقايضة هذه المناطق بالسلام، ولا كانوا يعدّونها مسألة تتصل، في المقام الأول، بأمن إسرائيل العسكري. بل كانوا في نظر أنفسهم «يُخلّصون» الأراضي المقدسة من «الأغيار» بأن يحيوا حياةً يهودية كاملة وفقاً لتعاليم التوراة. كما كانوا يرون ما يفعلونه بمثابة تحقيق للنبوءات القديمة التي تحدثت عن عودة اليهود إلى أرضهم قُبيل ظهور المسيح. لم يجلس الصهيونيون الأوائل مكتوفي الأيدي بانتظار حل سياسي رسمي للمسألة اليهودية، بل تصرّفوا بما يجعل الوجود اليهودي في فلسطين حقيقة قائمة. وها هم الحاخامات يواصلون الآن هذا التقليد، إنما بلغة دينية: فهم لن يجلسوا مكتوفي الأيدي بانتظار أن تتحقق النبوءات من تلقاء ذاتها، بل سيحقّقونها هم أنفسهم عن طريق العودة إلى أرض التوراة وبذلك يسرّعون قدوم المسيح[36]. كان الحاخامات على دراية تامّة بالحرج الذي تشعر به الحكومة حيال مغامرتهم هذه، إذ من غير المفترض بإسرائيل أن تستعمر تلك المناطق المحتلة. فعلى خلاف مستوطنات آلون التي أقامتها الحكومة في الضفة الغربية، لم يكن بالوسع تبرير مستوطنات الحاخامات بأنها من باب الإجراءات الأمنية والضرورات العسكرية. كما لم تكن تلك المستوطنات الدينية كتلك العائدة إلى حركة «أرض إسرائيل الكبرى»، التي أُقيمت جميعها في مناطق غير مأهولة نسبياً. بل عنت هذه المغامرة الاستيطانية الجديدة إنشاء مستوطنات في المدن المزدحمة بالسكّان، مثل مدينة الخليل، وتضمّنت مصادرة الأراضي من العرب.

وكان الحاخامات يعكفون على دراسة التوراة في مستوطناتهم تلك. وأسّس الحاخام

حاييم دروكمان «يشيفا بار عتصيون»، المعهد التلمودي الخطير الشأن، في كتلة عتصيون الاستيطانية آنفة الذكر. وعلى عكس غيره من «اليشيفوت» الارثوذكسية التي لا يخضع طلابها للخدمة العسكرية الإلزامية، هذه الحقيقة التي تكدّر صفو العديد من الصهيونيين العلمانيين، يتسم طلاب «يشيفا بار عتصيون» بروح وطنية عالية، ويرون في الخدمة العسكرية واجباً دينياً جليل الشأن. وكان ذلك شكلاً مختلفاً تماماً من الأرثوذكسية الدينية حارت الحكومة العمالية كيف تتعامل معه. فكانت تمانع في منح الحاخامات أرضاً وتأذن لهم باستيطانها، لأن مشروعاً استيطانياً كهذا غير قانوني ويتعارض وسياستها الرسمية. لكن الحاخامات كانوا قادرين دائماً على تأليب الزعماء السياسيين على بعضهم بعضاً، الأمر الذي كان يوصلهم إلى ما يصبون إليه في كل مرة. وقد مسَّت هذه المستوطنات وتراً عميقاً جداً في الهوية الطلائعية الصهيونية لدى بعض العُماليين، تماماً مثلما فعلت قبل ذلك حركة «أرض إسرائيل الكبرى». فرأينا سياسياً عُمالياً مثل شمعون بيرس داعماً كبيراً للمستوطنين المتدينين[37]. لا بل ذهب بعض العماليين، في تلك المرحلة المبكرة، إلى حد الظنّ أن الاستيطان في الضفة الغربية ربما يخدم عملياً العلاقات العربية ـ اليهودية. إذ أمل بعضهم في أن يتوصل العرب إلى التسامح مع اليهود من خلال العيش جنباً إلى جنب مع هؤلاء المستوطنين. وهكذا رأينا موشيه أرينز ينوِّه بجو الهدوء النسبي الذي يسود مدناً كحيفا وعكا، التي تضم خليطاً من السكّان العرب واليهود، قياساً إلى أماكن أخرى كبتاح تكفا أو الناصرة، حيث يعيش اليهود والعرب منفصلين عن بعض، ويحملون أفكاراً أشدّ تطرفاً إزاء بعضهم بعضاً. أما العُمالي إسرائيل غاليلي، فحَسِبَ أن المستوطنين المتدينين إنما يعيشون شكلاً جديداً من الصهيونية الاشتراكية وذلك من خلال مشاطرتهم الظروف المعيشية القاسية السائدة في المناطق العربية[38]. أجل، لقد تراءى للعديد من الإسرائيليين أن الحاخامات قد اختطفوا مشعل «الطلائعية» من أيدي العُماليين، وشجع الحاخامات هذا التصوّر بادّعائهم أنهم هم الورثة الحقيقيون للحركة الصهيونية الأولى. فقد لانت شوكة الزعماء العُماليين وأنطوت سياساتهم على الضعف والمساومة. وها إن الربّ قد منح إسرائيل فرصة استثنائية، وضاعف ما بين ليلة وضحاها حيازتها من الأراضي بصورة دراماتيكية، غير أن الحكومة العمالية ترفض الإفادة منها إلى أقصى حدّ.

لكن الحقيقة أظهرت أن الزعماء العُماليين كانوا ينظرون إلى تلك المستعمرات الدينية نظرة وردية إلى حد ما. فهي لن تحسِّن على الأرجح العلاقات العربية ـ اليهودية لأنها تقوم على مصادرة الأراضي العربية، التي تخلق استياءً وامتعاضاً بطبيعة الحال. وعلى النسق عينه، كانت تلك المستعمرات تقترن في الحال بالجوانب العسكرية للاحتلال غير الشعبي

في نظر العرب، كون جيش الدفاع الإسرائيلي هو من يقوم على حراستها بصورة مباشرة؛ كما كان الاستياء يزداد باضطراد، من جراء اختلاف القوانين المطبّقة على اليهود والعرب. فالعرب تُطبّق عليهم قوانين الاحتلال العسكري، وهذه غالباً ما كانت قوانين قاسية، في حين يخضع المستوطنون اليهود فقط لقوانين دولة إسرائيل، ناهيك عن إعفائهم من تدابير منع التجول والرقابة الأمنية والعسكرية[39]. كذلك كانت العلاقات ما بين العرب واليهود سائرة لا محالة إلى الانفجار بسبب السلوك الاستفزازي لمعظم المستوطنين الذين لم تكن لهم أية مصلحة في استرضاء «الأغيار»، ودأبوا على التباهي بدينهم اليهودي وإبداء عزمهم وتصميمهم على البقاء واغتصاب الأرض من أصحابها العرب. وحين كان ذلك يؤدي إلى العنف من جانب العرب، كان المستوطنون يأخذون القانون بأيديهم ويردّون على العنف بمثله، مؤكّدين أن العرب لا يفهمون إلاّ لغة العنف؛ لا بل هم أقدر على فهمها بصورة أفضل من أولئك الذين يرى فيهم المستوطنون مجرد متعاطفين معسولي الكلام من العُماليين أمثال عاموس عوز[40].

لكن وعلى الرغم من المشاكل التي بدأت تطلّ برأسها بصورة واضحة للعيان، لم تستطع الحكومة العمالية أن تتخلّى عن الحاخامات ومستوطناتهم، لا بل منحتهم هبات ومساعدات حكومية. وهكذا استطاعت هذه الأقلية المتدينة الضئيلة الحجم للغاية أن تستقطب دعماً قوياً: فلم يَرُقِ الحاخامات في أعين بعض اليساريين فحسب، بل راقت مواقفهم العدوانية بشأن الأراضي لبعض الإسرائيليين الشباب في حركة «أرض إسرائيل الكبرى» أيضاً. وقد ذهب بعضهم إلى حد الانضمام إلى المستوطنات المتدينة على نحو ما فعل جنود شبّان أشدّاء من وحدات النخبة في الجيش. قد لا يكونون يُشاطرون الحاخامات الأفكار الدينية نفسها، لكنهم كانوا يقدّرون شجاعتهم ووضوح موقفهم. وكانوا على ما يظهر يتناغمون والروح غير المُساومة لدى زعيم من طراز موشيه ديان. إن السنوات التي تلت حرب الأيام الستة كانت سنوات ثقة بالنفس في إسرائيل. صحيح أن إسرائيليين تعرّضوا لاعتداءات مروّعة من جانب إرهابيين عرب في الخارج، كتلك الحادثة المأساوية التي وقعت أثناء دورة الألعاب الأولمبية في ميونيخ عام 1972، إلاّ أن الإسرائيليين في الداخل كانو يشعرون أنهم في أمان. ولئن كان فدائيو منظمة التحرير الفلسطينية الجديدة بزعامة ياسر عرفات يكبّدون الجيش الإسرائيلي خسائر لا يُستهان بها على حدود سيناء، إلاّ أن جيش الدفاع الإسرائيلي كان واثقاً من أنه قادر على مواجهة ذلك الخطر. فالمناطق الجديدة التي احتلتها إسرائيل خلقت حولها أحزمة أمنية صعّبت على الفدائيين أمر شن عملياتهم، وكشفت حادثة «أيلول الأسود» عن أن منظمة التحرير الفلسطينية تواجه مصاعب

جمّة في العالم العربي. أما فيما يتعلق بالبلدان العربية، فالإسرائيليون مقتنعون بأنها قد تعلّمت الدرس جيداً في عام 1967. إنها هذه الثقة بالنفس هي التي دفعت ديان، المساند لحركة الاستيطان، إلى إطلاق تصريحه الاستفزازي في ماسادا عام 1973 قبل وقت قصير من حرب يوم الغفران. وهكذا بدت إسرائيل مهيأة تماماً للتوسّع بالرغم من السياسات الحذرة لحكوماتها العمالية.

كانت حرب أكتوبر صدمة مفيدة لهذه الثقة الزائفة بالنفس. فقد أدركت إسرائيل مدى عزلتها في المنطقة، وأيقنت أنها لا تستطيع التقليل من يقظتها مثقال ذرة. فالعرب مصممون فيما يظهر على تدميرها، وقد أبلوا بلاءً حسناً هذه المرة على أرض المعركة. يُمكن للعرب أن يتحملوا خسارة حربٍ تلو أخرى، بينما لا تستطيع إسرائيل أن تتحمل خسارة حربٍ واحدة. وقد اكتشف الصليبيون الأمر نفسه في معركة حطّين، حين خسروا مملكتهم في ظرف يوم واحد. فإذا بموقف أشد تصلباً يفرض نفسه، وإنْ كانت البلاد لا تزال تركن إلى حكومة عُمالية، جاء على رأسها إسحاق رابين عام 1974. كان رابين، على غرار ديان، مثالاً حيّاً للصهيونية العمالية القديمة. فقد نشأ وترعرع في كيبوتز، ونوى احتراف الزراعة لكنه انضم إلى البالماخ بدلاً من ذلك، وكانت له حياة عسكرية لامعة، وعُدّ كموشيه ديان بطلاً لحرب الأيام الستة. غير أنه لم يكن رئيس وزراء يحظى بالشعبية، نظراً لتجهمه الدائم وعدم جاذبيته القيادية. كان رابين يؤمن بأن على الإسرائيليين أن يبادلوا الأرض بالسلام، فيعيدوا المناطق الكثيفة السكان في الضفة الغربية وقطاع غزة إلى الأردن ومصر، وبذلك يتخلصون من السكان العرب وتمردهم. إنما ينبغي لإسرائيل أن تحتفظ بمناطق استراتيجية معينة في الاراضي المحتلّة لأغراضها الدفاعية الذاتية. وكان ذلك توجُّهاً بغيضاً جداً بالنسبة لحاخامات الاستيطان: فالحكومة العُمالية مُصمّمة، فيما يبدو، على مقاومة ما رسمه الربّ من أجل شعبه؛ ولسوف يتتالى المزيد من العقاب في حال فُقد المزيد من الإيمان. وعلى حد ما شرح الحاخام والدمان.

> فإن الرب أتاح لنا فرصة فريدة عام 1967، لكن الإسرائيليين لم يغتنموها. فلم يستوطنوا المناطق المستولى عليها حديثاً، بل تركوا جميع الخيارات مفتوحة. كانوا كمن يرفض منحة العليّ القدير، وفي الوقت نفسه يُسبّح بحمده. ولأجل ذلك، أنزل الله بإسرائيل ما شهدته من مآسٍ في حرب يوم الغفران[41].

في اليوم التالي لتبوء رابين منصب رئيس الوزراء، أسّس الحاخام لفينغر «غوش إيمونيم» أو كتلة الإيمان. حتى ذلك الحين كان حاخامات الاستيطان يعملون ضمن أُطر

الحزب الديني القومي (المفدال)، لكنهم أخذوا يكتشفون بصورة متزايدة أن الحزب أضيق من أن يلبي متطلباتهم. وكان جلّ همّهم هو ضمان أن تبقى الحكومة العمالية مخلصة للشرائع اليهودية الأساسية، من قبيل التقيُّد بالتحريمات الغذائية، واحترام حرمة السبت. كانوا معنيين أكثر بمنع تسيير وسائط النقل العام أيام السبت، وكذلك ضمان ألا تطير طائرات شركة الطيران الإسرائيلية (العال) يوم السبت. وأكثر ما يشغل بالهم، كان تعميم مطاعم «الكُشر»(*)، ومنع تربية الخنازير، والحرص على إبقاء قوانين الزواج مُطابقة حرفياً لما جاء في التوراة. وهكذا، وجد حاخامات مركاز هاراف الجذريون أن الحزب الديني القومي يفتقر إلى المنظور السياسي؛ وبتأسيسهم «غوش إيمونيم»، أعلنوا استقلالهم عنه. وكان هذا أول حزب لليمين المتطرف ينشأ حديثاً في إسرائيل.

ليست «غوش إيمونيم» بالحزب السياسي الذي ينشد مقاعد له في الكنيست؛ بل إنها مجموعة ضغط أوقفت نفسها على توعية الأمة بأهمية الاحتفاظ بالأراضي المقدسة للضفة الغربية. و«أمانا»، فرعها الاستيطاني، مكرّس بالكلّية لوضع الخطط للمستوطنات العتيدة في الضفة الغربية، ولحث يهود الشتات على الهجرة للسكنى فيها. وقد أعانهم كثيراً في ذلك جو التديّن المستجدّ في إسرائيل بعد حرب عيد الغفران. إذ أدّت هذه الصدمة بالعديد من الإسرائيليين ويهود الشتات إلى الرجوع إلى الدين والتقيّد بأحكام التوراة. ووجد بعضهم أيديولوجية الحاخامات مُلهمة ومثيرة حقاً، فانضموا إلى «أمانا». لقد مرّ معنا أن زهاء نصف مليون إسرائيلي غادروا البلاد خلال السبعينيات. وكان ذلك أمراً في منتهى الخطورة بالنسبة لإسرائيل التي تحتاج إلى مزيد من المهاجرين باستمرار، ولا تقدر على تحمّل أي نقصان في عدد السكان. لم يهاجر إلى إسرائيل طوال السبعينيات سوى 384 ألف نسمة، وتواصل هذا الاتجاه خلال الثمانينيات. لكن مزيداً من الإسرائيليين استمروا بالمغادرة، وهبط عدد المستوطنين الجُدد إلى 185 ألفاً. حتى اليهود الروس كانوا يفضّلون في الأغلب التوجّه إلى الولايات المتحدة عند مغادرتهم الاتحاد السوفييتي[42]. ولم يكن الحاخام لفينغر وحده معنيّاً بتشجيع الهجرة اليهودية. فقام هو وزملاؤه بجولات واسعة في أميركا لحضّ اليهود على العودة إلى إسرائيل، لكنهم لم يُحققوا النجاح المأمول. كان هدف لفينغر رفع عدد المستوطنين اليهود في الضفة الغربية إلى مليون نسمة، لكن عددهم في الوقت الحاضر لا يزيد عن ثلاثين ألفاً حسب كل التقديرات، أي حوالى 2% فقط من سكان إسرائيل يتّبعون هذا النمط من اليهودية. وقد ساورت ولا تزال تساور بعض الإسرائيليين الرغبة في الانتقال إلى المناطق المحتلة لأن السكنى فيها أرخص ليس إلا. فمن أصل 150

(*) Kosher: الطعام الحلال عند اليهود. (م).

مستوطنة مُقامة في المناطق المحتلّة لحظة كتابة هذه السطور، هناك زهاء 30 مستوطنة فقط تنتسب إلى «أمانا»[43]، والبقية مستوطنات أقامتها الحكومة الإسرائيلية. إن «غوش إيمونيم» حركة أقلوية صغيرة، لكن برغم ضآلتها العددية، فإنها تُشكّل خطراً كبيراً وقد أثبتت الأحداث اللاحقة أنها بالفعل خطر يتهدّد البلاد كما سنرى.

في الكثير من مستوطنات «أمانا»، يعيش المستوطنون حياة مشتركة. وقد استقر بهم المقام في أماكن ذات أهمية وفائدة دينية. وهكذا نجد لها مستوطنات في تقوة، مسقط رأس النبي عاموس، وفي عُفرة بالقرب من نابلس، وفي جيلو موقع الحرم القديم ليهوه. ولا يعني أعضاء «غوش إيمونيم» في شيء إنْ كانت هذه الأماكن مأهولة بالسكان، أو إنْ كان العرب يجدون ذلك الحضور اليهودي المنظّم باعثاً على الخطر واستفزازياً. ذلك أن حقوق «الأغيار» ومصالحهم لا بد أن تأتي في المرتبة الثانية بعد المخطط الإلهي المرسوم لشعب الله المختار وللعالم قاطبة. ولو سأل أحدهم الحاخام لفينغر عما إذا كان يُقلقه أنّ حركته تُعرِّض عملية السلام للخطر، سيجيبه بالحرف:

> أبداً. إن تقدم الشعب اليهودي وتحقّق الخلاص للشعب اليهودي ولأرض إسرائيل لأهم بما لا يُقاس من أي سلام افتراضي. إذ ليس إلاّ من خلال كل ذلك، يُمكن إنقاذ العالم[44].

إنّ الحاخام على قناعة من أن مستوطناته هي الأمارات الأولى على مجيء المسيح وحلول ملكوت الربّ. لذلك تجدونه ماضياً في منهجه غير عابىء بعواقبه السياسية الدنيوية. إنّ حركة متدينة إلى أقصى اليمين لتزدري أي صهيوني يحاول أن يرى الأمور من وجهة نظر العرب. وكما قال يسرائيل هاريل، رئيس مجلس المستوطنات اليهودية، لامناص من العودة إلى «الحقيقة المطلقة» التي لا تقبل شرعية «أطراف أخرى»[45]. فالعرب مجرد محنة يمتحن الربّ بها شعبه. وشأنهم شأن سائر أفراد اليمين المتطرف، يُعارض أعضاء «غوش إيمونيم» معارضة عنيدة أية عملية للسلام. وهذه هارييت، اليهودية الأميركية التي هاجرت إلى إسرائيل للانضمام إلى جماعة «تقوة» تقول لعاموس عوز:

> «ما كان يجب أن نتوقف أبداً في حرب الأيام الستة، وكذلك في حرب عيد الغفران. كان ينبغي لنا أن نمضي قُدماً إلى أن نُجبرهم على الاستسلام التام، وندمّر عواصمهم! من تراه يكترث بصراخ الأغيار؟ وبعد إطراقة تفكير قصيرة، أردفت تقول: «لكن ذلك ما كان ليجلب السلام هو الآخر. لربما كان سيمنحنا بعض الهدوء، أما السلام فلا. لأن هذه حرب دينية! حرب مقدسة!

بالنسبة إليهم **كما** بالنسبة إلينا! حرب ضد الإسلام بأجمعه.. حرب ضد الأغيار أجمعين».

وأضافت: إذا بلغ الجُبن بقادة إسرائيل حد توقيع معاهدة سلام مع العرب تنصّ على إعادة الضفة الغربية إليهم، فلا بد من أن تتصرف «غوش إيمونيم» عندئذ على نحو مستقل لإثارة حرب جديدة والحفاظ على وحدة وسلامة اليهودية[46].

إن هذا النوع من الكلام في منطقة حسّاسة للغاية له مفاعيل خطيرة ويملأ نفوس الإسرائيليين المعنيين بعملية السلام ذُعراً. وعندما يألف الناس اللغة الخطابية الملتهبة، فإنهم يعتادون كذلك على المواقف المتطرفة وغير الواقعية؛ ويُشدّد اليساريون الإسرائيليون ممن لا يزالون متشبّثين بالمثالية ذات المبادىء السامية، على مغبّة التعوّد على التفكير بأن العرب غير ذوي أهمية. فاليهود، من بين الشعوب جميعاً، لا يستطيعون البتّة تحمّل وزر الاستهانة بهوية الآخرين وحقوقهم.

لكن، حتى وإنْ كانت «غوش إيمونيم» لا تمثّل تهديداً من الناحية العددية، فلا مناص من التذكّر أنها تحظى بدعم وتأييد عدد غفير من الإسرائيليين، يساريين ويمينيين، على نحو ما رأينا آنفاً. ولئن كان العديد من هؤلاء لا يفكّرون ولن يفكّروا فعلاً في الانضمام إلى «أمانا»، والتوجّه إلى الاستيطان في الضفة الغربية (بقي شمعون بيرس على مسافة منهم، والمتعاطفون الآخرون تربطهم حتى علاقات أقل وثاقةً بغوش إيمونيم ويجدون بعض أفكارها غريبة وشاذة)، إلا أنهم يُحبونهم لتشديدهم على الحق اليهودي في البقاء في المناطق المحتلة. وثمة أُناس عديدون معجبون بيقينهم المطلق. وقد تحوّل موقفهم المتصلّب إلى ما يُشبه التفكير السائد، ومثّل انعطافاً أكيداً نحو اليمين خلال السبعينيات. وأتضح ذلك بكل جلاء في انتخابات 1977، حين خسر حزب العمل غالبيته البرلمانية لأول مرة، وأصبح مناحيم بيغن، عضو «الإرغون» المخضرم المتطرف، والذي كان منذ عام 1948 في التيه (السياسي)، رئيساً للوزراء. تزعّم بيغن حزب «الليكود» الجديد، الذي تشكّل من دمج حزب «حيروت» والليبراليين. وقد أسقط الليكود من حسابه فكرة العماليين القديمة: «الأرض مقابل السلام». ومما يجدر ذكره هنا، أن بيغن كان معجباً متحمساً بفلاديمير جابوتنسكي. وأول عمل قام به عند توليه منصبه هو ترتيب أمر نقل رُفات «بطله» إلى إسرائيل من الشتات. كان جابوتنسكي من دُعاة الاستيلاء على ضفتي الأردن، فحذا «ليكود» بيغن حذوه في التشديد على التعريف التوراتي القديم لحدود الدولة اليهودية:

في ذلك اليوم قطع الرب مع أبرام (إبراهيم) ميثاقاً قائلاً: «لنَسْلِكَ أُعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير: نهر الفرات؛ (أراضي) القَيْنيين،

والقَنْزيين، والقدموميين، والحثيين، والفرزيين، والرفائيين، والأمُوريين، والكنعانيين، والجرجاشيين، واليبوسيين».

(تكوين 15 18-20).

كان مناحيم بيغن قد توجّه إلى صناديق الاقتراع، متعهداً أن يوسّع أراضي الدولة اليهودية، وأن يرفع شعار «أرض إسرائيل الكبرى» على ضفتي الأردن. كان بيغن هو الآخر من بين الذين نجوا من المحرقة (الهولوكست)، لكنه بخلاف العديد من الناجين الآخرين، لم يكن يساوره أي إحساس بالذنب لنجاته. وقد وصل إلى فلسطين في بداية الأربعينيات، آخذاً على نفسه عهداً بالانتقام. وسرعان ما نمّى لديه كراهية عميقة واحتقاراً شديداً للعرب، غير شاعر أنه مُلزم برؤية الأمور من وجهة نظرهم.

كذلك فعل أنصاره الرئيسيون: اليهود الشرقيون، ممّن أُجبروا على الهرب من البلدان العربية في عام 1948. لقد انتهى هؤلاء اليهود «السفارديم» إلى النفور من حزب العمل، لأن الصهيونيين العماليين، بحسب زعمهم، عاملوهم لدى وصولهم إلى «أرض إسرائيل» معاملة «العرب»، وجعلوهم مواطنين من الدرجة الثانية، وقدموا لهم مساكن ومرافق تعليمية رديئة النوعية. وقُوبلت تقاليدهم وأعرافهم بالهزء والسخرية، وحاول العماليون إجبارهم على نبذ ثقافتهم الشرقية القديمة حتى يكونوا صهيونيين صالحين. لا مراء في أن العماليين قد أرتكبوا أخطاء فادحة في معاملتهم لليهود «السفارديم». وقد هزّ أستياؤهم حكومة غولدا مئير عندما أقدم اليهود الشرقيون على إثارة أعمال شغب عام 1972. إن مشاعر الكراهية والامتعاض التي يكنّها اليهود «السفارديم» لليهود «الاشكيناز» كانت لا تزال مؤلمة وبادية للعيان عند كتابة هذه السطور. و«السفارديم»، مثلهم مثل بيغن، لا يخالجهم أي شعور بالذنب تجاه العرب: فهم من تلقى الوطأة العظمى من «اللاسامية» العربية الجديدة التي نمت بعد إنشاء دولة إسرائيل والهزيمة المُهينة التي أحاقت بالعرب في عام 1948. لقد عاشوا قروناً طويلة في البلدان العربية، ويتملّكهم غيظ مرير لاضطرارهم إلى ترك منازلهم فيها. وحين وصلوا إلى إسرائيل، لم يعتريهم وخز الضمير بشأن حلولهم محل الفلسطينيين النازحين. وبالمثل، وجدوا في أيديولوجية «الليكود» بزعامة بيغن، متنفساً لهم. إن الصهيونية حركة معقّدة وُلدت من قلب الهموم والمشاغل الأوروبية. وقد وجدها «السفارديم» أيديولوجية غريبة ومحيّرة، لكن أحتكام بيغن إلى القيم التوراتية بدا مفهوماً ومعقولاً لأولئك اليهود الشرقيين الذين غالباً ما كانوا، ولا يزالون، متدينين جداً. كما سُرّوا كذلك أيما سرور بالتخلّص من الحكومة العمالية، وهللوا لبيغن بوصفه نصيراً لهم وبطلاً[47].

قال بيغن مشدّداً: «لقد مُنحنا الحق في الوجود من ربّ آبائنا عند بصيص فجر الحضارة الإنسانية لأربعة آلاف سنة خلت تقريباً. ومن أجل هذا الحق الذي تكرَّس بالدم اليهودي من جيل إلى جيل، دفعنا ثمناً لا نظير له في حوليات الأمم»[48]. كانت عباراته هذه موسيقى حالمة في آذان «السفارديم»، وكان من الطبيعي جداً أن يرحّب اليمين المتدين بالالتزام الديني القوي الذي يجده عند مناحيم بيغن شخصياً. وحيث إن بيغن كان ملتزماً بإقامة دولة إسرائيل على أكبر مساحة ممكنة، فقد أقبل بحماسة على إنشاء المستوطنات الحكومية في المناطق. لكن بما أنه يتبنى موقفاً متطرفاً جداً فيما يتعلق بالأرض، فقد كان لهذا السبب بالذات قادراً على مقايضة المناطق بالأمن وبقدر أكبر من الصخب والزعيق من أي رئيس وزراء عُمالي قد يجرؤ على ذلك[49]. وفي الفصل التالي، سأتناول بالبحث اتفاقية «كامب ديفيد» التي وقّعها بيغن مع الرئيس المصري أنور السادات عام 1979. صحيح أن إسرائيل فقدت سيناء بموجب الاتفاقية، إلاّ أن بيغن كان مستعداً في مقابل الاعتراف بدولة إسرائيل وضمان الأمن على حدودها الجنوبية، أن يتخلّى عن أراضٍ لا هي داخلة ضمن حدود «أرض الميعاد» التوراتية، ولا هي جزء من رؤية جابوتنسكي لإسرائيل الكبرى. مع ذلك، كان بيغن لايزال متمسكاً بسياسته التوسّعية. ففي اليوم ذاته الذي أذاع فيه نبأ التوصل إلى اتفاقية كامب ديفيد، أعلن عن إنشاء عشرين مستوطنة حكومية جديدة في الضفة الغربية. زدْ على ذلك، أن بيغن بقي لا يكنّ أية مشاعر وديّة تجاه «الأغيار»، عرباً كانوا أم أميركيين، بالرغم من توقيعه معاهدة السلام. فتجربته مع اللاسامية كانت قد تركت بصمات لا تمحى على نفسيته؛ ولطالما نظر إلى علاقات اليهود بغير اليهود في ضوء هذا العداء المُطلق. والحال، أنه أطلق على منتجع كامب ديفيد نفسه، في ولاية ماريلاند الاميركية، تسمية «معسكر الاعتقال الفخم»[50].

أفضت معاهدة بيغن مع مصر إلى تكوين حركتين جديدتين في إسرائيل. تأسست الأولى عندما تعثرت المفاوضات بين مصر وإسرائيل، فأوجد يساريون شباب حركة «شالوم أكشاف» (السلام الآن). ولم تكن هذه الحركة حزباً سياسياً، بل مجموعة ضغط. واسمها كافٍ بحد ذاته لتبيان غايتها: السلام يُشكّل أولوية. وينبغي لأحد ما أن يكون مستعداً لإيقاف تصاعد العنف الذي سيخرج حتماً عن السيطرة إذا لم يُوضع حد له. لعقود من السنين، والعرب واليهود أسرى دوامة من العنف، من الضرب والضرب المضاد، من الهجمات والردود الانتقامية. فكان على أحد الطرفين أن يكون مستعداً للمطالبة بالتوقف والتماس التسوية. وقد أستقطبت حركة «السلام الآن» مؤيدين كُثُراً. فبعد وقوع مجزرة صبرا وشاتيلا في لبنان، تمكّنت الحركة من تنظيم تظاهرة قوامها 400 ألف متظاهر في تل

أبيب عام 1982. لكن كانت تشوبها نقيصة واحدة، ألا وهي عدم قبول العرب في عضويتها. وهذا ما تمّ تصحيحه حين أسَّس أوري أفنيري «القائمة التقدمية للسلام»، حزباً سياسياً يسعى إلى دخول الكنيست ويضم في عضويته عرباً ويهوداً على حد سواء. وفي انتخابات 1984، فازت «القائمة» المذكورة بمقعدين في الكنيست، أي ما يعادل 1,8% من أصوات الناخبين.

غير أن اليمين الجديد كان له رد فعل مغاير جداً على اتفاقية كامب ديفيد. فاحتجاجاً على معاهدة السلام هذه مع العرب، أسَّست مجموعة من الإسرائيليين المعروفين، متدينين وعلمانيين، حزب «هتحيا»، أو النهضة. وأفكار «هتحيا» تشغل مكانة مهمّة جداً في أيديولوجية «ليحي» (عصابة شتيرن)، وتسير «هتحيا» بدقة على خطى هذه الجماعة المتطرفة الأقدم عهداً منها. حدَّد زعماء «هتحيا» ثلاثة مبادىء مهمّة تسترشد بها: أولاً، الحرب للأسف حقيقة من حقائق الحياة في إسرائيل؛ فإذا أُريد للبلاد أن تبقى على قيد الحياة، فيجب على الإسرائيليين أن يكفّوا عن اعتبار الحرب لفظة بذيئة. ثانياً، يجب ألا تنسحب إسرائيل من أي من مناطقها، لأن كل تنازل يُقدّم للعرب سيشرعن حالاً بقية المطالب العربية؛ فالانسحاب من الضفة الغربية سيؤدي إلى المطالبة بالانسحاب من الجليل الذي لا يقلّ عن الضفة «عروبةً». ثالثاً، يجب رفض اتفاقية كامب ديفيد؛ فينبغي ألا يكون هناك أي شيء في السياسة الإسرائيلية من شأنه أن يغذّي الآمال العربية، أو عبارات من قبيل «ترك الخيارات مفتوحة». كما ينبغي جعل الرجوع عن ضم المناطق المحتلة متعذراً من خلال المضي قُدماً في الاستيطان والاستعمار[51].

لم يساور زعماء «هتحيا» أي إحساس بالذنب تجاه العرب، وقد وقفوا منهم موقفاً يتسم بالعداء الصارخ. خذوا غيئولا كوهين مثلاً، المؤمنة الصوفية باليهودية إنما غير الملتزمة بأحكام التوراة، كانت عضواً في «الإرغون»، ونشرت سيرتها الذاتية تحت عنوان «امرأة العنف: مذكرات إرهابية شابة 1943-1948». أما رفائيل إيتان، فشغل منصب رئيس الأركان في جيش الدفاع الإسرائيلي إبان اجتياح لبنان، وتلقى توبيخاً رسمياً على دوره في مجزرة صبرا وشاتيلا. والحاخام إليعيزر والدمان ادّعى أن خطف الضباط الإسرائيليين الثلاثة في بيروت كان قصاصاً من الربّ للحكومة الإسرائيلية على معاقبتها مرتكبي أعمال الإرهاب اليهودي ضد العرب[52]. وعالم الفيزياء المرموق، البروفسور يوفال نيئمان، الأب المؤسِّس للحزب، والآتي من خلفية عُمالية، أبدى استعداده لمنح العرب المواطنية الإسرائيلية بشرط ألا يشكّلوا أي خطر على أمن إسرائيل الكبرى!

حين أعلن نيئمان عن تأسيس الحزب عام 1979، كان يتوقع عن ثقة أنه سيحرز

عشرين مقعداً في انتخابات الكنيست لعام 1981. وكان توقعه هذا أبعد ما يكون عن الواقع. لأنه لو حصل لكان إنجازاً فذّاً؛ إذ لم يسبق لحزب سياسي إسرائيلي أن أحرز مثل هذا النجاح في السنتين الأوليين من وجوده على المسرح السياسي. في الواقع، فاز حزب «هتحيا» بثلاثة مقاعد فقط في انتخابات 1981 (2,6% من أصوات الناخبين). لكن «هتحيا» يبقى أكبر وأهمّ حزب في معسكر اليمين المتطرف. والدعم لهذا الحزب لا ينِي ينمو باضطراد من انتخابات إلى أخرى، وهو ما يُمثّل شاهداً آخر على تصلّب الرأي العام الإسرائيلي.

ألقت حرب لبنان ظلالاً قاتمة على السنوات الأولى من الثمانينيات. فقد شُنّت هذه الحرب، في الظاهر، من أجل سلامة الجليل كي يصبح آمناً من غارات الفدائيين الفلسطينيين المرابطين في لبنان. لكن الجيش الإسرائيلي لم ينسحب حالما حقّق أهدافه من العملية العسكرية، ألا وهي طرد منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان. وبدا الأمر وكأنه جزء من سياسة إسرائيل التوسّعية، وفقد كل شعبية له في الداخل والخارج. كذلك أضرّت مجزرة صبرا وشاتيلا بسمعة إسرائيل في العالم، وخرّبت الحرب الطويلة اقتصاد البلاد، وأشاعت خسارة الأرواح الإسرائيلية في ما اعتبره البعض حرباً غير عادلة النفور الشديد في نفوس العديد من الإسرائيليين، فانضم المزيد منهم إلى حركات السلام. وكانت هناك حركة جديدة منها داخل الجيش. فالقانون الإسرائيلي لم يحتط لحالة رفض الخدمة العسكرية لأسباب ضميرية، لأنه لم يسبق للشعب الإسرائيلي أن رفض تأديتها قط. حتى نشوب حرب لبنان، كان الإسرائيليون فخورين بجيشهم، ويعتبرون نشاطاته ومعاركه ضرورية بكل معنى الكلمة. لكن إبّان حرب لبنان، شكّلت مجموعة من الضباط حركةً أطلقوا عليها «يش غفول» (هناك حدّ)، أي ثمة أشياء لا ينبغي الطلب من جندي إسرائيلي القيام بها. وفي عام 1984، شجّع أعضاء «يش غفول» ضباط وجنود الاحتياط في الجيش الإسرائيلي على رفض الخدمة في المناطق المحتلّة. لقد أحسّ العديد منهم أن الواجبات المُسندة إليهم في قطاع غزة والضفة الغربية غير إنسانية وتُجرّد الفلسطينيين من أبسط حقوقهم الإنسانية. ومنذ ذلك الحين، وعددٌ متزايد باستمرار من الإسرائيليين بات يُفضّل دخول السجن على الخدمة في المناطق المحتلّة. ولما كان بعض هؤلاء من قُدامى المحاربين المبرّزين، فقد أوقع ذلك الجيش والحكومة في ورطة كبيرة. وحظيت الحركة بتأييد ودعم البروفسور المثير للجدل يشياهو ليبوفيتش، والذي هو يهودي أرثوذكسي أيضاً. فقد بيّن البروفسور ليبوفيتش أنّ الدين لا يستلزم من الإسرائيلي أن يُمارس العنف والتطرف. وحبّذ فصل الدين عن السياسة في إسرائيل، وشجب القومية العدوانية الراهنة، واصماً إياها بالوثنية، وأعلن

قبوله بفكرة الدولة الفلسطينية. وشدَّد على أنه لكي تُحافظ إسرائيل على أستقامتها الأخلاقية، لا بد لها من إعادة المناطق المحتلّة؛ وأدان التصرفات الإسرائيلية فيها بأنها فاشية[53].

وألحّ إسرائيليون سواهم على وجوب أنسحاب إسرائيل من المناطق المحتلّة، لا لشيء إلا كي تضمن بقاءها. وكان من بين هؤلاء، البروفسور يهوشوع هاركابي، الرئيس السابق لجهاز الاستخبارات الذي رسم كتابه «القرار المصيري» (1988) صورة ديموغرافية مقلقة. فلو أصرّت إسرائيل على الاحتفاظ بالأراضي التي تحتلّها، فهي ستضمّ 2,2 مليون فلسطيني داخل دولتها الموسَّعة. وسيكون عليها أن تمنح هؤلاء حق الاقتراع إذا شاءت البقاء أمينة للديمقراطية. ويحاجج هاركابي بأنه في غضون خمس عشرة سنة، سيصبح الفلسطينيون الذين يتميّزون بنسبة مواليد أعلى من اليهود هم الأغلبية، وعندئذ سيكونون قادرين على ممارسة حقّهم الديمقراطي في تعديل «قانون العودة» الذي يمنح المواطنية الإسرائيلية فوراً لأي يهودي يُهاجر إلى إسرائيل. وما إن يصبح الفلسطينيون أغلبية في البلاد، حتى يغدو في مقدورهم ضمان السماح للفلسطينيين هم أيضاً بالعودة إلى بلادهم واكتساب مواطنيتها. إن اليهود لا يهاجرون إلى إسرائيل، لكن الفلسطينيين سيأتون إليها حتماً. وهكذا ستكفّ إسرائيل، في واقع الأمر، عن أن تكون دولة صهيونية. حين نشر البروفسور هاركابي كتابه عام 1988، كان على قناعة من أن الإسرائيليين سوف يلمسون قوة حجّته. ولمّا لم يكن للكتاب سوى وقع ضئيل للغاية، ولم يترك أي أثر في السياسة الإسرائيلية، إذا بهاركابي يجد نفسه مدفوعاً إلى القول إن إسرائيل قد سلّمت نفسها إلى موت محقّق.

بيد أن إسرائيليين آخرين كانوا ممّن يدينون هذا التيار المُسالم في إسرائيل. ففي 2 حزيران/يونيو 1980، انفجرت سيارتان مفخّختان وجرحتا المحافظَيْن العربيَّيْن لمدينتي نابلس ورام الله؛ فقد أحدهما قدمه والآخر ساقيه الاثنتين، فيما اعتُبر المتورطون فيهما من أعضاء الجماعات السرية اليهودية من دون أدنى لبس. وكان الحاخام إليعيزر والدمان من «هتحيا» أحد المشتبه بهم، لكن أُطلق سراحه نظراً لعدم كفاية الأدلّة. إنّ حزب «هتحيا» لا يدين الإرهاب أبداً. وربما لا يرتكب أعضاؤه أعمالاً إرهابية بوصفهم أعضاءً في الحزب تحديداً، لأن ذلك قد يحمل الحكومة على حظره كجماعة إرهابية خارجة على القانون. إنما هو يستحسن ما يقوم به أعضاؤه من أعمال إرهابية إذا ما أرتكبوها بصفتهم الشخصية[54]. وكما سبق لي وأشرت، أكتُشفت عام 1984 مؤامرة لتفجير قبة الصخرة والمسجد الأقصى. ولم يُدن حاخامات اليمين هذه المحاولة، وكيف يُدينونها والمسيح لا

يُمكن أن يأتي إلاّ بعد أن تزول المزارات [الإسلامية] القائمة على جبل الهيكل. وكان مثل هذا العمل العدواني يروق لأعضاء «غوش إيمونيم» أيضاً. وقد أظهر أن اليهود مستعدّون لتنحية الحكمة والتعقّل الدنيوي جانباً، واستمالة عداء العالم العربي المتضافر، والإضرار بالدعم الدولي الذي تحظى به إسرائيل. فحين يكون الشعب المختار جاهزاً لإلقاء الحذر والاحتراس في مهب الريح، عندئذ فقط سيتدخل الربّ لإنقاذ شعبه!

الصليبيون أيضاً آمنوا بالسياسات المتطرفة التي تتحدى الحسّ الإنساني السليم. فقد انتهجوا كذلك سياسات دينية عدوانية واستفزازية متعمدة، وكانوا بذلك مسؤولين إلى حد بعيد عن سقوط «مملكة أورشليم». لكن قد يُجادل مُجادل بأن اليمين المتطرف ما زال أقلّية ضئيلة في إسرائيل، إذ لم يحرزوا في انتخابات 1984 سوى ستة مقاعد فقط من أصل 120 مقعداً في الكنيست، فيما حازت أحزاب السلام (حزب القائمة التقدمية وحركة حقوق المواطن) على خمسة مقاعد. من الجائز القول إن معسكري التطرف اليميني واليساري متعادلان متكافئان إلى حد ما. لكن الخطر أخبث من ذلك. وقد اتضح ذلك حين نجح الحاخام مئير كهانا في الفوز بمقعد نيابي في انتخابات 1984، رغم أن حزبه «كاخ» كان مُداناً من جميع الأحزاب السياسية بلا استثناء، حتى من تلك المحسوبة على اليمين المتطرف. إن «غوش إيمونيم»، و«هتحيا»، و«موراشا» (حزب يميني متطرف يتزعمه الحاخام حاييم دروكمان ويلتزم بسياسة استعمار المناطق)، كلها وجدت نفسها محرجة بما يفعله كهانا و«كاخ». ولكي نعي مغزى انتخاب كهانا، يجب أن نلقي أولاً نظرةً على أفكاره وأيديولوجيته، ومن ثم ننظر إلى الكيفية التي اُنتشرت فيها أبغض هذه السياسات على الإطلاق خارج نطاق «كاخ». إن الخطر الحقيقي لليمين المتطرف هو أن أفكاره تغدو مقبولة من الناس الذين لا يوافقون بالضرورة على جميع سياساته، لكنهم قد يكونون مستعدين لتضمين واحدة أو اثنتين من هذه السياسات في رزمةٍ تبدو أقلّ خطراً.

وصل مئير كهانا إلى إسرائيل عام 1974 بعد تاريخ طويل وحافل بالتعصب الديني الذي غالباً ما كان يُعبِّر عن نفسه بالعنف. اُشتغل في أميركا عميلاً لمكتب التحقيقات الفدرالي FBI، واستطاع أن يخترق منظمات مُحافظة وأخرى يُزعم أنها مناهضة للساميّة. وبعد ذلك أسّس «رابطة الدفاع اليهودية» JDL في نيويورك، وشنّ حملة إرهابية على الشبّان الزنوج الذين كانوا يتحرشون باليهود في الشوارع. ثم قام بـ«هجرته»، وأسس «كاخ» (وتعني حرفياً: «هكذا هي!»). وقد كان كهانا واضحاً، شأن زعماء «هتحيا»، لجهة موافقته على ممارسة الإرهاب ضد أعداء اليهود، وإن لم يكن قادراً على ترك ارتباط «كاخ»

بالإرهاب يغدو ظاهراً للعيان[55]. لكن يُعتقد على نطاق واسع أن حركة «إرهاب ضد الإرهاب» TNT(*) اليهودية السرية، هي الذراع العسكري لـ«كاخ». وشدّد كهانا على حلٍ لمشاكل إسرائيل صدم بعض الإسرائيليين وأثار اهتمام البعض الآخر بسبب بساطته القاسية: لا بد من ترحيل كل فلسطيني من البلاد بالقوة. وهذا، والحق يُقال، حل عنصري صفيق. لقد عاني اليهود أكثر مما ينبغي من مثل هذه العنصرية حتى يشجعوها بين صفوفهم. لكن كهانا عاند في أنه لا يوجد ثمة حل آخر، وأنه من الصعب على الإسرائيليين أن يقارعوا حججه[56].

وأشار كهانا إلى المشكلة الديموغرافية التي أثارها البروفسور هاركابي، والتي تُعتبر كابوساً بالنسبة لإسرائيل، فقال إذا سُمح للفلسطينيين بالبقاء في البلاد وفي المناطق، فلن يلبثوا أن يصبحوا أغلبيةً ويدمروا الدولة اليهودية. فاقترح كهانا تقديم إغراءات مادية لهم كي يغادروا؛ وفي حال فشلت هذه الإغراءات المادية، ينبغي لإسرائيل أن تلجأ إلى استعمال القوة: «لستُ بصدد الطلب منهم المغادرة، أُريد أن أجعلهم يُغادرون... أُريد تخويفهم»[57]. ولم تكن عملية السلام لتعني كهانا لا من قريب أو من بعيد. فعندما كان يأتي إلى بلدة عربية كأم الفحم، لم يكن في نيته كسب سكانها العرب إلى صفّه، بل كان يطلب منهم الرحيل. وحين اندلعت أعمال شغب ضد العرب في العفولة، زار كهانا المدينة وأثنى على أهاليها، صائحاً: ليس عندنا هنا ديماغوجيون، بل «يهود مخلصون، طيبون»[58]. وكلما ظهر ليتكلم، كان يبرز له أعضاء من اليسار لإبداء اعتراضهم. ففي العفولة، جاء أناسٌ من الكيبوتز القريب وعمدوا إلى التصفير استهجاناً كي لا يُسمع كلامه. وفي تجمّعات أخرى، قام يساريون بتوزيع مناشير على العرب تتضمن اعتذاراً منهم. لكن لا نُجانب الصواب إذا قُلنا إنه في كل مرة كان كهانا يتكلّم، كُنتَ تجد مئات الشباب يأتون لسماعه وتحيته على نحو مفعم بالحماسة. ولعلّ هذا، وأكثر من أي شيء آخر، ما كان يُقلق العديد من الإسرائيليين وما زال إلى هذه اللحظة.

طالما أن كهانا دخيل (على الحلبة السياسية الإسرائيلية)، فهو لا يُشكّل خطراً حقيقياً. لكن حين انتُخب للكنيست عام 1984، وأظهرت النتائج حصوله على 1,2% من أصوات الناخبين، أُصيب الناس بالذُعر. فكان هناك شعور واسع بالقرف والفزع. وبنتيجة الانتخابات نفسها، فقد «الليكود» كذلك الأغلبية الواضحة التي كان يتمتع بها في الكنيست. فقد أضرّت حرب لبنان كثيراً بحظوظه. فحصل «حزب العمل» على 44% من أصوات الناخبين، و«الليكود» على 41%، مما كان يعني حتمية تأليف حكومة ائتلافية بينهما. لكن

(*) الأحرف الأولى للاسم العبري للحركة: «تيرور نيغد تيرور». (م).

انتخاب كهانا، فضلاً عن ازدياد عدد المقاعد العائدة لأحزاب اليمين المتطرف، كشف النقاب عن اتجاه شرير جعل من الليكود حزب الوسط. ورفض الرئيس الإسرائيلي حاييم هيرزوغ استقبال كهانا، ودعاه اليسار «هتلر اليهودي». وحتى زعيم «الليكود» الجديد، إسحاق شامير، قال عنه إنه «سلبي ومؤذٍ وخطر»[59]. وكان مدعاة للخزي حقاً أن يكون كهانا عضواً في الكنيسة الإسرائيلي، وأن يقترح مشاريع قوانين مشابهة لقوانين نورمبرغ[*] في الكنيست[60]. لقد ألف الإسرائيليون على مدى عقود سماع العرب وهم يدعون إسرائيل دولة عنصرية، وها هو الآن عضو في الكنيست يقول الشيء نفسه بصوت عالٍ وعلى الملأ. ومؤدى قوله أن «قانون العودة» قانون عنصري يستثني العرب لأنهم لا يملكون المقومات الوراثية المناسبة، في حين أن المسوّغ الممكن الوحيد لطرد العرب هو الواجب الديني. فلقد أوصى الربّ موسى بألا يدع الأغيار يقطنون أرض الميعاد: «يريد لنا الربّ أن نعيش في بلادنا منعزلين، بحيث نعيش بمفردنا، ولا يكون لنا إلا أقل أتصال ممكن بما هو أجنبي، وبحيث نخلق إلى أبعد حد ممكن ثقافة يهودية نقيّة مبنية على أحكام التوراة»[61].

إن «كاخ» هو الحزب الاختزالي والواحدي النظرة والصليبية الأشد وضوحاً في معسكر اليمين المتطرف الإسرائيلي. وبدلاً من رؤية اليهودية كتراث مركّب وثري طوّر حضارة بأكملها عبر القرون، يرى كهانا أن كيانية اليهودية تُختزل في رسالة واحدة:

> ليس هناك عدة رسالات في اليهودية، بل رسالة واحدة فقط. وهذه الرسالة هي أن نفعل ما يريده الرب منّا. فأحياناً يُريدنا الرب أن نخرج إلى الحرب، وأحياناً يُريدنا أن نعيش في سلام... لكن هناك رسالة واحدة فقط: أراد لنا الربّ أن نأتي إلى هذه البلاد وأن نُوجد دولة يهودية[62].

لم يكن لدى كهانا متسعٌ من الوقت للإنسانية الغربية، كما كان يرى أن الديمقراطية تخالف التوراة؛ وما يصبو إليه هو دولة توراتية. كذلك كان كهانا يؤمن بأن المسيح سيأتي عما قريب. وإذا كان اليهود يستحقونه حقاً ووطدوا دعائمهم في إسرائيل، فإنه سيأتي مكللاً بالمجد. أما إذا أخفقوا في ذلك، فسيأتي في خضم كارثة لاسامية فظيعة[63]. ولم يكن كهانا قلقاً البتة من أن تؤدي السياسات التي يتّبعها إلى تجدّد العداء لليهود، بل كان يرى في ذلك أمراً إيجابياً طالما أن الاضطهاد سيدفع اليهود إلى ترك الشتات والقدوم إلى إسرائيل[64].

لكن ما إن حلّ عام 1987 حتى بدا أن كهانا قد فشل في تحقيق غايته نتيجة لشططه وتطرفه. فخُطبه المشحونة بالعنصرية أثارت القرف والاشمئزاز، وبدا كما لو أن الجميع قد

(*) قوانين سنّها هتلر وكانت موجّهة أساساً ضد اليهود في ألمانيا. (م).

ضجروا منه. إنما في تموز/يوليو من ذلك العام، خرج الجنرال المعروف، رحبعام زئيفي، ليُعلن عن تأييده المطلق لسياسة «ترحيل» أعداد غفيرة من الفلسطينيين من المناطق المحتلّة إلى الأردن. وقد طرح زئيفي خطة الترحيل في لباس أكثر أناقة وبلغة ألطف تعبيراً من كهانا: فعبارة «ترحيل» (ترانسفير) تبدو مقبولة أكثر من كلمة «طرد». ولئن تعرّضت الخطة للشجب الصريح من طرف بيرس وشامير، إلا أن رابين أوضح من جانبه أن «الترحيل» هو السبيل العملي الوحيد للحفاظ على الدولة الصهيونية في حال بقيت إسرائيل في المناطق (المحتلّة). وعلى كلٍ، فضحت خطة زئيفي «الترحيلية» إفلاس حركة «أرض إسرائيل الكبرى» بنظر رابين[65].

غير أن زئيفي كسب أنصاراً له. ولا عجب، فقد وجد كل الدعم لخطته بين اليمين المتطرف. فاعتبر كل من «هتحيا» و«موراشا» الخطة معقولة وعملية، وإنْ فضّل «هتحيا» استخدام عبارة «نقل متفق عليه» بدلاً من «ترحيل». لا بل إن رفائيل إيتان عمد بعد ذلك بقليل إلى تأسيس حزب خاص به أسماه «تسوميت» يقوم في أساسه على خطة الترحيل. والأدهى من ذلك أن ميخائيل دكل، وزير الدفاع، مَحَضَ الخطة تأييده، إذ أعلن بصفته الرسمية تلك «أن الدول الغربية مُلزمة سياسياً وأدبياً بالنظر في أمر ترحيل السكان العرب من اليهودا والسامرة (الضفة الغربية) إلى دولتهم الخاصة: المملكة الأردنية الهاشمية»[66]. لكن مبعث الخوف الأعظم كان الدعم الذي حظي به زئيفي من الرأي العام. فنصف الذين سُئلوا في استطلاعات الرأي في ذلك الشهر، أعربوا عن تحبيذهم للفكرة، نظرياً على الأقل إن لم يكن عملياً. لقد نجح كهانا في جعل فكرة «الترانسفير» أو الترحيل موضع قبول. ولعلّ ما أزعج معدّي الاستفتاء بنوع خاص، تلك الآراء العنصرية والفاشية التي أدلى بها الشباب من دون خجل أو حياء. كما أظهرت الاستطلاعات أن الناخبين المقبلين يحملون وجهات نظر معادية للديمقراطية. إذْ إنهم على أتمّ استعداد لإنكار حرية التعبير على العرب، ومنعهم من تكوين منظمات سياسية[67].

في 18 تشرين الأول/أُكتوبر 1988، منعت المحكمة العليا الإسرائيلية كهانا من الترشّح لانتخابات 1988، بحجّة أن سياساته مناهضة للديمقراطية ومؤجّجة للعنصرية. ولم يُبدِ كهانا أي ندم. فبعد قرار المحكمة العليا، بقي مُصرّاً على أنه يريد رحيل العرب. لكنه كان يؤكّد أيضاً على أن انتصار «كاخ» الأكبر هو أنه أضفى شرعية على مفهوم الترحيل وسياسة الترحيل. فحتى الإسرائيليون الذين كان من الممكن أن يجفلوا من العديد من سياسات كهانا، كخطته لإقامة دولة التوراة أو نبذه للديمقراطية مثلاً، راقت لهم فكرة الترحيل. وقد وجد الدكتور إليعيزر كاتز، أحد معدّي الاستطلاع، أن 19% من الإسرائيليين

يعتقدون أن الترحيل «سيسمح بالمحافظة على الطابع اليهودي والديمقراطي للمجتمع الإسرائيلي». حتى عام 1987، كانت فكرة الترحيل برمّتها مما لا يصحّ ذكره، وأشبه ما يكون بالتابو (الحرام). أما وقد أكتسبت الفكرة الآن شرعيةً، فقد أضحت، على حد قول الدكتور كاتز، بؤرة المناقشات العامة وأكتسحت اليمين[68]. إن الترحيل حلّ صليبي كما رأينا. ولقد أحسّ العديد من الإسرائيليين بالشفقة على محنة الفلسطينيين، وخالجهم الأسى على النزوح الفلسطيني عام 1948. ولربما كان هناك من يتمنى بشدّة في عقله الباطن أن تختفي مشكلة العرب من الوجود، لكن حتى وقت قريب جداً كانت فكرة الترحيل المنظّم أخطر من أن يتخيّلها المرء حتى تخيُّلاً. فلقد عانى اليهود أنفسهم الأمرّين من الطرد والترحيل وتهويمات الإلغاء. غير أن كهانا جعل الفكرة مقبولة بمعنى من المعاني. ففي انتخابات 1988، فاز حزبان «ترحيليان»، هما: حزب رفائيل إيتان «تسوميت»، وحزب رحبعام زئيفي «موليدت»، بمقعدين نيابيين لكلٍ منهما؛ خرج كهانا، لكن «الترحيل» دخل بـ 3,6% من أصوات الناخبين.

إنّ إضفاء الشرعية على «الترحيل» يُميط اللثام عن الأخطار الحقيقية التي تنطوي عليها سياسة اليمين المتطرف. صحيح أن معظم الإسرائيليين ما كانوا ليُصوّتوا لأحزاب اليمين، لأنهم سيجدون الرسالة في جُملتها جذريةً أكثر من اللازم، أو غير واقعية أكثر مما ينبغي، بيد أنهم كانوا على استعداد لقبول فكرة أو فكرتين من أفكارها، حتى وإن أنتقوا الأقل حظاً بالقبول من بينها جميعاً. زدْ على ذلك أن الدعاية الهوجاء التي أثارها كهانا، جعلت الناس يألفون أفكاره المرعبة حقاً؛ وألفة الأفكار يُمكن أن تفضي إلى ألفة الحقائق التي تكمن وراءها. إنّ أشد ما كان يقضّ المضاجع هو تفشّي النزعة الراديكالية بين الشباب. فوقوف الكنيست عاجزاً مسلوب الفعالية بسبب فشل أيٍ من الأحزاب في الحصول على أغلبية برلمانية واضحة، كان يحمل الشباب على التحوّل صوب الوضوح في مواقف اليمين المتطرّف؛ وذهب بعضهم إلى حد الاستمتاع بالحلم الفاشي «برجل قوي» يطيح بالنظام القائم، و«يرسي النظام في حمأة هذه الفوضى»[69]. وغير هذا وذاك، ربما كان اليمين المتطرف يحاول، في واقع الأمر، تعويد الشباب بنوع خاص على الفكرة الذميمة التي تفيد أن الإرهاب ضد العرب نشاط مشروع.

في روايتنا لسقوط القدس، لاحظنا أن في مقدور أقلّية راديكالية تعريض أمن الدولة بأكملها للخطر. صحيح أن المستوطنين في المناطق المحتلّة يختلفون جداً في أساليبهم عن رينو دو شاتيون من بعض النواحي، لكن الحقيقة الملموسة هي أن المزيد من الإسرائيليين المعتدلين باتوا يعتبرونهم مصدر تهديد وخطر على أمن إسرائيل. كما أنهم مذنبون

لمحاولتهم تأجيج الصراع، الملتهب أصلاً بين العرب واليهود، ودفعه إلى مزيد من التطرف. فأعمالهم الاستفزازية تسبّبت بردود فعل متطرفة من جانب طرفي الصراع؛ وهي عملية استقطاب لا تستطيع إسرائيل تحمّلها. والخطر الذي يمثّله المستوطنون اليهود ظهر واضحاً بنوع خاص إبّان الانتفاضة الفلسطينية(*).

لقد اعتاد المستوطنون منذ أمد بعيد على التعاطي بسرعة مع العرب في المناطق المحتلة. فإذا ما رجم العرب سيارات المستوطنين بالحجارة، يأخذ المستوطنون القانون بأيديهم ويشرعون بتحطيم نوافذ السيارات في رام الله أو نابلس، ويكون هناك عنف بل وإراقة دماء في بعض الأحيان. ويُعدّ سلوك المستوطنين أحد الأسباب التي فجّرت الانتفاضة. وهكذا أوضح الكاتب اليساري أمنون روبنشتاين أن إسرائيل لديها أيضاً احتلال من النوع الرديء في جنوب لبنان، إنما لا توجد انتفاضة فيه لأنه لا وجود لمستوطني «غوش إيمونيم» هناك[70]. لطالما قدّمت إسرائيل نفسها إلى العالم على أنها عدو الإرهاب في المنطقة. وإنه لمن المحرج جداً للحكومة أن يأخذ مواطنوها القانون بأيديهم على نحو يتسم بالعُنف ويثأروا للدم بالدم. ففي ذلك انحطاط إلى نفس مستوى الإرهاب العربي. بدت تصرفات المستوطنين وكأنها خرجت تماماً عن السيطرة إبّان الانتفاضة. وهكذا حصل في تشرين الثاني/نوفمبر 1987، والانتفاضة بعدُ في أيامها الأولى، إذ قذفت مجموعة من طالبات المدارس من غزة سيارة عابرة لبعض المستوطنين بالحجارة، ففتح ركابها النار في الحال على الفتيات؛ فقُتلت إحداهن، وتبلغ السابعة عشر ربيعاً، وأُصيبت الأُخريات بجراح بالغة[71]. ومن الطبيعي أن تملأ حوادث كهذه الفلسطينيين عزماً وتصميماً أشدّ، هذا عدا عن اكتشاف الجيش الإسرائيلي أنه مضطر إلى تحمّل الوطأة الكبرى من العداء العربي الذي يزيده المستوطنون سعيراً.

وفي 6 نيسان/إبريل 1988، حفلت الصحف المسائية الصادرة في ذلك اليوم بتغطية الحادث المأساوي الذي كان مسرحه الضفة الغربية. فقد خرجت ثلة من المراهقين من مستوطنة «إيلون موريه» التابعة لحركة «غوش إيمونيم» في نزهة على الأقدام. فهاجمهم العرب من قرية «بيتا» المجاورة، ورجموهم بالحجارة، مما أدّى إلى مقتل الصبيّة تيرزا بورات، ابنة السادسة عشرة. في البداية، ساد الغضب والرعب بين الإسرائيليين. فقد بعثت الحادثة ذلك الكابوس اليهودي القديم عن فتاة صغيرة يُهاجمها «القتلة وجلاوزة المذابح المنظّمة»[72]. وفي الجانب العربي، قبع الناس ينتظرون بخوف الردود الانتقامية. ولكن حتى في الروايات الأولى عن الحادثة، لاحظ الإسرائيليون والعرب وجود تضارب غريب

(*) تقصد المؤلفة بالطبع الانتفاضة الأولى 1987-1993. (م).

في القصة. فقد ظهر أن اثنين من الشبّان الفلسطينيين قُتلا في تلك الحادثة أيضاً، وهذا ما أثار الاستغراب وبلبل الأذهان، لاسيما وأن المراهقين اليهود كانوا في نزهة بين أحضان الطبيعة، ومن المفترض ألا يكونوا مسلحين. ثم إن أهالي قرية «بيتا» العرب استدعوا سيارات الإسعاف التابعة للصليب الأحمر، وبعضهم خبأ باقي الأولاد [الإسرائيليين] في منازلهم.

على الرغم من هذه المُعَمّيات والأُحجيات، فقد أجتاحت إسرائيل كلها نوبة غوغائية من المطالبة بتعليق المشانق. وفي جنازة تيرزا التي حضرها رئيس الوزراء إسحاق شامير، صاحت الحشود: «أزيلوا بيتا من على الخارطة!». وكان الجيش قد دخل فعلاً القرية ودمّر سبعة عشر منزلاً، لكن الإسرائيليين ظلّوا يُطالبون بمزيد من الانتقام.

إلاّ أن التحقيقات التي أجراها الجيش أسفرت عن قصة مختلفة تمام الاختلاف. فقد ظهر أن الأولاد كان يصحبهم رجل راشد يُدعى رومين ألدوبي، وكان مسلّحاً ببندقية ام ـ 16. وألدوبي هذا كان معروفاً بأنه من بين أشدّ المستوطنين خروجاً على القانون في المنطقة. وقد حملت تصرفاته العنيفة الجيش على منعه من دخول نابلس على سبيل المثال. وكانت «إيلون موريه»، على وجه الخصوص، مستوطنة صدامية، وقد نبّه الجيش المستوطنين إلى خطورة التجوّل في المنطقة من غير مواكبة عسكرية. ومع ذلك، لم يجرِ إعلام الجيش بأمر النزهة. ويبدو أن النزهة نفسها لم تكن بالضبط تجوالاً مُسالماً لمحبي الطبيعة. فقد أخبر أحد المراهقين مراسلي التلفزة بكل براءة أنهم قرّروا التوجه إلى قرية بيتا «لكي نُري العرب من هو السيد هنا»[73]. وتلك كانت طريقتهم للتصريح بأن لهم الحقّ في الذهاب إلى أي مكان يختارونه في الضفة الغربية، وأنه لا العرب ولا الجيش الإسرائيلي سيحدّان من نشاطهم. وفضلاً عن ذلك، كشفت الأدلّة الجنائية عن أن تيرزا لم تمت رجماً بالحجارة، بل برصاصة من بندقية أم ـ 16، كتلك التي كان يحملها ألدوبي. وأجرى الجيش تحقيقاً دقيقاً، وأصرّ على نشر نتائج التحقيق برغم الاحتجاجات شبه الهستيرية من جانب اليمين. اكتشف الجيش أن المسؤول بدرجة كبيرة عن إشعال فتيل المواجهة كان ألدوبي بالذات، الذي بادر إلى إطلاق النار بسبب استفزاز تافه للغاية وأردى أحد الشبان الفلسطينيين قتيلاً. ويبدو أنه أُصيب فيما بعد بنوبة سُعار، وراح يُطلق النار في كل الاتجاهات فأصاب من تيرزا والصبي الفلسطيني الآخر مقتلاً وجرح البقية. وأسرع القرويون إلى إيواء المراهقين الإسرائيليين في منازلهم، واستدعوا سيارة إسعاف، فيما استطاع بعض العرب أن ينتزعوا البندقية من ألدوبي. وقد كانت السلطات العسكرية مُحرجة جداً حيال ردّها المتسرّع، وقدّمت تعويضات إلى أهالي بيتا على منازلهم المُدمَّرة.

ساهم الكشف عن هذه الرواية للمأساة الأقلّ إلهاباً للمشاعر بكثير في وقف موجة التعطش للدماء التي أوشكت أن تجتاح إسرائيل قاطبة. لكن اليمين الإسرائيلي تشبّث بالرواية الأصلية؛ وقد كان أمراً غريباً وإلى حد ما مقلقاً أن تظهر فتاة من إيلون موريه في سياق نشرة أخبار التلفاز، ورأساً بعد أن شرح ناطق رسمي باسم الجيش مجدداً ملابسات الحادثة على حقيقتها. قرأت الفتاة أولاً قصيدة في ذكرى تيرزا، ثم أهابت بالشعب اليهودي أن يشيد مستوطنة جديدة تحمل اسمها فوق قرية بيتا بالذات، «مسقط رأس القتلة» على حد وصفها. ولم يكن هناك فيما يظهر أي رابطٍ بين الروايتين اللتين تُركتا تتعايشان جنباً إلى جنب تعايشاً فُصامياً. فأدان سياسيو اليسار المستوطنين في الأراضي لاستمرارهم في نشر الحكايات المُلهبة للمشاعر عن بيتا، إذ إن آخر شيء كانت تحتاجه إسرائيل آنذاك، اندلاع أعمال شغب ضد العرب في إسرائيل نفسها. وقام أفراد جماعة السلام اليهودية الراديكالية المعروفة بـ«لجنة إنهاء الاحتلال» بالمرابطة احتجاجاً أمام دارة السيد شامير. وحين هاجمهم أتباع كهانا، اشتبكوا معهم. وقد أظهرت مأساة «بيتا» أي خطر عظيم يُمكن أن يُشكلّه وجود المستوطنين الاستفزازي في المناطق المحتلّة. وعدا عن الخسائر غير الضرورية بالأرواح التي تكبّدها كل من اليهود والعرب، أدّت الحادثة إلى تصعيدٍ في وضعٍ هو أصلاً يكاد لا يُطاق، ناهيك عن الانقسامات بين الإسرائيليين أنفسهم.

بعد الحادثة بأسبوع، وفي مقالٍ نشرته له صحيفة «هآرتز» بتاريخ 14 نيسان/ابريل، أشار أمنون روبنشتاين إلى مسألة العبء الأمني الخطير الذي تفرضه المستوطنات على الجيش الإسرائيلي:

> إن قوات الجيش المحدودة مُجبرة على التصرف كقوة شرطة وقوة مواكبة لحفنة من المستوطنين المتطرفين بدلاً من القيام بوظيفتها الأصلية، التي هي الاستعداد للحرب ومحاربة الإرهاب وحراسة الحدود؛ ناهيك عن أن العبء الأمني الحقيقي أبهظ من ذلك بكثير. إن سياسة غوش إيمونيم ستشعل من كل بدّ ناراً يستحيل إخمادها إلا برؤيا من نوعٍ ما، بحربٍ أخرى، بحربٍ أهلية أو بمحاولة طرد كل العرب عنوةً من البلاد. ولا يهمّ بعد ذلك إن كان هذا مأرب الجماعة الواعي أو اللاواعي.

إن روبنشتاين متأكد تماماً من أن المستوطنين ليسوا أصلاً في وارد الوصول إلى مثل هذه النتيجة المروعة: واستذكر المثالية المبكرة لحركة الاستيطان، والآمال التي علّقها عليها أُناسٌ من أمثال موشيه أريتز وإسرائيل غاليلي. ولكن منذ أن بدأت الانتفاضة، صار المستوطنون عبئاً لا يُطاق ومبعث خطر رهيب. وإذا صحّ كلام روبنشتاين، فقد يُثبت

المستوطنون أنهم حقاً خطرون، مثلما كان رينو دو شاتيون خَطِراً على «مملكة أورشليم». إن المتطرفين الذين تعوزهم الروح البرغماتية، وبلغ بهم التعصّب حد الشطط، لقادرون بمنتهى السهولة على إشعال وضع ملتهب أصلاً.

إن الإحباطات التي تعتمل في نفوس الإسرائيليين، بين الجنود والمدنيين سواء بسواء، حيال عجز إسرائيل عن إنهاء الانتفاضة، إنما تخلق مشكلة خطيرة حقاً. ومرة أخرى، يبدو أن الشباب آخذون في التوجّه نحو اليمين. يعود الجنود المحترفون إلى منازلهم من الخدمة العسكرية كاحتياطيين في المناطق المحتلة ولسان حالهم يقول: «لن نعاود الكرّة أبداً!». لا بل يدخل بعضهم السجن ولا يعود إلى الخدمة هناك. وهذا ما يتسبّب بتدهور الروح المعنوية داخل الجيش، التي أضحت في وضع حرج بالفعل. أما الجنود الشباب غير المتمرسين، فيشعرون بالإحباط والضجر، ويميلون إلى التوجّه نحو الحلول المتصلّبة[74]. وفي أحوال كثيرة، يحوّلون أفراد أُسرهم إلى مواقف تُشبه موقفهم هذا، والإحباط في البلاد يُمكن أن ينقلب بسهولة إلى إعدامٍ تعسفي وعنفٍ غوغائي. وقد رأينا كيف أن حادثة «بيتا» كان من الممكن أن تُطلق شرارة فصلٍ من فصول العنف المروّع لولا أن الجيش، وبجدارة كبيرة تُسجَّل له، أخمدها بإصراره على نشر الوقائع الحقيقية للحادثة. الخطر يكمن في أن العنف يولّد العنف في دورة لا تتوقف على ما يظهر. وهكذا حدث في 6 تموز/يوليو 1989 أن صدم سائق فلسطيني الحافلة التي كان يقودها بالمارّة، فقُتل من جراء الاصطدام أربعة عشر إسرائيلياً. وطبقاً لمصادر الشرطة، وكذلك المصادر العربية، يبدو أن السائق واسمه عبد الهادي سلمان راسم، اقدم على ما أقدم عليه انتقاماً لما يلقاه إخوانه في الانتفاضة من ضربٍ وسجنٍ على أيدي الجنود الإسرائيليين. فالعنف الذي يُمارس بحق الفلسطينيين أدى وما زال يؤدي إلى أعمال عنف رهيبة ضد اليهود.

فجّرت تلك الحادثة سلسلة من أعمال الشغب التي هزّت الحكومة الإسرائيلية. فقد خرج اليهود إلى الشوارع في طول البلاد وعرضها يهتفون: «الموت للعرب!». وكانت تلك الحركة الارتجاعية الأشد عُنفاً منذ اندلاع الانتفاضة، حيث قذفت جموع اليهود سيارات الفلسطينيين بالحجارة، فجرحت عدداً من العرب وقتلت فلسطينياً واحداً على الأقل. فقد أُصيب جمال ناصر من غزة بحجر في رأسه فيما كان يقود سيارته عبر صحراء النقب، فقُتل وانقلبت سيارته وأُصيب ركابها الأربعة بجروح. والأدهى من ذلك، أن منزل ديدي زوكر، النائب في الكنيست، والمنتقد الصريح لتجاوزات الجيش في الأراضي، كان عُرضةً لهجوم الرعاع والمشاغبين. فتملّك الرجل الفزع:

إن الضرر الحقيقي يلحق بالبُنية الديمقراطية لهذا المجتمع، لأنه ولأول مرة

يتعرّض منزل أحد أعضاء الكنيست لهجوم بمثل هذه الضراوة، ومثل هذا العنف. أخشى أن الضرر الحقيقي يكمن في أنهم متى بدأوا بذلك فإنهم لا يفرّقون بين ما هو عربي ويهودي وعضو كنيست[75].

وتحدّثت صحيفة «معاريف» عن «التدهور المريع للمجتمع الإسرائيلي»؛ وكتبت «جيروزاليم بوست» بنبرة أسى تقول «إن اليهود، ضحايا الإجحاف العنصري عبر العصور، يقترفون هم أنفسهم هذه الأيام أسوأ أنواع العنصرية، ويفرضون العقوبات الجماعية»[76]. لقد عملت الصهيونية في الأصل على أن يتحلى الشعب اليهودي بدرجة عالية من المناقبية الأخلاقية، لكن عنف النضال الطويل أضرّ إضراراً خطيراً بالمجتمع الإسرائيلي. وإنّ جماعات اليمين المتطرف، بتصعيدها العنف في الأراضي، وبتصدّيها للإسرائيليين الآخرين ممن يصبون إلى السلام، وبتعويدها الشباب على لغة الحقد والعنف، إنما تتحمل قدراً كبيراً من المسؤولية عن الوضع المحفوف بالمخاطر الذي يكتنف إسرائيل عند كتابة هذه السطور.

لم تُطلق الانتفاضة التطرّف من عقاله فحسب، بل إنها ألهمت العديد من الإسرائيليين رغبةً جديدةً في السلام أيضاً. فمنذ بداية الانتفاضة وحتى اليوم، ظهرت هناك زهاء ست وأربعين جماعة جديدة تعمل من أجل السلام. ويقول بعض المراقبين إن ذلك علامة صحّية، فيما يُساور البعض الآخر القلق من أن كثرة هذه الجماعات وتعدّدها من شأنه أن يفتّ في عضد المعارضة لليمين ويُشتّتها، في حين أنهم يحبّذون جبهة أكثر تماسكاً وتلاحماً[77]. وشهدت البلاد بعض التظاهرات المؤثّرة. ففي اليوم التالي لاحتفال دولة إسرائيل بالذكرى الأربعين للاستقلال، عام 1988، خرجت تظاهرة حاشدة ضمّت نحواً من عشرين جماعة من جماعات السلام هذه، مُذكّرة الأمة بأن ثمة حقائق ملحّة لا بد من مواجهتها برغم الاحتفالات. وفي 4 تموز/يوليو من نفس العام، تظاهرت الجماعات العسكرية(*)، إحياءً للذكرى الحادية والعشرين لاحتلال الضفة الغربية وقطاع غزة، حاشدةً لها عشرة آلاف إسرائيلي ونيف. وكانت قد سبقت تلك التظاهرة مسيرة اخترقت شوارع تل أبيب حاملة اليافطات التي تدعو إلى وضع حد نهائي للاحتلال وإلى «سلام إسرائيلي ـ فلسطيني». وأطلق المشاركون في المسيرة كذلك الصيحة القديمة التي كانت تُستخدم إبّان حرب لبنان: «أعيدوا الجنود إلى ديارهم!»، قاصدين هذه المرة بالطبع تورّط الجيش في المناطق.

لا جدال في أن هناك أُناساً في إسرائيل يصبون صادقين إلى السلام، وهم يعرفون أنه لا بد من أن يبحث أحدٌ ما عن تسوية تكسر دورة العنف التي لا تنتهي، والتي قد تخرج

(*) هكذا في الأصل، ولعلّ الكاتبة كانت تقصد الجماعات اليمينية الصدامية. (م).

عن نطاق السيطرة بسهولة كما أبانت حوادث تموز/يوليو 1989 بجلاء تام. إن وجود الجماعات المتطرفة في مثل هذا الوقت الشديد التوتر، خَطِرٌ حتماً. ولئن كان الداعون إلى حلول عنصرية والمؤيدون للإرهاب ضد العرب لا يشكّلون سوى أقليّة صغيرة من مجموع سكّان إسرائيل، إلاّ أن وجودهم يترك آثاراً غير تهذيبية وغير تنويرية بالمرة. فهم ينحطّون بالمستوى الأخلاقي العام للمجتمع، ويعوّدون الناس على تقبّل حلول غير مقبولة. حين حُوكم عضو من «غوش إيمونيم» أمام محكمة إسرائيلية لإقدامه على قتل عربي، وأُطلق سراحه بكفالة ليُستقبل من ثم استقبال الأبطال من جانب أنصار اليمين المتطرف، اعترى العديد من الإسرائيليين ـ من الليكود ومن العمل على السواء ـ شعور حاد بالجزع والقنوط. شعروا بأن الوضع يخرج حثيثاً عن السيطرة، وأنّ القيم الأخلاقية التي كان لها شأنها الكبير بالنسبة للصهيونية المبكرة تكاد تضيع. ففي وقتٍ تجد الحكومة صعوبةً في الفوز بأغلبية برلمانية فعّالة، وتبدو غارقةً في مشاحنات داخلية ذات طبيعة معقدة، تجتذب الشباب الإسرائيلي النزعة اليقينية المُغرقة في تبسيطيتها لدى المتطرفين؛ هذا الشباب الذي يبدو أنه يتحوّل نحو الأفكار المُنافية للديمقراطية تحت تأثير أشخاصٍ من أمثال مئير كهانا بدون شك.

في 14 تشرين الثاني/نوفمبر 1988، جرت انتخابات تشريعية في إسرائيل؛ وفي 15 منه، أعلن ياسر عرفات ـ كما مرّ معنا ـ الاستقلال الفلسطيني واعترف بوجود الدولة اليهودية. وكان سبق لملك الأردن حسين أن تنازل، في 31 تموز/يوليو من ذلك العام، عن أي حق لبلاده في الضفة الغربية، متملصاً بذلك من خطط السلام التي كانت تأمل بالقفز فوق التفاوض مع منظمة التحرير الفلسطينية، كتلك التي اقترحها وزير خارجية أميركا جورج شولتز، أو خطة السلام التي طرحها شمعون بيرس، وكانتا كلتاهما تعتمدان على ضربٍ من «الحل الأردني» لمشكلة الضفة الغربية[78]. فلم يعد هناك الآن من طرف يُتفاوض معه سوى منظمة التحرير الفلسطينية. وفي 15 تشرين الثاني/نوفمبر، ومن الجزائر، أزال ياسر عرفات آخر عقبة في وجه المفاوضات باعترافه بحق إسرائيل في الوجود. وبدأ عرفات يتلقى الاعترافات بدولة فلسطين المقترحة، وانهالت عليه التهاني لبادرته هذه. وفيما إسرائيل تحاول يائسة هضم نتائج الانتخابات غير المبشّرة بالخير، كان الإرهابي السابق يتحوّل تحت أبصار الإسرائيليين المكروبين إلى بطلٍ للسلام.

ولعلّ أشد سمات تلك الانتخابات دراماتيكيةً، صعود نجم الأحزاب الدينية التي فازت بستة عشر مقعداً في الكنيست، وهو رقم قياسي بكل المعايير. وتنحو تلك الأحزاب الدينية إلى تبنّي سياسات متصلّبة تجاه العرب، وتميل إلى رؤية الصراع العربي ـ الإسرائيلي

كحربٍ مقدسة دينية. وهكذا، فإن الحزب الديني القومي (المفدال) الذي فاز بخمسة مقاعد، والذي كانت له في الأصل مواقف «معتدلة» تجاه مسألة المناطق المحتلّة، بات اليوم على صلة وثيقة بحركة «غوش إيمونيم» التي خرجت من صلبه؛ وحزب «ديغيل هاتوراه» (لواء التوراة) المغالي في أرثوذكسيته، والذي حصل على مقعدين، يستلهم في عمله ضرباً من الصوفية المسيحانية؛ و«شاس»، الحزب الديني لليهود الشرقيين (السفارديم)، الذي فار بستة مقاعد، يعتبر تمرير المزيد من التشريعات الدينية داخل إسرائيل أولوية له، لكنه أصدر مؤخراً سلسلة من الأحكام التي تنكر على غير اليهود أي حق لهم في إسرائيل. ولعلّ النتيجة الأدعى إلى الانزعاج طُراً، المقاعد الخمسة التي فاز بها حزب «أغودات يسرائيل» بدعمٍ من حاخامات غور ولوبافيتش الحسيديين(*). وهذا الحزب غير معني في الظاهر بمشكلة العرب، بل ينحصر طموحه في المصادقة على قانون لا يُعترف بموجبه بيهودية المرء إلا إذا اُعتنق الأرثوذكسية وخضع للسيرورة المديدة لهذا التحوّل. وقد كان نجاحه في الانتخابات مُهيناً لليهود الإصلاحيين والمحافظين الذين لم يعد معتنقوهم يُعتبرون بعد اليوم يهوداً أقحاحاً في نظر «أغودات يسرائيل». وحيث إن إسرائيل تعتمد إلى حد بعيد على المساندة والمساعدة الأميركية، ومعظم يهود أميركا هم إما محافظون أو إصلاحيون، فقد كان ذلك مبعث أسىً ليهود أميركا، وانتقاصاً سمجاً من الحقيقة الأساسية فيما يتعلق بإسرائيل، وهي أنها لا تستطيع البقاء يوماً واحداً من دون الولايات المتحدة الأميركية.

إن إسرائيل التي تأسست على أيدي مثاليين علمانيين غير هيابين، يبدو أنها تنزلق نحو التديُّن، وهذا ـ كما رأينا ـ أمرٌ يُنذر بأفدح الأخطار. في زمن الحملات الصليبية، استطاع المسيحيون والمسلمون أن يتواصلوا فيما بينهم تواصلاً إيجابياً عندما أقلعوا عن الانسياق تحت تأثير التديُّن المفرط والمشاكس، إلى رؤية أحدهما الآخر كعدو لله، وإلى الصراع بينهما كصراع كوني. إن ضرباً معيّناً من التديُّن المغالي قد يشجع الناس على إنزال عدوهم منزلة الفئة الخاصة، وتجريده من كل الاعتبارات التي تنطبق على الكائن البشري السوي. كما يُمكنه ان يفقد اتصاله بالحقائق العيانية على الأرض بحجّة الانشغال بالتطلّع نحو السماء. وأخيراً، فإن هذا الضرب من التديُّن لا يقبل بأي شكلٍ من أشكال التسويات أو الحلول الوسط. لقد رأينا أن جماعات اليمين المتطرف إما أنها متدينة جداً، أو

(*) الحسيدي (وجمعها حسيديم)، كلمة تعني حرفياً «الاتقياء». وهم أتباع المذهب الذي تأسّس في بولندا في القرن الثامن عشر على يد إسرائيل بعل شمتوف، ويركز على الحسّ الديني بالفرح والترنيم والرقص اكثر من المعرفة الباردة للنصّ المقدس. وتضم الحسيدية عدة مدارس تتجمع كل منها حول حاخام هو قائدها المطلق، وتُنسب إليه عادة قُدرات خارقة مثل الحاخام غور والحاخام لوبافيتش. (م).

كناية عن تحالف من غُلاة المتدينين والعلمانيين المتعصبين، كما هي الحال في «هتحيا» مثلاً. والسياسات التي تنتهجها تلك الجماعات لا تعترف بالحلول الوسط إطلاقاً، ولا تُطبّق على الصراع العربي ـ الإسرائيلي المعايير الأخلاقية المعهودة التي تطبّقها على غيره من المسائل. في انتخابات 1988، فاز اليمين المتطرف بسبعة مقاعد في الكنيست، وضمن هذا اليمين المتطرف حصل انعطاف حادّ نحو مفهوم «الترانسفير» (الترحيل): فظفر حزب «هتحيا» بثلاثة مقاعد، وحزبا «تسوميت» و«موليدت» فاز كل منهما بمقعد واحد. ودلّت النتيجة على أن خُمس أعضاء الكنيست تقريباً يتبنون سياسات متطرفة لا تقبل أية حلول وسط، ومعظم هؤلاء هم من غُلاة المتدينين.

وأسفرت تلك الانتخابات عن برلمان معلّق آخر: فالليكود بأربعين نائباً، هزم حزب العمل بمقعد واحد فقط. ورئيس الوزراء إسحاق شامير ليس رجلاً متديناً، لكنه عضو سابق في «ليحي» التي لم تمت أيديولوجيتها بل انبعثت حيّة مؤخراً في إهاب «هتحيا»، الحزب الذي يترسّم خطاها. لكن أعضاء «ليحي» القدامى من أمثال شامير، لم يتخلّوا عن حزبهم، فما برحوا يلتقون ويتكلّمون. كانت «ليحي» كما رأينا، حزباً علمانياً، إنما يُنادي بإسرائيل ذات الحدود التي وعدها بها الربّ في التوراة. وكان المبدأ الأبرز من بين مبادئه الاستثنائية، الالتزام بإعادة بناء الهيكل. وإننا لا نعرف بالضبط بماذا يفكّر السيد شامير فيما خصّ هذه المسائل اليوم، لكنه اجتمع مؤخراً بزعيم طائفة دينية كرّست نفسها لإعادة بناء الهيكل (ما سيعني، بطبيعة الحال، دكّ وإزالة المساجد الإسلامية العظيمة في القدس). لا بل إن الطائفة المذكورة وضعت التصاميم للأردية التي سيرتديها الحبر الأكبر. ويُقال إن شامير مَحّضَ تلك الجماعة دعمه وتأييده، وهذا بحد ذاته لا يُبشِّر بالخير لقضية السلام. وقد تعهَّد شامير بُعيد الانتخابات بأن بلاده لن تتفاوض أبداً مع منظمة التحرير الفلسطينية، وأنه يُفكّر في تأليف حكومة ائتلافية مع الأحزاب الدينية. وهكذا، في الوقت الذي وقف فيه عرفات، الزعيم العلماني لحركة علمانية، يتلقى التهاني من الحكومات في العالم على مبادرته السلمية، كان الإسرائيليون يتابعون قادتهم وهم يغازلون المتطرفين المتدينين المحسوبين على جناح الصقور. غير أن الليكود عاد وأحيا الائتلاف مع حزب العمل في آخر المطاف.

وسجّل التحوّل نحو الدين بضع درجات إضافية في انتخابات 1990. ففازت الأحزاب الدينية بعدد قليل من المقاعد الإضافية (أغودات يسرائيل: 8 مقاعد؛ شاس: 6؛ المفدال: 4؛ ديغيل هتوراه: 2). إلاّ أنها نجحت هذه المرة في التحكّم بتأليف الحكومة الجديدة. فطوال ثلاثة أشهر، وقف العالم يتفرّج على بيرس وشامير يركضان خلف

الحاخامات في محاولات مستميتة لكسب أغلبية برلمانية هزيلة. وكان ذلك شاهداً مُعبِّراً وباعثاً على القشعريرة على نمو وتعاظم التطرف الديني داخل الصهيونية؛ التي طالما كانت فيما مضى حركة علمانية غير هيّابة. وفي حزيران/يونيو 1990، نجح شامير آخر الأمر في تجميع ائتلاف يميني يحظى بدعم قوي من اليمين المتطرف والأحزاب الدينية. وأجمع المعلّقون يومها مغمومين على أن آفاق السلام في الشرق الأوسط لم تكن في يوم من الأيام قاتمة مثلما هي الآن. وقطعت واشنطن المحادثات التي كانت تجريها مع منظمة التحرير الفلسطينية، لأن عرفات رفض التنديد بهجوم فاشل شنّه المتطرفون الفلسطينيون على إسرائيل في أواخر شهر أيار/مايو 1990. بيد أن الولايات المتحدة لا تزال مستمرة في دعمها لحكومة شامير مع أنها تُعادي في كل ما تفعله المُثُل العليا التي طالما خفقت لها قلوب الأميركيين، وفي طليعتها الحرية والديمقراطية. وقد أُسندت مناصب وزارية إلى ممثلي حزبَيْ «تسوميت» و«هتحيا». وفي حكومته الجديدة، بدا شامير، الإرهابي السابق والعدو الصريح لعملية السلام، شخصاً معتدلاً. كان حزب «موليدت»، أو حزب «الترانسفير»، حاسماً لائتلاف شامير الحكومي؛ صحيح أنه لم ينل أية حقيبة وزارية، إلا أنه تعهّد بمواصلة دعم الحكومة الجديدة. كان حلفاء شامير الجُدد يعتبرون الديمقراطية في أحسن الأحوال مفهوماً مشكوكاً فيه. ولم يكونوا ملتزمين بالسلام، بل بالتوسّع الإقليمي والتفوّق العنصري. وبدعمهم ومساندتهم، واجه شامير بحزم أية تسوية سلمية حتى ولو أدّى ذلك إلى تحدّي الولايات المتحدة نفسها. وفي 27 حزيران/يونيو 1990، بعث شامير ببرقية عاجلة من 12 صفحة إلى الرئيس جورج بوش (الأب)، يُعلن فيها رفضه البات والقاطع للمقترحات التي تقدم بها وزير خارجيته جيمس بيكر بشأن المحادثات بين إسرائيل والفلسطينيين.

إنما لا يزال هناك في إسرائيل أُناسٌ ملتزمون بقضية السلام والحل السلمي. وهم يؤكدون على وجوب أن تتفاوض إسرائيل مع منظمة التحرير الفلسطينية، ويراقبون الموجة الجديدة من التصلّب والكراهية في بلادهم بألم حقيقي. هناك إدراك متزايد في إسرائيل للأخطار التي يحملها في طياته نوعٌ معين من الدين. ففي عام 1988، أجرى المعهد الإسرائيلي للدراسات العسكرية مسحاً ميدانياً للوقوف على الأسباب التي تحدو الشباب الإسرائيلي إلى الخدمة في صفوف الجيش. وقد وجد الباحثون أن الشباب العلماني الإسرائيلي يرى في الخدمة العسكرية سبيلاً إلى خدمة الدولة؛ أما الشباب المتدين، فحافزه الأكبر إلى ذلك هو حقده على العرب. كذلك اكتشف الباحثون أن بُغض العرب أقوى بمرتين في المدارس الدينية اليهودية منه في المدارس العلمانية: ففي المدارس الدينية، 51% من

الذكور و 68% من الإناث قالوا إنهم يكرهون جميع العرب، في مقابل 32% من الذكور و 28% من الإناث أفصحوا عن كراهيتهم للعرب في المدارس العلمانية. أما في المدارس المهنية الدينية، فالأرقام أعلى من ذلك بكثير: فما نسبته 71% من الذكور و78% من الإناث كانوا من كارهي العرب.

وهذا لا يُبشِّر بالخير أبداً بالنسبة للمستقبل. ثم إن التصلّب آخذٌ بالازدياد هو الآخر بين السكان اليهود الراشدين في إسرائيل. ففي ندوة دراسية عُقدت في جامعة حيفا في حزيران/يونيو 1990، كشف البروفسور سامي سموحا، أستاذ علم الاجتماع في حيفا، والخبير الدولي الموثوق في مجال تحليل المجتمعين اليهودي والفلسطيني في إسرائيل، النقاب عن أن الشوفينية الدينية هي في تصاعد مستمر. ففي عام 1988، كانت ما نسبته 59% من الراشدين الإسرائيليين المستفتين في مسحه الميداني يؤيدون مشروع «الترحيل»؛ و85% يُنكرون على العرب الحق في الاقتراع للانتخابات البرلمانية في إسرائيل؛ و 74% يدعمون التمييز الفعّال ضد السكان العرب في جميع أوجه الحياة في البلاد. وفي مقالٍ يتضمّن نتائج كل هذه المسوحات الميدانية نشرته في حزيران/يونيو 1990 إحدى الدوريات الغربية، قال إسرائيل شاحاك إن المعلّقين الغربيين لا بد وأن يكونوا قد اطّلعوا الآن بشكل أفضل على هذه الاتجاهات المُقلقة. فلئن كانت هذه المسوحات الميدانية الإسرائيلية، النزيهة إلى حد الإيلام والمستحقة للثناء لما فيها من نقد ذاتي صادق، مثار نقاش مسهب في الصحافة العبرية، إلا أنها كانت موضع تجاهل خارج إسرائيل. وبالنتيجة، غالباً ما يُسيء الغرب فهم السياسات الإسرائيلية، ويحسب أن نجاح اليمين هو حصيلة التلاعب السياسي من جانب أفراد وليس نتيجة ميول واتجاهات أكثر عُمقاً وأدعى إلى القلق. كذلك حاول شاحاك أن يقول إن المعلّقين الغربيين كانوا على حق تماماً في شجبهم وإدانتهم لموجة اللاسامية الجديدة التي ظهرت في أوروبا خلال أواخر الثمانينيات، لكنه أضاف بأن عليهم أن يدركوا أن الكراهية للعرب لهي، في الواقع، أوسع انتشاراً بين الإسرائيليين من الكراهية لليهود بين صفوف الأوروبيين هذه الأيام[79].

وثمة مفارقة أخرى. فحكومة شامير المتطرفة استطاعت أن تصل إلى السلطة بعد ذلك الانتقال الاستثنائي لبلدان أوروبا الشرقية إلى الديمقراطية عام 1989، وفيما كان الاتحاد السوفييتي، هو الآخر، يخطو خطوات مُؤلمة نحو مُثُل الديمقراطية، وبات مسموحاً أخيراً لليهود السوفييت بأن يهاجروا إلى «أرض إسرائيل». وطبيعي أن يرحّب العالم الغربي بكل هذه المستجدات. لكن يبدو أن حليفته الرئيسية في الشرق الأوسط، إسرائيل، تنكص على أعقابها وترتد عن الديمقراطية في ظل حكومة شامير. كانت هناك دلائل على أن

إسرائيل تسعى إلى توظيف احتمالات الهجرة الوشيكة من الاتحاد السوفييتي كمبرر من أجل المزيد من التوسع الإقليمي. وفي استجابة للمخاوف التي أبداها الرئيس بوش، ردّ شامير في حزيران/يونيو 1990 بما معناه إن الحكومة الإسرائيلية لن تعمد إلى إسكان المهاجرين السوفييت في الضفة الغربية، إلا أنها لن تردع أي مهاجر جديد عن الاستيطان في الأراضي المحتلة! إن تحرّكاً سلمياً من جانب خصم قديم له مناهض للسامية قد تُرجم، في مناخ التصلّب السياسي والديني، إلى فصلٍ جديد في الحرب على السكان الفلسطينيين!!

من الضروري أن يكون الدين قوة للاحترام والتراحم، لكن من الجائز كذلك أن يغدو مادة حفّازة على الكراهية والضغينة. وهذا الخطر الذي يتهدد ـ على ما يظهر ـ الشرق الأوسط، هو اليوم خطر عظيم بقدر ما كان كذلك في زمن معركة حطّين. رأينا في الفصل الثالث أن الفلسطينيين تملّكتهم الخشية حقاً من أن تسقط قضيتهم في براثن التطرف الديني، وانتهى عصام السرطاوي، الذي استشهد في سبيل عملية السلام، إلى قناعة بأنه لا بد من إيجاد تسوية ما قبل أن يحلّ الراديكاليون المتدينون محل القادة العلمانيين على طرفي الصراع كليهما. ولعلّه قد فات الأوان الآن على ٱلتماس الزعماء الإسرائيليين تسوية مؤقتة ذات صبغة علمانية مع العالم العربي، إلا إذا تمكّن المعتدلون في البلاد من استقطاب مزيد من التأييد من حلفائهم الغربيين. بيد أن هناك أيضاً انبعاثاً دينياً ذا طبيعة عنيدة ومكابرة في البلدان الإسلامية في الشرق الأوسط. وفي الفصل التالي، سنرى كيف ساهم ذلك الانبعاث في مأساة الرئيس المصري أنور السادات.

الفصل الثامن

1981

مقتل الرئيس أنور السادات:
الحرب المقدسة والسلام

في السادس من تشرين الأول/أُكتوبر 1981، كان الرئيس أنور السادات يشهد عرضاً عسكريًّا احتفالاً بذكرى حرب أكتوبر 1973 ضد إسرائيل. وبغتةً، خرجت إحدى الشاحنات المُشاركة في العرض من الطابور أمام المنصّة الرئاسية؛ وعندما شاهد السادات الملازم أول خالد الإسلامبولي يقفز من الشاحنة العسكرية ويعدو صوبه، حَسِبَ أن الشاب ينوي تحيته، فوقف لتلقي التحية. لكن ضابطاً آخر قذفه بقنبلة يدوية، ودوّت أصوات رشيشات أتوماتيكية، فيما شنَّ القتلة الأربعة هجوماً ناجحاً بدرجة مُذهلة. راح خالد، حتى بعدما أُصيب في بطنه، يفرِّغ الصلية تلو الصلية في جسد السادات وهو يصيح: «هاتوا لي الكلب، هاتوا لي الكافر!». وبعد خمسين ثانية، تمكّن ضباط الأمن من إيقاف الهجوم، إنما ليس قبل مقتل سبعة أشخاص آخرين فضلاً عن السادات، وإصابة ثمانية وعشرين آخرين بجروح[1]. وقد صَدَمَ اغتيال السادات العالم بما لا يقلّ عن هول صدمته باغتيال الرئيس كينيدي أو مارتن لوثر كينغ(*). إذ كان السادات أول زعيم مسلم منذ صلاح الدين يحظى بالاحترام والإعجاب في الغرب؛ لكن في حين كان صلاح الدين «بطل الحرب المقدسة»، كان السادات «بطل السلام». إن رحلته التاريخية إلى القدس في تشرين الثاني/نوفمبر 1977، قد أضحت بمثابة أسطورة السلام في القرن العشرين، وسط عالم لا يفتأ يزداد عنفاً. غير أن الشبّان الذين أقدموا على اغتياله، لم يروا فيه بطلاً وكذلك الملايين من أبناء

(*) داعية الحقوق المدنية الزنجي في الولايات المتحدة. (م)

شعبه. وتاريخ مقتله له مغزاه أيضاً: فقد صادف ذلك النهار ذكرى حرب أكتوبر التي أعادت إلى العرب احترام الذات الذي كانوا فقدوه في حرب 1967. وبالتقويم الإسلامي، توفي السادات في عيد الأضحى الذي يُحيي ذكرى أُضحية إبراهيم؛ وقام برحلته السلمية في عام 1977 عشية حلول هذا العيد بالذات. وقد أجهز القتلة على السادات لأنه كان في نظرهم، حاكماً كافراً، أسقط من حسابه فريضة الجهاد المقدسة، وأبرم صُلحاً مخزياً مع أعداء الله.

والمقارنة بصلاح الدين عملية خصبة للغاية. فحتى القرن العشرين، كان صلاح الدين محطّ إجلال وتبجيل أوسع في الغرب منه في الشرق، مع أنه كان العدوّ اللّدود للعالم المسيحي. كذلك كان السادات صديقاً للغرب، ووقّع معاهدة مع طليعة الغرب في الشرق الأوسط، ولكن عند موته، لم يحزن عليه حتى شعبه. أما حين توفي عبد الناصر عام 1970، فقد نزل مئات الآلاف إلى شوارع القاهرة وهم ينوحون ويندبون، ويمزقون ثيابهم حُزناً على البطل العربي الذي تحدّى إسرائيل والغرب بقوة وصلابة. ليلة مقتل السادات لفّ صمت مخيف شوارع القاهرة، فيما كانت برامج الأخبار في أوروبا وأميركا تتبارى في نعيه وتأبينه[2]. وفي جنازته يوم 10 تشرين الأول/أكتوبر، تقاطر زعماء الغرب للمشاركة فيها تعبيراً عن إجلالهم لرجل عظيم. وكان على رأس هؤلاء الزعماء، ثلاثة من رؤساء الولايات المتحدة السابقين، ووزير الخارجية الأميركي ألكسندر هيغ، ووزير الدفاع كاسبار واينبرغر. كذلك كان هناك رئيس الوزراء الإسرائيلي مناحيم بيغن، ووزير داخليته يوسف بورغ، ووزير دفاعه أرييل شارون، الصقر العنيد وكاره العرب. كما كان هناك مستشارون ورؤساء جمهوريات ورؤساء وزارات من أوروبا، والأمير تشارلز ممثّلاً بريطانيا. إنما لم تكن في الجنازة أية حشود كثيفة من المتفجعين المصريين ولا أي زعيم عربي. فبعد توقيع السادات اتفاقية كامب ديفيد، طُردت مصر من الجامعة العربية، وبدا أن مقتله لا يُعزى ببساطة إلى حفنة من المتعصبين المختلّين؛ بل يحظى، وعلى مستوى معين، بموافقة العالم العربي بأسره. فلماذا كان «رجل السلام» هذا مكروهاً إلى هذه الدرجة من قِبَل شعبه هو؟ إن قصة السادات تُظهر أنه برغم كامب ديفيد، لم تكن هناك إرادة حقيقية لصنع السلام لدى أي طرفٍ من طرفَيْ النزاع؛ كما أنها تُرينا إلى أي مدى ألهبت الاعتبارات الدينية النزاع العلماني أصلاً في الشرق الأوسط. حين أبرم صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد صُلحهما عام 1192، كان ذلك إيذاناً ببداية انفراج على صعيد الحرب المقدسة، بيد أن التطرف الديني على جانبي النزاع جعل السلام يبدو محفوفاً بالمخاطر وعسير المنال. وتُبيّن مأساة السادات أن رجلاً يُقدِّم نفسه على أنه «رئيس مؤمن»، لا يُمكنه أن يغدو، سالماً آمناً، رئيساً للسلام.

عندما تولى السادات مقاليد السلطة عام 1970، لم يكن المصريون يبغضونه، وإنْ لم يحملوه حقيقةً على محمل الجدّ. فقد كان يفتقر إلى قوّة عبد الناصر واتزانه، ربما بسبب طفولته المليئة بالصدمات العاطفية. لقد تزوج أبوه من امرأة زنجية وانجب منها خمسة أولاد، كان محمد أنور ثانيهم. ثم حين انتقلت أسرته لاحقاً من قرية ميت أبو الكوم إلى شقة من أربع غرف في القاهرة، تزوج الوالد فتاة مصرية بيضاء ورزق منها بخمسة عشر ولداً. فهبطت منزلة والدة أنور إلى مستوى الإماء وانتقلت لتقيم في غرفة واحدة مع أطفالها الخمسة السُمر البشرة، والذين كثيراً ما كانوا يرونها تُضرب وتُهان أمام أبصارهم. شكلت بشرة السادات الداكنة هاجساً له طوال حياته، وكان بحاجة دائمة إلى أن يُحبَّ ويحظى بالقبول[3]. وعلاوة على هذه المصائب، يبدو أنه فشل في دخول إحدى أفضل المدارس، كما فعل شقيقه الأكبر طلعت، وبالتالي فقد كان يعوزه ذكاء عبد الناصر ونباهته[4]. وتقلقله الأساسي هذا حدا به إلى التلذّذ بالانتساب إلى جماعات مغلقة، وجعله يتورط في بعض المكائد الملتبسة أو بالأحرى السخيفة، قبل أن ينضم إلى جماعة عبد الناصر، حركة «الضباط الأحرار»، التي خطّطت ونفّذت بنجاح ثورة 1952[5]. إن البعض من أعضاء هذه المنظمة كانوا معارضين لقبول عبد الناصر السادات في عضويتها[6]، لأنهم أحسّوا أنه شخص ضئيل الشأن، ضعيف المقدرة. لكن يبدو أن عبد الناصر كان يكنّ له معزّة حقيقية، وإنْ كان مدركاً في الوقت نفسه لما يشوبه من نقائص ومثالب. والظاهر أن الناس قد أحبوا السادات، وحرصه الدائم على إرضاء الناس كان إحدى السمات التي حبّبتهم فيه. مهما يكن من أمر، ربما كانت تحفّظات الضباط الأحرار حيال السادات لها ما يُبرّرها، ولا سيما عشية الانقلاب عام 1952. فقد أوعزت إليه حركة الضباط الاحرار بالقدوم إلى القاهرة من غزة حيث كان موقعه العسكري، وانتظار التعليمات. لكنه بدلاً من ذلك اصطحب زوجته جيهان إلى دار للسينما، وحين عاد إلى شقته وجد ملحوظة قاسية من عبد الناصر تقول: الانقلاب تمّ، فأين أنت؟[7] وإبّان حكم عبد الناصر، ظلّ أنور السادات رئيساً للبرلمان المصري طوال عشر سنوات، والفضل في ذلك يعود في المقام الأول إلى مواهبه التمثيلية. فلطالما أحب السادات المسرح والتمثيل المسرحي، وكان لديه طموح مبكر إلى أن يصبح ممثّلاً. وقد اسند إليه عبد الناصر منصب رئيس البرلمان لأن السادات، على حد قوله، يملك صوتاً جهورياً، ويقوى على الكلام بفصاحة خطابية لا تقلّ أبداً عن فصاحة السوريين[8]. في عام 1969، عُيّن السادات نائباً لرئيس الجمهورية لشعور عبد الناصر أن «دوره» قد حان، سيما وأن جميع زملائه قد أُتيحت لهم الفرصة لتبوّء هذا المنصب قبله. وبدا الكل مستمتعاً برؤية السادات سعيداً سعادةً لا تخفى على أحد بالمنصب الجديد[9]. لم يفكّر أحدٌ بعزله من منصبه، لأن السنة الأخيرة من حياة عبد الناصر كانت سنة محمومة جدًّا، لا بل مأساوية

في العالم العربي. على كل حال، كان السادات مرتبطاً في أذهان الشعب بعبد الناصر. ففي سنواته الأخيرة، حين كان عبد الناصر دائم الاكتئاب بسبب كارثة حرب الأيام الستة، وحالته الصحية في تدهور مستمر، كان يروق له أن يمضي أمسياته مع السادات، صديقه القديم وغير المتطلّب. والسادات من جانبه، كان مخلصاً فيما يبدو لعبد الناصر، واعتاد أن يناديه بـ«المعلم»[10]. وحين توفي عبد الناصر على نحو مفاجىء عام 1970، تولى السلطة بصورة تلقائية نائب الرئيس أنور السادات إلى حين انتخاب رئيس جديد للجمهورية، وافترض العديد من الناس أنه مجرد قائم بالأعمال ليس إلاّ. وبالطريقة عينها تقريباً، لم يكن أحد يتوقع الشيء الكثير من صلاح الدين حين تسنّم سدة الوزارة في مصر.

لكن، وخلافاً لصلاح الدين، نجح السادات في كسب التأييد السياسي للشعب المصري، وأصبح زعيماً قويًا. ففاز في الانتخابات الرئاسية في شهر تشرين الأول/ أكتوبر 1970، من خلال تقديم نفسه إلى جمهور الناخبين على أنه خليفة عبد الناصر، بالضبط كما قدّم صلاح الدين نفسه على أنه خليفة نور الدين. وعلى غرار صلاح الدين أيضاً، أخمد السادات تمرداً في صفوف الجيش بعد تسلّمه مقاليد السلطة، وهكذا بات قادراً على أن يثبت بجلاء أنه سيد مصر حقاً[11]. بقي عليه الآن أن يبرّر سلطته بإنجازاته. في الديمقراطيات الغربية، يستمدّ الزعيم شرعيته من المؤسّسة نفسها ومن الدولة، أما في بلدان العالم الثالث، فالزعيم يستمدّ شرعيته مما ينجح في تحقيقه. وما إن أمّن السادات على نفسه في سُدّة الحكم، حتى تعيَّن عليه أن يصنع إنجازات تضاهي إنجازات عبد الناصر. إنما لم يكن ذلك بالأمر السهل. فعبد الناصر كان موضع تبجيل وتعظيم العالم العربي قاطبة، بل كاد أن يكون أسطورة. فما عساه يفعل السادات، ولا يبدو هبوطاً مخيِّباً للآمال؟

على الرغم من محبة السادات الظاهرة لعبد الناصر في حياته، يبدو أنه كان يضمر امتعاضاً عميقاً لزعيمه؛ وقد ظهر ذلك إلى العلن على نحو عنيف نوعاً ما غداة موت عبد الناصر. فقد بدأ خليفة عبد الناصر يُخبر شعبه بأن عبد الناصر قد ارتكب أخطاء شنيعة، وأنه، أي السادات، هو منقذ مصر. وهذا ما أثار بطبيعة الحال البلبلة الشديدة في أذهان الناس الذين طالما قيل لهم إن كل شيء على ما يرام أثناء حكم عبد الناصر[12]. وشرع السادات بالانقلاب على سياسات عبد الناصر. لقد عمل عبد الناصر لكي يكون الشعب العربي شعباً عزيزاً، أبياً ومستقلاً؛ كما تصدى للإمبرياليين الغربيين بوصفهم أعداء الأمة العربية. أما الآن، فالسادات يستميت لكي يجعل من مصر دولة تابعة لأميركا على غرار إسرائيل وإيران: كان يطيب له أن ينادي الشاه محمد رضا بهلوي بـ«صديقي الشاه»[13].

وفي عام 1972، طرد حوالى 1500 خبير روسي كان عبد الناصر قد استقدمهم للعمل في بلاده، على أمل أن ينال من وراء ذلك حظوة لدى الولايات المتحدة. وبدا للوهلة الأولى وكأنه يمنح المصريين قُدرة جديدة واستقلالاً جديداً. والحال أن تصرفه الاعتباطي هذا مع السوفييت جعلهم يحترمون السادات ويخشونه في آن. ففي عام 1973، أعطاه السوفييت من الأسلحة ما لم يعطوه لعبد الناصر عام 1967. وفي السنوات الأولى من حكمه، أخذ السادات يُري المصريين أنه يملك من القوة والبأس ما لم يعهدوه فيه من قبل.

لم يفت السادات أن عليه أن يجد قاعدة شعبية قوية لكي يُجاري بها التأييد الشعبي الذي يحظى به منافسوه الناصريون أو الماركسيون؛ لذلك وجدناه يتوجّه نحو الدين. لقد اتخذ صلاح الدين هوية إسلامية بمجرد أن أمسك بزمام الأمور؛ والسادات هو الآخر قدّم نفسه إلى شعبه على أنه الرئيس الورع المؤمن. فكان يُحب أن تُلتقط له الصور الفوتوغرافية وهو يصلّي في المساجد، مرتدياً الجلابية التقليدية، وسيماء الصلاة ظاهرة على جبهته، تدليلاً بها على أنه مسلم متدين، يؤدي الصلوات الخمس كل يوم. ما من سبب يدعونا إلى الشك بصدق تقوى السادات وورعه الديني، إنما من الصحيح أيضاً أن هويته الدينية الجديدة استحوذت على شعبية لا جدال فيها بين الناس، نظراً للانبعاث الديني الذي شهدته مصر في أعقاب حرب الأيام الستة لعام 1967، حين تحوّل الكثيرون نحو الدين سعياً إلى فهم المراد من تلك الهزيمة النكراء. لقد شهدنا حصول انبعاث ديني مُشابه في إسرائيل وفي الشتات اليهودي على أثر شبه الكارثة التي اكتنفت حرب أكتوبر 1973. في مصر، وفي أعقاب حرب 1967، بدا الناس وكأنهم يفكّرون أن اليهود ربحوا الحرب لأنهم كانوا أشد إخلاصاً لدينهم من العرب المسلمين الذين انصرفوا إلى معاقرة أفكار وأيديولوجيات غريبة عنهم كالاشتراكية مثلاً. وقد مرَّ معنا أن إسرائيل كانت بالفعل، في الفترة السابقة لحرب الأيام الستة، علمانية في روحها إلى حدٍّ بعيد، لكن تراءى للمصريين أن التعلّق الصهيوني بـ«أرض إسرائيل» لا بد وأن يكون مبعثه ومُلهمه الدين. فجدّوا في الرجوع إلى التقاليد الدينية المصرية التي بدت قوية وطبيعية أكثر بكثير من الأيديولوجيات الغربية المستوردة. وهكذا التحق العديد من الشباب المسيحيين الأقباط بالرهبانيات، فيما انتسب المسلمون إلى الطُّرُق الصوفية. وما بين نيسان/أبريل وتموز/يوليو 1968، ادّعى عدد كبير من الأقباط والمسلمين على السواء أنهم رأوا مريم، أم يسوع المسيح، في كنيسة الزيتون إلى الشمال من القاهرة. وساد اعتقاد يومها أن السيدة مريم، التي يعظّمها الدين الإسلامي فضلاً عن الدين المسيحي، قد جاءت لتؤاسي الشعب المصري على خسارة المدينة المقدسة: القدس. وتبادر للكثيرين أن ظهور مريم العذراء مؤشّر على أن الله قد

أشفق على مصر، وأنه سيأخذ بيد العرب إلى النصر لا محالة[14]. كان الصراع مع إسرائيل يكتسي آنذاك معالم النضال الديني على مستوى شعبي عميق، ويلتمس الناس بصورة عفوية السلوان الرؤيوي في حزنهم الممضّ على نحو ما فعل الصليبيون تقريباً. لذلك، حين قدّم السادات نفسه إلى شعبه على أنه «الرئيس المؤمن»، اعتُبر ذلك علامة مشجعة وموحية بالآمل. لكن ثبت أن الدين مُهلك له في نهاية الأمر.

أعطى السادات مصر هوية إسلامية أشد تميُّزاً مما كانت لها أيام عبد الناصر؛ فبُنيت المساجد الجديدة، وشجع الأغنياء على المساهمة في مشاريع البناء «المقدسة» هذه من خلال منحهم إعفاءات ضريبية. وأُعيد العمل بأحكام الشريعة الإسلامية، فصارت الردّة عن الإسلام جريمة عقوبتها الإعدام، كما سرت أقاويل عن معاقبة السارقين بقطع أيديهم؛ وحُظر بيع الخمور في الشوارع، وحُصر تعاطيه في علب الليل والنوادي. وتولّت محطة إذاعية إسلامية تقديم تلاوات من القرآن وإعطاء دروس قرآنية على مدار الساعة؛ وحتى البرامج غير الدينية، كانت تُقطع لرفع الأذان ودعوة المؤمنين إلى الصلاة. لكن السادات بتشجيعه الإسلام كان يُطلق العنان لقوة جبّارة للغاية، هيهات لأحدٍ أن يُسيطر عليها. لقد أراد أن يشدّ الدين إلى نظام حكمه، لكن الذي حصل في واقع الأمر، أن تجديد التماسّ مع الإسلام، شجّع ضرباً من الراديكالية الثورية الجديدة في مصر. طبعاً، ليس المصريون هم وحدهم من اكتشف قوة الإسلام في ذلك الحين. ففي سنوات السبعينيات كانت هناك حركة إسلامية ناشطة في إيران، وكان ينبغي أن تكون بمثابة إنذار للسادات. لكن السادات كان صديقاً كبيراً لشاه إيران، وكان يتخذ من إيران، البلد السائر في ركب التقدم والحداثة آنذاك، قدوة لبلاده مصر. غير أنه في عام 1979، أي نفس العام الذي وُقّعت فيه اتفاقية كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل، أطاحت ثورة إسلامية بنظام حكم الشاه القوي، فلجأ الشاه المنفي محمد رضا بهلوي إلى مصر.

لقد أدرك عبد الناصر جيداً الخطر الإسلامي. ففي عام 1954، أقدمت جماعة أُصولية تُعرف بـ«الإخوان المسلمين» على محاولة اغتياله. فحظر عبد الناصر نشاط «الإخوان» بوصفها منظمة خارجة على القانون، وأودع أعضاءها السجن. كان عبد الناصر رجلاً مؤمناً صادق الإيمان، لكنه يفضّل فصل الدين عن السياسة على النمط الغربي. وكان ذلك شيئاً مقيتاً بالنسبة للإخوان المسلمين، مثلما هو لكل الراديكاليين المسلمين. والسادات، هو الآخر، كان يريد دولة علمانية وليس دولة تُطبّق الشريعة الإسلامية، لكنه أحبّ أن يتخذ من الدين رصيداً لتقوية نظام حكمه، فبدأ بالتودّد إلى الجماعات الدينية. لقد حسب أن تشجيعه هذا من شأنه أن يجعل الجماعات الإسلامية تُساند نظام حكمه. فشرع في عام 1971

بالإفراج عن الإخوان المسلمين الذين أدخلهم عبد الناصر السجون. وقصد من وراء ذلك إظهار أنه صديق للإسلام أكثر من عبد الناصر. ولئن لم يسمح للإخوان بالعمل كهيئة رسمية، إلا أنه أذن لهم بإصدار مجلتهم الخاصة: «الدعوة»، ومن سوء حظ السادات أنها دعت إلى أفكار ثورية جذرية، وجدت في مصر العديد من الآذان الصاغية.

لطالما كانت البذور الثورية موجودة في الإسلام منذ بداياته الأولى؛ ولم يكن بالمستغرب أن يعمد شيعة إيران وبعض المسلمين السُنَّة في مصر إلى إدخال تلك البذور في حالاتهم الخاصة. فقد كان النبي محمد نفسه ثورياً، وذلك بمقارعته نظام قُريش الفاسد في مكة: كان هدفه بناء مجتمع يستسلم لإرادة الله ويُطبِّق شكلاً جديداً من أشكال العدالة الاجتماعية. وهكذا لم يكن الدين لينفصل عن السياسة في منظوره. وقد واصل خلفاؤه المباشرون هذا التقليد، واستمرَّت العروق الثورية متأصلة في الإسلام حتى بعد أن غدا الإسلام قوة عالمية. فطوَّر الخلفاء الأربعة الأوائل الذين جاؤوا بعد محمد نموذجاً رفيعاً للقائد المسلم الحقيقي؛ واكتسب هذا النموذج أهمية فائقة في التاريخ الإسلامي، وسيتضح لاحقاً أنه كان عاملاً مميتاً للشاه وللسادات كليهما. ولذلك، حريٌ بنا أن نعاينه وندرسه بشيء من التفصيل.

بعد وفاة الرسول عام 632، انتخب الناس الصحابي أبا بكر الصدِّيق كأول خليفة له. لكن جماعةً من المسلمين كانت ترى أن النبي كان سيختار لخلافته إماماً للمسلمين صهره وربيبه عليّ بن أبي طالب. قَبِلَ عليّ خلافة أبي بكر، لكن أتباعه الذين سمّوا أنفسهم «شيعة علي»، لم يقرّوا ذلك، واعتبروا الخلفاء حكّاماً غير شرعيين. ومن هنا بدأ الصراع السنّي - الشيعي في الإسلام. إنما لا بد من التنويه هنا بأن هذا الصراع كان ولا يزال محصوراً في الإطار السياسي المحض، ومن الخطأ الجسيم تشبيهه بالانقسام البروتستانتي - الكاثوليكي في المسيحية الذي هو اختلاف وخلاف لاهوتي. فلا نزاع لاهوتياً بين الشيعة والسُنَّة، إذ إن كليهما يعتنقان العقيدة الإسلامية نفسها ويعتصمان بتعاليم الإسلام الأخلاقية، وإنْ كان كل من المذهبين قد طوّر لنفسه تنويهات وعبادات خاصة به.

خلف أبا بكر الخليفتان عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان، وكان عليّ رابع الخلفاء، بيد أن الشيعة يُسمّونه الإمام الأول. كان الخلفاء الأربعة الأُوَل رجالاً تُقاة ورعين في الدين، وإن لم يكونوا جميعاً محنّكين في السياسة. لذلك عُرفوا بالخلفاء الراشدين، محدّدين بذلك معياراً للخلافة لم يقوَ أي من الخلفاء أو السلاطين اللاحقين على مضاهاته أو مجاراته. فلقد اتسم أبو بكر بخصال الحاكم المسلم الحقيقي لدى ارتقائه سُدّة الحكم، عندما أهاب بالناس إن هم وجدوا فيه أية ميول غير إسلامية أن يقوّموها دونما وجل. فالخليفة عنده

يجب أن يكون مُسيَّراً باثنين: الإسلام والأمة. وكان عليّ بنوع خاص حريصاً على التحلّي بمزايا الحاكم المسلم الصالح، لذلك راقت أقواله وحِكَمُه كثيراً ولا تزال للثوريين في إيران. ومن تعاليمه: «إنّ سواد الأمة هم عماد الدين، وشوكة المسلمين والحصن الحصين من الأعداء». وعلى الحاكم المسلم ألا يعزل نفسه عن الناس، وألا يعيش في أُبهة وفخامة، وألا يكون مستبدًّا، بل يجب أن يحكم بالمشورة (الشورى). كما ينبغي له ألا يخلق مجتمعاً من النُخب، وأن يكون مسؤولاً مسؤولية خاصة عن الفقراء والمحتاجين، ويضمن توزيع الثروة توزيعاً عادلاً. إن الحاكم، كما أوصى عليّ، يجب أن يكون رؤوفاً رحيماً، ووكيلاً على مجتمع عادل[15].

بيد أن الخلفاء الذين جاؤوا بعد الخلفاء الراشدين لم يكونوا على مستوى هذا النموذج السامي، ومن هنا تسمية المسلمين للحكّام غير الجديرين بالحكم بـ«المنافقين»[16]. والمُنافق هو من يُقدّم مآربه السياسية الشخصية ومصالح سلالته الحاكمة على واجباته وفرائضه الإسلامية، ولذلك فهو مسلم بالاسم فقط. وقد اعتُبر الشاه والسادات مُنافقَيْن من قِبَل رعاياهما المسلمين المتشددين. والحق أن في الإمكان القول إن العالم الإسلامي كان له نصيبه من الحكّام الطغاة المستبدّين المترفين، لكن هذا لا يعني أن المسلمين نسوا المثال والنموذج المثالي. وعرفت المسيحية بدورها شذوذاً مماثلاً، إذ إن عدداً قليلاً فقط من حُكامها، بالغاً ما بلغ ورعهم، عملوا بمبادىء المسيح، الذي كان أكثر جذرية، في هذا الشأن، من النبي محمد أو الخلفاء الراشدين. لقد قال المسيح بوجوب التخلّي عن الثروة، وبألا يُسمي أحدٌ نفسه «سيداً» في المجتمع المسيحي[17]. لكن إخفاق الحكّام المسيحيين في العمل بهذا المبدأ الأعلى لا يعني أن الرسالة الجذرية للمسيح قد طواها النسيان. فعلى مدى التاريخ المسيحي الطويل، كان هناك مسيحيون ممّن حاربوا المؤسسة الرسمية (الكنيسة) باسم المسيح. والحقيقة أن العديد من الصليبيين قد استلهموا فكرة المساواة هذه. وفي الإسلام كذلك، قُتل عليّ واستولى الأمويون على الخلافة عام 661، لكن فكرة المساواة بقيت قائمة حتى وإنْ عُدّ الأمويون مُنافقين. وما لبث الخلفاء أن فقدوا دعم الجماهير ولم يعودوا يمثلون السلطة الحقيقية في الإسلام. وفي أوقات الشدّة، كان المسلمون السُنّة يتطلعون إلى حكّام آخرين عُرفوا باعتصامهم بالمثال الإسلامي بدقة أكبر من حكّامهم. وقد رأينا كيف تمكّن نور الدين وصلاح الدين، على زمن الصليبيين، من بناء إمبراطوريات من خلال تقديم نفسيهما للناس كحكّام مسلمين صادقين. فمزايا من قبيل التقوى والزهد والاهتمام بأمور الشعب والانفتاح عليه قد منحتهما شرعية لم يستطع خصومهما في الشرق الأدنى أن يظفروا بها.

وفي المذهب الشيعي، كانت الثورة ولا تزال مثلاً أعلى بالغ الأهمية. فبقي الشيعة مخلصين لذريّة عليّ، وينظرون إليهم على أنهم الحكّام الشرعيون الوحيدون للمسلمين إلى أن انقطع نَسْلُهم أخيراً في القرن العاشر[18]. وحين حمل خلفاء عليّ الأحد عشر لقب «الإمام»، فإنّما كان ذلك لازمة أساسية للعمل الثوري ضد الخلافة. وبالفعل، لقي العديد من هؤلاء الأئمة مصرعهم على أيدي الخلفاء[19]، وكانوا من جانبهم مستعدين للموت دفاعاً عن القيم الإسلامية التي يمثّلون. وخير من مثّل أكمل تمثيل الشجاعة والتقوى لدى الأئمة الثوريين، الإمام الثالث الحسين، حفيد النبي محمّد. فقد طارده الخليفة الأموي يزيد بن معاوية، الذي حاول حتى أن يغتاله في قلب مكة، وفي ذلك تدنيسٌ للمقدسات اهتزّ له العالم الإسلامي بأسره. وفي عام 680، عرض أهالي الكوفة في العراق ملاذاً على الحسين، فخرج برهط صغير من أتباعه قاصداً الكوفة، بنيّة إقامة مجتمع إسلامي بديل هناك يتماشى ومبادىء جده محمد. لكن جيش يزيد طوّقه في سهل كربلاء الواقع على مسافة سبعين كيلومتراً من الكوفة. رفض أتباعه أن يتركوا إمامهم رغم انعدام أية فرصة لهم بالبقاء أحياء في المواجهة مع يزيد. لقد آمنوا بأن واجبهم كمسلمين أتقياء يحتّم عليهم أن يحاربوا هذا الطغيان حتى الموت. وهكذا خرّوا صرعى ومعهم الحسين.

إن السُنَّة والشيعة جميعاً، إذ يعودون بذاكرتهم إلى تلك الحادثة، فإنهم يستفظعون ويستهولون القتل غير الأخلاقي لحفيد الرسول. وقد تبوأ الحسين منزلة البطل والشهيد لدى أتباع المذهبين كليهما. هذا وسيكون الإمام الحسين مُلهماً كبيراً للإيرانيين في ثورتهم الإسلامية. كذلك سيُلهم واجب التصدي للطغيان والظُلم العديد من المتطرفين السُنّة ويحملهم على معارضة نظام حُكم السادات، وسيكون البعض منهم مستعداً حتى للاستشهاد. وكلمة «شهيد» في اللغة العربية، مثلها مثل نظيرتها اليونانية martyrion، تعني «شاهد». وهؤلاء الشهداء المسلمون في العصر الحديث يشعرون أنهم شهود على أهمّ المبادىء الإسلامية.

إنه تراث نبيلٌ ولا شك، لكننا لا نجانب الصواب إذا قُلنا إننا في الغرب نشعر بالقلق والانزعاج الشديدين حيال النزعة الجذرية الإسلامية. إنه لأمر مفهوم تماماً أن لا نرى أي شبهٍ بين آية الله الخميني والقائد المسلم النموذجي. فعندنا، التطرفُ الإسلامي اتجاه غير عقلاني ويتعارض مع التقدم؛ كما نجده قاسياً وعنيفاً ولا يعرف الرحمة. هذا ولئن كانت بعضٌ من اعتراضاتنا مشروعة، إلاّ أنه ينبغي لنا أن نحاول فهم القوة الإيجابية لبعضٍ من هذه المُثُل العليا الإسلامية. إنه ليصعب علينا، نحن الغربيين، أن نرى في هذا الإسلام المكافح المصادم أية قوة إيجابية. لكن مما لا شك فيه أنه يبعث ثقة جديدة بالنفس في

آلاف مؤلَّفة من البشر في الشرق الأوسط. وليس إلاّ من خلال إمعان النظر في الأفكار الأصلية، يتسنى لنا أن نرى كيف كان آية الله على ضلال كبير. يدّعي المسلمون الجذريون أننا نحن الغربيين قد ألحقنا بهم الضرر وعملنا على استغلالهم. ربما يعسر علينا أن ندرك ما المقصود بهذا الكلام. لكن دعونا نحاول إعمال الخيال، علّنا نُدرك ما كان الإسلام الجذري يحاول فعله لكسر الحلقة الجهنمية من العداء واللافهم اللذين أضرّا بنا جميعاً.

كان صعود وتقدم الثورة الإسلامية عنصراً حاسماً في السياسة الشرق الأوسطية إبّان رئاسة السادات. لذلك، يحسنُ بنا أن نعاينها باقتضاب قبل أن نعود إلى قصة السادات. لقد شكّلت «الحرب المقدسة» الإيرانية ما يُشبه الطباق النبوئي الفاجع لمبادرة السادات السلمية وتودّده إلى الغرب. كانت نذيراً وتحذيراً معاً. إننا معشر الغربيين نميل إلى الارتياب بالمتدينين الذين ينغمسون في السياسة، ونرى في إيران مثالاً غير مقدس للخطر الذي ينطوي عليه مركّبٌ كهذا. لكن من الصحيح كذلك أن المسيحيين الذين يؤدّون صلواتهم بمنتهى الخشوع والورع ويدعمون ضمنياً الحكومات القمعية، أو الذين طالما حضّوا الفقراء البؤساء على التسليم بقدرهم على أمل الفوز بثواب الآخرة، مذنبون أيضاً بخيانة مبادىء المسيحية الجوهرية. في إنجلترا اليوم، يوجد مسيحيون يُطالبون بانفصال الكنيسة عن حكومة مارغريت تاتشر التي يعتبرونها امرأة غير عادلة وغير مسيحية. وفي الإسلام، لم يحصل أن انفكّ الدين عن السياسة منذ زمن النبي بسبب هذا التوكيد الإسلامي على العدالة الاجتماعية. وهكذا لقرون وقرون، ظلّ الناس يتطلعون إلى رجال الدين من أجل الإرشاد والدعم السياسيين في مواجهة أنظمة الحكم الفاسدة. ففي إيران الشيعية، مثلاً، أرسى رجال الدين المسلمون تقليداً يغدون بمقتضاه حُماةً للشعب في وجه حكم الشاهات القمعي. وفي مدينة قُم القديمة التي تبعد زهاء خمسين كيلومتراً عن العاصمة طهران، عاش العديد من رجال الدين (الملالي) وعلّموا في حوزاتها. وقد احتلت قُم مكانة فريدة من نوعها في العالم الإسلامي في مطلع القرن العشرين، إذ كانت العاصمة الدينية غير الرسمية لإيران، عاصمة «إيران البديلة» التي تحمي أبناء الشعب من جور الشاهات[20]. وعلى هذه الخلفية من تقاليد رجال الدين العريقة هذه، يجب أن نرى الثورة الإسلامية التي أطاحت بحكم سلالة بهلوي عام 1979.

إنه لمن سخرية القدر قطعاً أن يكون الحاكم المسلم الذي خلف الشاه في ذلك العام هو آية الله روح الله الخميني، الذي يبدو نظامه الإسلامي أشد قسوةً وبطشاً من نظام سابقه. لقد سبق أن نبّه جورج أورويل في كتابه «مزرعة الحيوان» إلى أن الثورة تدور دائماً دورة كاملة لتخلق شكلاً جديداً من الطغيان يساوي إن لم نقل يفوق الشكل الذي حلّ

محله. وإنها لحقيقة محزنة من حقائق الطبيعة البشرية أننا حين نكافح ببطولة لخلق عالم أفضل، نستمر في تكرار الأخطاء القديمة ذاتها. لقد خلبت الثورة الفرنسية ألباب العديد من المثاليين الشباب في أوروبا بحُلمها المتمثّل في الحرية والمساواة والإخاء، وبمآثرها البطولية ونجاحاتها المذهلة، برغم كل المصاعب. وهؤلاء المثاليون أنفسهم تمردوا لاحقاً على حكم الإرهاب بقيادة روبسبيير. والثورة الروسية ضد طغيان القياصرة، أدّت فيما بعد إلى حملات التطهير الدموية المعروفة، وأنتجت ستالين. يبدو أن الثورات غالباً ما ينظر إليها معاصروها برعب واشمئزاز، وتخلق زعماء مرعبين حقاً. والخميني ونظام حكمه من هذه الناحية مُطابقان تماماً لهذا النمط من الثورات. ثمة دلائل في الأفق، أثناء كتابة هذه السطور، على أن خليفة الخميني، حجّة الإسلام هاشمي رفسنجاني، يميل إلى انتهاج نظام حكم أكثر اعتدالاً. وربما هذا ما سيكون فعلاً حين تعود الأمور بالثورة إلى طبيعتها.

أما نظام حكم الشاه محمد رضا بهلوي، الذي حظي بمؤازرة بريطانيا العظمى أولاً ثم الولايات المتحدة، فكان واحداً من الأنظمة الأكثر بأساً وتقدماً في الشرق الأوسط، كما كان يبدو في الظاهر منيعاً لا يُقهر. وقد جرت عدة محاولات لإسقاطه، بما في ذلك ثورة محمد مصدق الوطنية عام 1953، حين تدخّلت وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية CIA بفطنة وأجهضت الثورة بانقلاب مضاد من تدبيرها وأعادت الشاه إلى العرش مرة أخرى. لذلك، كان أمراً مزعجاً للغاية أن تهب إيران، المضطرمة بالأيديولوجية الإسلامية وحدها[21]، هبّة الرجل الواحد وتنجح على نحو لا يُصدّق في التغلّب على جيش الشاه، وإجبار الشاه نفسه على الهرب في 16 كانون الثاني/يناير 1979. خلال السنة الفائتة، وفيما المفاوضات السلمية الطويلة جارية بين مصر وإسرائيل في منتجع كامب ديفيد، تابع الناس في الغرب صعود نجم «حرب مقدسة» إسلامية غير اعتيادية في إيران. فقد تدفق آلاف الإيرانيين العُزل من السلاح إلى الشوارع، متحدّين جنود الشاه أن يطلقوا النار عليهم. وقد قُتل المئات منهم بالفعل. وقامت حشود ضخمة من العمال فضلاً عن الفئات المهنية الأخرى، وأفراد الطبقة الوسطى بتحدي حظر التجول وهاجمت قوات «السافاك»، أو الجهاز السرّي التابع للشاه. وكانت تُلهب المهاجمين صيحات الحرب الإسلامية «الله أكبر!» التي تتردد أصداؤها من مكبرات الصوت المنصوبة فوق أسطح المنازل. كذلك ارتدى المئات من المدنيين الإيرانيين كفن الشهيد الأبيض، تدليلاً على استعدادهم للموت في هذا الجهاد الجديد في سبيل الإسلام. وخلعت النساء الإيرانيات عنهن الملابس الغربية وتلفعن بالشادور الذي يستر الجسم كله في تصرفٍ ينمّ عن ثورية من طرفهن. كما خرجن إلى الشوارع متسلحات بالأسلحة البسيطة والرشاشات وهن يصحن: «الله، القرآن، الخميني!».

وانطلقت المسيرات الدينية في الشوارع تكريماً للإمام والشهيد الحسين، وقد رفع المشاركون فيها قبضاتهم المشدودة عالياً وهم يهتفون: «ليسقط الشاه!»، وكانوا بأعداد غفيرة جدًّا حتى إن الجيش لم يجرؤ على فتح النار عليهم. بدا الأمر لمعظم الغربيين كما لو أن إيران استولى عليها ضرب من الهستيريا الدينية الجماعية، لا سيما وأنه كان هناك جهل عام بطبيعة الإسلام، الذي تراءى لهم قوةً بدائية وهدّامة تقذف بالأفراد إلى مهالك الانتحار، وبالشعب كله إلى أحضان حكم متعصب ورجعي.

وما كان يبعث على الصدمة بنوع خاص أن تلك الثورة لم تكن موجّهة فقط ضد الشاه، الذي كان حكمه، باعتراف الجميع، فاسداً واستبدادياً ووحشياً، بل بدت كذلك وكأنها جهاد ضدنا «نحن» الغربيين؛ وما كان يستدعي القلق بالأخصّ لدى الأميركيين أن يروا الولايات المتحدة تُصوَّر على أنها «الشيطان الأكبر». بدا لهم وكأن الإيرانيين قد جحدوا نعمة التقدم، ويعودون بإيران عمداً إلى عصور الظلام. وكانت تلك مبالغة غربية في أحسن الأحوال. فالثورة (الإيرانية) لم تكن تناهض التقدم بما هو تقدم، بل إن كراهية الإيرانيين للغرب هي التي تجعل من العسير جدًّا علينا أن ننظر إلى تلك الثورة نظرة موضوعية. وقد استمرت الكراهية للغرب بعد الثورة، وبلغت ذروةً مروعة في ظل الخميني. وصدرت عن رفسنجاني إشارات إلى أنه يعتزم تطبيع علاقات بلاده بالعالم الخارجي، غير أن ذلك سيستلزم بعض الوقت. وبصرف النظر عمّا يظن الغرب بالخميني، بقي الشعب الإيراني مخلصاً له. واللوعة والأسى اللذان أبدتهما الجماهير في جنازته لخيرُ شاهدٍ على أن الإيرانيين لن يتخلوا بسهولة عن مبادىء إمامهم المحبوب، وبالطبع، ما من أحد يريد أن يرتدّ عن الثورة ذاتها. إنه ليصعب علينا نحن الغربيين أن نصدّق أن الإيرانيين يؤثرون دولة إسلامية على دولة علمانية مكرّسة للتنمية والديمقراطية على النسق الغربي. لكن هذه هي الحال على ما يظهر.

إن جزءاً من معضلتنا كان ولا يزال افتقارنا إلى فهم الإسلام. ولهذا السبب يتعذر علينا أن نؤوّل كما يجب رموز الثورة. وفي الأغلب الأعمّ ركزت وسائل الإعلام على الجوانب الأكثر سلبية بحيث عرضت علينا باستمرار حشوداً ضخمة هازجة كما لو أنها خضعت لعملية غسل دماغ ليس إلاّ. وكان من المفهوم أن تُهيمن أزمة الرهائن [الأميركيين] التي أعقبت نجاح الثورة، على كل نقاش يتعلق بإيران، ولا سيما في الولايات المتحدة. لكن كان هناك معلّقون يدركون فعلاً حقيقة ما يحدث. ومن هؤلاء الباحث الماركسي الفرنسي مكسيم رودنسون، الخبير في شؤون الإسلام والشرق الأوسط، الذي تمسّك بعناد بالرأي القائل إن ما يحدث ليس انقلاباً يقوده أناسٌ متعصبون، بل هو ثورة ذات أيديولوجية

متماسكة وينبغي حملها على محمل الجدّ. ودافع عن وجهة نظره في أن هناك مسائل معقدة لا بد أن تُوازن أزمة الرهائن حتى يتسنى لنا رؤية الوضع على حقيقته. فالأمر يتعدى كُره الغرب؛ وحتى هذا له، كما في أية ثورة، جوانبه الإيجابية[22]. إن الثورة الماركسية لعام 1917 قد استلهمت أيديولوجيات القرن التاسع عشر؛ وهذه الأيديولوجيات هي التي ألهبت الثورة الصينية لعام 1949. والثورة الإسلامية الإيرانية لم تكن عودة أصولية إلى البربرية البدائية، حتى وإن أفادت من منطلقات إسلامية قديمة العهد. بل كانت أول ثورة حقيقية في القرن العشرين، تُطبّق المبادىء الثورية المتأصلة في الإسلام على وضعٍ حديث وبطريقة متميِّزة للغاية. ولسوف يمر وقت طويل قبل أن يبرأ معظم الناس في بريطانيا أو الولايات المتحدة من الجراح القديمة واستيعاب وجهة النظر هذه.

في أوروبا، حيث الذكريات عن هتلر لا تزال طريّة، يميل الناس إلى الافتراض أن الخميني يُمارس نوعاً من التنويم المغناطيسي على الجماهير الإيرانية الهازجة، يُشبه إلى حدٍّ بعيد ما كان يفعله هتلر أثناء اجتماعات نورمبرغ الحاشدة. لكن الأمر لا يبدو كذلك. فمبادىء الثورة كان قد شرحها رجال الدين (الملالي) في المساجد والجوامع، وقد خاطبوا في المصلّين التقاليد والأحاسيس المتجذرة عميقاً في هويتهم الإسلامية. ولقد أخفقت محاولات سابقة للإطاحة بالشاه لأنها اعتمدت أيديولوجيات أجنبية كالاشتراكية أو القومية؛ وتلك كانت غريبة عن الغالبية العظمى من الشعب. وهكذا فإن مصدّق مثلاً لم يتمكن قط من الحصول على تأييد القاعدة الجماهيرية، لكن حين جرى شرح واجب الثورة على الشاه المكروه للناس بلغة دينية مبسطة، فإنهم لم يدركوا مبادئها فحسب، بل وتمكنوا كذلك من تطوير وتطبيق تلك المبادىء بصورة تلقائية من دون توجيه أو تحريك من فوق. حين سُئل مختلف الثائرين من الطبقة العاملة في ثورة 1978 عمّن أعطاهم التعليمات، أجابوا: «لا أحد على وجه التعيين. الجميع وافقوا. لم تكن هناك في الواقع أية منظمة... وإنما بإطلاقه النار علينا، أجبرنا الجيش على تنظيم صفوفنا، وحتى على تسليح أنفسنا. إننا نستمع إلى الخميني»[23]. ولكن الخميني كان في تلك المرحلة على بعد آلاف الأميال في باريس: فكان الناس يستمعون إليه على شرائط التسجيل، ويستمعون إلى خطب الملالي ويطبّقون مبادىء الثورة الإسلامية بأنفسهم، وقد تسنى لهم القيام بذلك لأنهم يرتبطون بها ارتباطاً عميقاً.

والأساس في الثورة كان رغبة الشعب في العثور على ذاته مجدداً، وطرح نمط المعيشة الغربي والقيم الغربية الغريبة عنه، اللذين تسربا إلى داخل البلاد إبّان السنوات المديدة من السيطرة البريطانية والأميركية. ومرة أخرى، قد يصعب علينا نحن الغربيين أن

نفهم ذلك. لقد كُنا نعتقد بصدق أننا نُساعد الشعب الإيراني، وفي الوقت نفسه نستفيد نحن من موارد إيران، بما نجلبه من أسباب التقدم والقيم المستنيرة إليها. لكن، وكما قُلت آنفاً، يجب أن نعي أن «الصدمة الثقافية» التي تعرّضت لها شعوب العالم الثالث كانت كناية عن رضّة نفسية حقيقية لها. ولطالما أقلق رجال الدين الإيرانيين توددُ الشاه وتملُّقُه للدول الإمبريالية الغربية؛ لا بل إن كتّاباً إيرانيين علمانيين طرحوا على بساط البحث الآثار المزعجة لاتجاه أطلقوا عليه اسم «التسمم الغربي». فوصفوا الإيرانيين المتفرنجين بذرّات الغبار المعلّقة في الهواء، لا هي على الأرض ولا هي في السماء. ورأى رجال الدين بالأخصّ أن أيديولوجيات من قبيل الاشتراكية أو القومية، التي قد تصلح تماماً للشعوب الغربية، محكومٌ عليها بأن تخيب رجاء الإيرانيين لأنها لا تمسّ أي شيء جوهري في تجربتهم الثقافية. إنها، على حد قولهم، «أوثان»، آلهة زائفة تَعِدُ أكثر مما تفي. والحقّ أن العديد من الإيرانيين المنتمين إلى الطبقتين الوسطى والعليا ممّن تلقوا تعليمهم في الغرب، عادوا إلى وطنهم مستائين على نحو يدعو للاستغراب. فقد وجدوا صعوبة بالغة في التعبير عن هذا الكرب في مراحله الأولى، لكنهم أحسّوا أنهم بلا جذور وضائعون وغرباء عمن حولهم في الشرق كما في الغرب. ولعل تردد مواضيع كالوحشة والعدم والأسوار والإعياء والظلمة بشكل متواتر في قصائدهم وكتاباتهم يدلّ دلالة واضحة على هذا الضيق والقلق النفسي. أحسّوا كأنما فقدوا هويتهم[24]. وما إن فقدوا ذلك الإحساس بالاستثارة إزاء نمط الحياة الغربي الجديد عليهم، حتى وجد العديد من الشباب الإيراني نفسه ممزّقاً بين عالمين وبحاجة إلى هوية واضحة. لذلك تجاوبوا مثل الكادحين مع الخميني حين قال: «لقد نسينا هويتنا كليًّا واستبدلناها بهوية غربية». لقد «باع المسلمون أنفسهم، وما عادوا يعرفون ذواتهم، وأضحوا عبيداً للأفكار الغربية عنهم»[25]. هذا ولسوف يعثر الإيرانيون على ذواتهم مجدداً بعودتهم إلى الإسلام الذي كوّن وقولب الثقافة الإيرانية لما يربو على ألف وثلاثمئة سنة.

لقد سبق وأن رأينا أن التماس هوية جديدة وإيجابية كان ولا يزال مقوّماً حاسماً في أيديولوجيات الحرب المقدسة التي تناولناها بالدرس. إنها جزءٌ لا يتجزأ من المذهب التوحيدي الذي تتشارك فيه الديانات الثلاث جميعها: اليهودية والمسيحية والإسلام. وسوف نرى فيما بعد أنه كان عنصراً محورياً في أيديولوجية المتطرفين السُنّة في مصر على عهد السادات. وكذلك كان الهمّ الاجتماعي بشقّيه: العدالة والمساواة. فالإيرانيون الذين كانت التحاليل الماركسية للوضع السائد في بلادهم تحت حكم الشاه لا تستثير فيهم أدنى قدر من الحماسة، أصبحوا يُدركون تماماً لماذا هو حاكم طالح بمجرد أن طُبّقت مبادىء

أبي بكر أو الإمام عليّ على نظام حكمه. كذلك لم يُحرّكهم قط أي تسويغ قومي لضرورة تحطيم أغلال الولايات المتحدة وأخذ مصيرهم بأيديهم؛ فيما الدعوة إلى العمل متجذّرة عميقاً في التقاليد الإسلامية. فعندما قال الخميني: «إن الإيمان قوامه ذلك الضرب من الاعتقاد الذي يحفز المرء على الفعل»[26]، أدركوا جيداً ماذا يعني. فلطالما نصر الإسلام قضية الفقراء وحضّهم على التحرّك دفاعاً عن حقوقهم. وبتعبير الخميني، لا الولايات المتحدة ولا الاتحاد السوفييتي صديق صدوق للفقراء. وما من سبب البتة لوجود فقر مدقع في إيران، وهي البلد الغني بالنفط، لولا أن القوى الإمبريالية استغلّت هذا المورد أبشع استغلال، بحيث لم ينتفع الشعب منه على الإطلاق. أما الآن فإن الإيرانيين مُطالبون بصفتهم مسلمين صالحين، بأن يُحاربوا الظلم والقهر و«ينتزعوا ما لهم من حقوق». إن الشعب يملك طاقات جبّارة، وإذا ما رصّ صفوفه وشكّل جبهة ثورية صلبة، فلن تقوى أية دولة عظمى على الوقوف في وجهه. وقد جادل الخميني، وهو مفعمٌ بتلك النظرة الرؤيوية التي رأيناها تُلهم أيديولوجيات الحرب المقدسة الأخرى، بما معناه أن على الفقراء أن يأخذوا مصيرهم بأيديهم ويباشروا بالتغيير بإعلان الحرب على «المستكبرين»، وكان يقصد بهم الفئة الحاكمة. فعلى المسلمين أن يتصدروا الصفوف ويكونوا طليعة لجميع المعدمين في العالم الذين لحق بهم أذى كبير على أيدي إمبرياليي القوى العظمى. والجهاد الثوري الإسلامي هو الذي سيجلب نظاماً عالمياً جديداً[27].

والطريقة التي جرى بها تحقيق ذلك، بدت غريبة وشاذّة بالنسبة لنا نحن الغربيين؛ كما أن الطريقة التي تصرّف بها المسلمون السُنّة المتطرفون في مصر أيام السادات بدت لنا هي الأخرى غاية في الغرابة. وذلك عائد، بطبيعة الحال، إلى أننا لا نفهم ماهية المبادىء الإسلامية التي تقف خلف العديد من المواضيع الثورية. وهكذا، فإن المواكب المكرّسة لإحياء ذكرى الحسين، وارتداء كفن الشهيد الأبيض، وشعارات من قبيل «ما كان هناك من متفرجين في كربلاء»، تبدو كلها عصيّة على الفهم. وغالباً ما يقف المعلّقون الغربيون عند ما يسمونه «شهوة الاستشهاد» التي تعصف في نظرهم بإيران، ويلومون المذهب الشيعي على هذا الحافز المازوخي غير الصحّي. لكن قصة الحسين لم تكن لتمجيد الاستشهاد من أجل الاستشهاد، بل كانت تعبيراً بليغاً عن الكفاح الثوري ضد الطغيان. في الأيام التي سبقت اندلاع الثورة، كان الناس قد بدأوا يسبرون غور فاجعة الحسين في كربلاء، ويرونها على ضوء ثوري جديد. حتى ذلك الحين، اعتاد الناس على رؤية الحسين في هيئة وليّ شفيع ومعوان كريم[28]. وعندما كانوا يحيون ذكرى مقتله في أيام «عاشوراء» بالطريقة التقليدية، أي بالتمثيليات والمسيرات، فإنما كانوا كالعادة يتعاطفون معه

ويتقمصون وجدانياً محنته وآلامه. والتمثيليات الوجدانية التي ظلّت تُقدَّم مئات السنين، اتخذت آخر الأمر شكل الصوفية الفولكلورية. وعندي أنه لولا هذه الاحتفالات الشعبية، ما كان المذهب الشيعي، على أرجح الظن، قد بقي حيًّا بين الجماهير الإيرانية. وذروة هذه الدائرة من التمثيليات الوجدانية لا تأتي حين يموت الحسين فعلاً، وإنما حين يضع على جسده الكفن الأبيض كعلامة على استعداده للموت شهيداً في المعركة ضد يزيد. والناس الذين تقمصوا وجدانياً حيثيات القصة منذ البدء، غالباً ما ينفجرون بالبكاء والنحيب عند هذه النقطة. ويبدو أنهم يكسرون في مثل هذه التمثيليات حاجزاً نفسياً ما، على نحو ما يفعل المتصوف تقريباً حين يبلغ حالة الوعي البديل[29]. مع البدء باحتفالات عاشوراء عام 1978، التي صادفت وصول الثورة إلى ذروتها، أضحى جليًّا أن الناس صاروا يرون الحسين بعيون جد مختلفة. فعوضاً عن رؤيته ذلك الوليّ الشفيع والشهيد النبيل إنما الجدير مع ذلك بالشفقة، صاروا يتخيّلونه ثائراً جسوراً يُقارع الظلم والاستبداد حتى الموت. وحين كان يرتدي الكفن الأبيض في التمثيليات، كان الجمهور يردّ هنا بفعل الشيء نفسه، مُعلناً أنه مستعد للموت في الكفاح ضد الشاه. وقد أسبغ الطابع الوجداني لتلك التمثيليات عُمقاً لا لبس فيه على هذا القرار، والعُنصر الصوفي فيها أتاح للناس أن يكسروا حاجز الخوف الطبيعي والأنانية لديهم، ويواجهوا احتمالات الموت على أيدي جنود الشاه. وقبل عدة أيام من حلول عاشوراء في عام 1978، شرحت إحدى السيدات هذا التحوّل الجوهري في الموقف الديني بين السواد الأعظم من مسلمي إيران فقالت:

> ستكون هناك مناحة في عاشوراء هذه السنة، إنما باختلاف كبير هذه المرة. سيكون الحِداد مصحوباً بالنصر. لقد بتنا الآن أشد وعياً بتعاليم الحسين. إنّ كل فرد فينا يعلم الآن لماذا خرج الحسين لقتال يزيد. من قبل لم نكن نعرف لماذا. قبل ثلاث ليالٍ، ذهبت إلى إحدى الروزات (التلاوة الرسمية لواقعة كربلاء)، وهناك سمعتُ الروزخان (قارئ الواقعة) يُسمّي الحسين «راغباري انقلاب» (زعيم الثورة)؛ ولم يكن ذلك الروزخان مثقفاً بل إنساناً بسيطاً، ولم يسبق له أن دعا الحسين بذاك اللقب قط. كانوا قبلاً يرثون لمصيبة الحسين بدلاً من الإشادة بشجاعته. أما الآن فالناس باتوا أكثر إدراكاً لمعنى الدين ككل[30].

قد يبدو هذا التقديس للحسين متعصباً وغريباً عند الأجانب؛ فنحن معتادون على أيديولوجيات ثورية أكثر تجريداً وعقلانية. لكن صورة الحسين الخيالية مسّت ولا بد وتراً حسّاساً لدى آلاف الإيرانيين البسطاء حتى خرجوا هكذا يتحدّون بنادق الجنود. صحيح أن

التركيز على الحسين كإنسان ثوري أمرٌ حديث العهد، إلا أنه ليس بأي حال زيغاً أو انحرافاً. إنه بالأحرى عودة إلى الروح الأصلية لكربلاء، ويتسق تمام الاتساق مع تراث إسلامي راسخ يحمل في ثناياه حافزاً قويًّا على العمل. وكثيراً ما يُخطىء الغرباء في تأويل هذا التصوير الإسلامي. وقد أُصبنا نحن الغربيين بالجزع لدى سماعنا بالأخص نعت أميركا بـ«الشيطان الأكبر». ولا غرابة في ذلك، فنحن نتصوّر الشيطان «المسيحي» على هيئة شرّ مهول. أما في الإسلام، كما في اليهودية، فالشيطان ليس شراً مهولاً أو وحشاً كليّ القدرة، بل هو الغاوي، الذي يحاول أن يغري آدم ويحرفه عن جادة الإيمان الحقّ. وعلى النسق عينه تقريباً، رأوا أميركا تشجع الشاه كي يحاول إغواء الإيرانيين ويحرفهم عن الإسلام إلى أنماط فكرية علمانية وغربية. في المعتقد الشيعي الشعبي، الشيطان ليس إلاّ مخلوقاً تافهاً بائساً يناشد الله أن يمنحه النعم التي وهبها للإنسان الذي يسهل خداعه بالزينة الدنيوية العابثة كتلك التفاهات الشبيهة بنوادي القمار، والمرابع الليلية، والمتاجر الحديثة المنتشرة في طهران الشاه المغربنة[31]. بعبارة أخرى، عندما يطلق الإيرانيون على أميركا تسمية «الشيطان الأكبر»، فهم لا يعنون أنه شر مهول بقدر ما أنهم يستخدمون الصورة الإسلامية للشيطان كي يقولوا شيئاً أقل تهديداً إنما أكثر دقةً. حقًّا، إن وصف أميركا بالشيطان الأكبر ليُظهر رجل دولة كجيمي كارتر أو رونالد ريغان على صورة أرنب بحجم أكبر من المألوف يرتدي ملابس «العم سام». وهذا مضحك أكثر مما هو مرعب. وقد صارت الكراهية للولايات المتحدة فيما بعد، وفي ظل الخميني طبعاً، مضخّمة ومخيفة؛ إنما من الخطأ الظن أن هذه الكراهية التعصُبية متأصلة في أيديولوجية الثورة. فقد مرَّ معنا آنفاً أن رفسنجاني يملك نظرة أكثر توازناً إلى الغرب، وكذلك إلى الاتحاد السوفييتي.

أجل، ربما كانت أيديولوجية الثورة الإيرانية مثيرة وجميلة نوعاً ما في أيامها الأولى. إذ كانت تعاليم رجل علماني كالدكتور علي شريعتي ملهمةً بنوع خاص لأفراد الطبقتين الوسطى والعليا ممن تلقوا تعليمهم في الغرب. وقد علّمهم شريعتي أيضاً أن الإيرانيين فقدوا طبيعتهم الأصلية، ويتوجب عليهم العودة ثانيةً إلى جذورهم الإسلامية كي يبرأوا مما هم فيه. والإسلام دين الشعب؛ إنه إيمان ثوري فاعل. وبحسب قوله، فإن الرجوع إلى الإسلام لا يعني بأي حال من الأحوال العودة إلى عالم القرن السابع. بل على الإيرانيين أن يحتذوا حذو النبي ذاته الذي طعَّم الوثنية العربية القديمة بالدين التوحيدي الجديد، وبذلك نما الإسلام نمواً خلاّقاً من صُلب الماضي. وكان شريعتي في ذلك يُساعد شعبه على إعادة اكتشاف ذاته من خلال وضعه أمام ماضيه بطريقة خلاّقة. إذ ليس إلا بتأثيل جذوره في تربة الماضي، يستطيع المرء أن ينمو نمواً سليماً ويواجه المستقبل بثقة في النفس. ولا

حاجة بالإيرانيين للالتفات إلى الايديولوجيات الأجنبية، فلديهم في الإسلام الأيديولوجية الأشد ديناميكية (حركية) في العالم. وأشار شريعتي إلى أن عبارة «أمة» مشتقة من الجذر العربي «أمّ»، بمعنى: تقدَّم، تحرّك. وناقش موضوع «الاجتهاد»، ذلك المبدأ الإسلامي الخطير الشأن، والذي ضيّق رجال الدين نطاقه وحصروه في تأويل القرآن والشريعة فحسب. بالنسبة إلى شريعتي، ينبغي أن يحضّ الاجتهاد كل فرد مسلم وباستمرار على تصحيح أفكاره وتغييرها؛ إنه دعوة إلى ثورة دائمة. ومن شأن اتّباعه بصورة واعية ومتعقّلة، أن يصون المجتمع الإسلامي من الركود والوقوع في إسار العادات المتقادمة والبالية. وأخيراً، استخدم شريعتي مفهوم «الهجرة» الإسلامي الذي رأينا كم هو خطير الشأن في الإسلام. لقد احتلّ مفهوم الهجرة مكانة حاسمة في قصتنا، ولعب دوراً حيوياً في أيديولوجية الحرب المقدسة للديانات الثلاث بلا استثناء. ووفقاً لأقوال شريعتي، قد تكون الهجرة بدنية، كهجرة النبي محمد إلى المدينة، أو قد تكون هجرة داخلية، تلزم كل مسلم الدخول في «اختيارٍ ونضالٍ وتحوّلٍ» دائم ولا نهاية له. إن الإنسان مُلزمٌ بالهجرة داخل ذاته، «من الطين إلى الله؛ إنه مُهاجرٌ داخل روحه هو»؛ إنه «كائنٌ في سيرورة من الصيرورة؛ كائنٌ ملتزم ببحث ونشدان لا ينتهيان». وسنجد أن فكرة الهجرة هذه قد احتلّت حيزاً لا يُستهان به في أيديولوجية المتشدّدين السُنَّة في مصر أيضاً[32].

كان علي شريعتي معارضاً لهيمنة رجال الدين الشيعة في إيران، ومع ذلك كُنتَ تُشاهد صوره مرفوعة جنباً إلى جنب مع صور الخميني في الشوارع قبل الثورة. اعتقله «السافاك» عام 1973 وتعرّض للتعذيب ثم أُبعد عن البلاد، وتوفي عام 1977 في شقته خارج لندن عن عمر يُناهز الرابعة والأربعين. يومذاك اعتقد الناس أنه اغتيل على أيدي رجال السافاك، وإن كان الرأي الأخير يقول إنه ربما مات متأثراً بالجراح التي أُصيب بها في السجن. وأيّاً كانت الحقيقة، لقد قتله السافاك، وهذا من سخرية القدر حقاً، إذ ليس من الواضح هل كان شريعتي أيّد نظام الخميني في حينه، أم كان سينجو بجلده منه؟

إن السنوات العشر من حكم الخميني كانت فترة كارثية على إيران. فقسوتها وعنفها تجاوزا ما اتسم به حكم الشاه في هذا الشأن. وإنه ليستحيل رؤية الخميني بوصفه الحاكم الإسلامي النموذجي الذي كانه الخلفاء الراشدون. وهذا طبعاً ما وضع شرعية الثورة ككل على المحك. لكن إسقاط الثورة الإسلامية من الاعتبار بحجّة أنها سلبية ورجعية بالكلّية، سيكون عملاً غير متزن. إذ ربما تكون حقبة أكثر اعتدالاً قد بدأت فعلاً، تماماً مثلما انقذت الثورة الفرنسية نفسها من تجاوزات وارتكابات روبسبيير وعادت إلى روحها الأصلية في الحرية والمساواة والإخاء. لذلك، يجب أن ننتظر التطورات. وفي جميع الأحوال، سيأخذ

الأميركيون والبريطانيون وقتاً طويلاً جدًّا للتعافي من الكراهية والقسوة اللتين ذاقوا طعمهما على يد الخميني، مثلما سيأخذ الإيرانيون بدورهم وقتاً طويلاً جدًّا للتعافي من الجراح التي يشعرون أن الغرب أنزلها بهم. وفي كلا الطرفين، يجب أن نحاذر النزوع إلى «الأبلسة»، ونسعى جاهدين للوصول إلى موضوعية تكفل إبراء الجراح القديمة في آخر المطاف. وربما يكون ذلك متعذراً الآن وأنا أخطّ هذه السطور، ولا سيما من جانب الشعب الأميركي.

المهم بالنسبة لنا أن نضع نصب أعيننا أن الثورة الإيرانية كانت «الستارة الخلفية» لمفاوضات كامب ديفيد. فالجهاد في إيران كان يُصاحب التقدم البطيء نحو التسوية السلمية. وليس هذا فحسب، بل إنه أوحى بوجود ثمة حميّة إسلامية مماثلة قيد الاشتعال في مصر، الأمر الذي سيتضح كم هو مميت للسادات نفسه. إن معاهدة السلام التي وقّعها لم تكن الباعث الرئيسي على قتله، بل كانت أحد ثلاثة دوافع عدّدها خالد الإسلامبولي أثناء محاكمته. في إيران، لم يكن الجهاد معنيًّا بإسرائيل بالدرجة الأولى، أما في مصر، فموضوع الأراضي المقدسة كان قد أصبح متداخلاً تداخُلاً لا انفكاك له بالنهوض الجديد للتطرف الإسلامي. وبالتالي، فإن هذا التطرف يدخل في صُلب قصتنا أكثر من الثورة الإيرانية.

كثيراً ما تبدو الجماعات الإسلامية المتطرفة التي نبتت في مصر إبّان ولاية السادات كرئيس للجمهورية غريبة وشاذة في ممارساتها كبعض أوجه الثورة الإيرانية، إلاّ أنها كانت تستلهم عدداً كبيراً من الأفكار والأهواء ذاتها. ولا يُعزى ذلك إلى محاكاة صاغرة من جانبها، وإنما لكون الإسلام، سنّياً كان أم شيعياً، يُحفّز ويغذّي ذهنية ثورية معيّنة. ولم يُدرك السادات أنه بتقديم نفسه إلى المصريين بصفته «الرئيس المؤمن»، إنما كان يستدعي فعلاً المقارنة بين نظامه وحُكمه من جهة، والمبادىء التي استنّها الخلفاء الراشدون الأربعة. لقد كان السادات يصبو إلى إنشاء إسلام مؤسساتي من شأنه أن يعاضد نظام حكمه؛ لكن بدلاً من ذلك، أدّى تشجيعه للجماعات الإسلامية إلى نشوء شتى الحركات التي نبذته، وفي النهاية أجهزت عليه. أضف إلى ذلك، أن نمو هذا التطرّف الديني القوي لم يصعّب المهمّة على أي زعيم عربي قد يفكّر في إبرام معاهدة سلام مع إسرائيل وحسب، بل وجعل ذلك أيضاً عملاً محفوفاً بالمخاطر إلى أبعد حد.

لقد مرَّ معنا أن السادات اقترح الشروع في مفاوضات سلام مع إسرائيل عام 1971، لكن هذه المبادرة قوبلت بالاستهجان والسخرية معاً. ثم بدأ بعد ذلك ولايته الرئاسية بالتحضير للحرب. وقد أصاب في تقديره أنه إذا كان يريد من الأميركيين أن يأخذوه مأخذ

الجد، ويعدّوا مصر رصيداً ثميناً بالنسبة إليهم، فلا مناص أمامه من أن يُريهم أنه قُوة يُعتد بها في ساحة المعركة. ففي أية محادثات سلام جادة، لا قِبَلَ لأي زعيم عربي بانتزاع شروط ملائمة لبلاده إلا إذا فاوض من موقع قوة. وبعد كارثة حرب الأيام الستة، كان موقع مصر ضعيفاً إلى حد يبعث على اليأس. وتبعاً لذلك، أُخضع الجنود لدورات تدريب مكثّفة من أجل شنّ هجوم جديد على إسرائيل، وهو الهجوم الذي شرعت به في 6 تشرين الأول/أكتوبر 1973. لم تصدر عن المصريين هذه المرة أية تحذيرات دراماتيكية كما فعل عبد الناصر، فجاء الهجوم السوري ـ المصري المشترك في عيد الغفران (يوم كيبور) صدمةً مزلزلة لإسرائيل. ولعلّ السادات كان يُدرك يومها، وبما يتصف به من دهاء رُبما، أن العرب ليسوا أقوياء بعد بما فيه الكفاية للانتصار على إسرائيل. لكن أداءهم هذه المرة على جبهات القتال أظهر حدوث تحسّن مذهل حقاً: فقد اخترق المصريون «خط بارليف» الحصين، الذي حسبت إسرائيل أنه منيع لا يُخترق، وبالسهولة نفسها التي اخترقوه بها أثناء التدريبات. وستمضي عدة أيام قبل أن تقوى إسرائيل على صدّ الهجوم. وقد وضعت الروح الدينية الجديدة في مصر بصماتها على حرب أكتوبر: فكان الاسم الشيفري للعملية «بدر»، على اسم أول انتصار يحرزه النبي على المكّيين، وكانت صيحة القتال: «الله أكبر!». وكما يُسمّي الإسرائيليون تلك الحرب: «حرب عيد الغفران» (يوم كيبور)، فإن العرب يدعونها: «حرب رمضان». وكان شيئاً طبيعياً أن يعزو المصريون نجاحهم النسبي هذا إلى شمول الله قضيتهم برعايته ونُصرته، على مألوف الحروب المقدسة منذ قديم الأزمنة. فما كان منهم إلا أن تحوّلوا إلى الإسلام بحماسة أشد اتقاداً من أي وقت مضى، لأنه أثبت أنه سلاح جبّار.

بات بإمكان السادات الآن أن يفكّر في خيار السلام من جديد. فقد ثأر للشرف العربي الذي كان قد مُسّ بشكل كارثي عام 1967. ولم يعد المصريون بحاجة بعد اليوم إلى الشعور بأنهم في موقع الدفاع، أو الاتصاف بالعداء والسلبية حيال أي تفكير في السلام. كذلك جاءت إنجازات حرب أكتوبر لتُعلي من هيبة السادات ومكانته داخل بلاده. وصار في وسعه الآن أن يقول إذا كان عبد الناصر قد جلب العار للعرب، فإنه هو ـ أي السادات ـ أتاح للشعوب العربية أن ترفع رأسها عالياً من جديد. لكن السادات كان يريد أن يذهب إلى أبعد من ذلك. كان يريد أن يصبح قادراً على القول إنه إذا كان عبد الناصر قد فقد سيناء عام 1967، فإنه هو من استعادها وأعادها إلى مصر. أما وأنه قد ثأر لشرف الأمة العربية على أرض المعركة وأثبت أن مصر قوة يُحسب لها حساب، فلم يخفِ عن هنري كيسنغر أثناء المفاوضات بعد الحرب أنه يفكّر جدياً بتجديد مبادرة السلام التي كان تقدم

بها عام 1971، والتي رفضتها رئيسة وزراء إسرائيل غولدا مئير ووزير دفاعها موشيه ديان بمنتهى الازدراء[33].

في عام 1973، بدا العرب وكأنهم على أهبة ولوج مرحلة مظفّرة جديدة من تاريخهم، وظهروا حقاً كما لو أنهم على وشك التعافي من قرون طويلة من الإذلال الاستعماري. فقد أبلوا بلاءً حسناً في الحرب، وأعادوا اكتشاف سلاح جديد في ثروتهم النفطية، التي رأى فيها العديد من العرب المتدينين نعمة من الله على شعبه المختار. عندما أعلنت منظمة الدول المنتجة والمصدرة للبترول (أوبك) حظرها النفطي لإجبار العالم على الالتفات بجدية إلى محنة العرب الفلسطينيين، بدا العالم بأسره فجأة وكأنه واقع تحت رحمتها: وقفت الدول العظمى عاجزة وإنْ ساخطة، وأوروبا الغربية ذاهلة وشديدة الاضطراب. والحقد الدفين القديم على العالم العربي، الذي كان تجذّر عميقاً في الوعي الغربي منذ الحملات الصليبية، عاد إلى الظهور مجدّداً. وبدا للكثيرين وكأن العرب ما زالوا يضمرون الرغبة في الاستيلاء على العالم. في الحقيقة، لم يكن العرب توّاقين إلى ذلك عام 1973، مثلما لم يكونوا في هذا الوارد في أي يوم من الأيام. كان جل مبتغاهم، أخذ مصيرهم بأيديهم، ورفع الظلم النازل بشعوبهم، وحمل العالم على احترامهم مرة أخرى. إلاّ أن أيًّا من هذه الآمال لم يتحقق، ولا بد من تحميل السادات وسياسته السلمية نصيباً وافراً من المسؤولية عن هذا الفشل.

بعد الحرب، أخبر السادات شعبه أنه على أبواب مرحلة جديدة مثيرة، واستهلّ سياسته الاقتصادية التي وعد بأنها ستجلب الرخاء والازدهار لمصر. لكن السادات لم يكن عالِماً اقتصادياً. وكما سيكتشف الأميركيون لاحقاً، لم يكن لديه أي اهتمام أو أية دراية بالاقتصاد. فلا عجب إذن أن تنتهي سياسته الجديدة هذه إلى كارثة. لقد أطلق عليها اسم «سياسة الانفتاح»، ولعل من مفارقات مأساة السادات أن خططه للسلام وإعادة الإعمار كثيراً ما كانت تسقط في نماذج ومصطلحات الحرب المقدسة، شأن الباروديا(*) العَرَضية لكن الدقيقة بصورة خارقة. فالانفتاح كلمة مشتقّة من نفس الجذر العربي كلفظة «فتح»، و«الفتح» هو الاسم الذي يُطلق على استيلاء النبي محمد على مكة، وقد كان «الفتح» ذروة نضال محمد الطويل لتحقيق هوية مستقلة وبالأساس إسلامية. في حين أن «الانفتاح» كان يعني غزواً أجنبياً جديداً. فالانفتاح شرّع مصر للعملات الأجنبية، وللاستثمارات الأجنبية، وللمستوردات الأجنبية التي جرى تشجيعها بكل السُبُل، وأُغري العديد من المستثمرين الغربيين بتقديم منافع ضريبية جمّة لهم. لكن، مع الأسف، كان ذلك يحمل معه أيضاً إفلاس شركات الأعمال المصرية وكساد السلع المصرية. وبدت مصر وكأنها تعود إلى التبعية

(*) الباروديا: محاكاة تهكمية أو ساخرة. (م)

للغرب من جديد وتكتسي مظهراً غربياً جديداً. ومن هنا بالذات بدأت صورة السادات بوصفه «الرئيس المؤمن» تتلطخ، وبدأ العديد من المسلمين يرون فيه «منافقاً» باع شرف شعبه واستقلاله كما لا يجوز لمسلم صحيح الإسلام أن يفعل.

من الحريّ بالحاكم المسلم أن يقيم مجتمع العدالة والمساواة. أما في مصر السادات، فكان هناك مقدار غير مقبول من الفساد وهوّة جديدة بين الأغنياء والفقراء. والمستفيدون الوحيدون من الانفتاح كانوا الأجانب وأصحاب الملايين المصريين، وليس صغار رجال الأعمال المحليين. إن أربعة بالمئة من الشباب المصري سيحصل على وظائف مجزية الأجر ومستقبل ناجح في مصر الجديدة هذه، أما البقية فسيواجهون خيارات قاسية فعلاً. لأنهم إذا مكثوا في مصر، فلسوف تنتظرهم البطالة أو الوظائف الحكومية ذات الأجور البائسة والتشرد الدائم، لأن الشقق السكنية، حتى أصغرها مساحةً، باهظة الثمن للغاية. لقد بات من رابع المستحيلات أن يتزوج المصريون ويُنشئوا أُسرةً قبل أن يتجمّع لديهم مبلغ معيّن كرأسمال، فبدأ الناس يشعرون باليأس والإحباط. وكان السبيل الوحيد إلى تحسين حظوظهم في الحياة هو الهجرة. ففي دول الخليج النامية والغنية، يستطيع المثقفون المصريون الشباب والعمال المهرة أن يكسبوا مبالغ طائلة من المال، فإذا بآلاف المصريين يغادرون بلادهم لمدة طويلة، حيث يُرسلون التحويلات المالية من الخليج وينقذون بذلك مستقبلهم. وفي منفاهم الاختياري هذا، التحق المصريون باللاجئين الفلسطينيين الذين كانت أحوالهم مزدهرة في بلدان الخليج، وشكّلوا سوية معهم نخبة جديدة في العالم العربي، إنما ستكون في الغالب موضع خشية وامتعاض. كذلك غادر مئات الآلاف من الفلاحين المصريين أريافهم للعمل في البلدان العربية الأخرى حيث في مقدورهم إيجاد المال اللازم لبناء منزل أو شراء جرّار زراعي عند عودتهم. كان السادات يُكره عدداً كبيراً من مواطنيه على «الهجرة» من وطنهم لأنه أوصد تماماً في وجوههم باب العيش فيه.

من الجليّ أن سياسةً كسياسة الانفتاح ما كانت لتبدو مُرضية، خصوصاً وأنها آتية من لدن «الرئيس المؤمن»، كما أن نمط حياة السادات نفسه كان يكذّب ادّعاءه، إذ كان يرتع في أُبهةٍ ونعيم غير إسلاميين على نحو فاضح: فقد كان لديه أكثر من 120 استراحة، والعديد منها مؤثّث برياش فاخر كلّف ملايين الجنيهات المصرية. ثم بدأ يرتدي بدلات فاحشة الأثمان لأشهر مصممي الأزياء الغربيين، وصار يُشاهد أكثر فأكثر وهو يُعاشر ويُسامر كبار الرأسماليين من أمثال ديفيد روكفلر. كما كانت زوجته جيهان ترتدي الملابس الغربية، وتتصرف في مسلكها كالغربيين تماماً، الأمر الذي كان يصدم عدداً كبيراً من المصريين. كانت تلقى قبولاً حسناً في الغرب، وعند استقبالها ضيوفاً أجانب، كانت في

كثير من الأحيان تقبّلهم على وجناتهم، وهذا ما كان يبدو عملاً مُشيناً للمصريين المتدينين حديثاً. كما يجدر بالحاكم المسلم الحقيقي ألا يعزل نفسه أبداً عن الشعب، لكن السادات ارتضى أن يعيش حياة مترفة ومعزولة جدًّا، وصار يبدر عنه تململ غريب، ينتقل معه من استراحة له إلى أخرى دونما انقطاع، مستخدماً في ذلك طائرة هليكوبتر، ومصطحباً معه فقط بضعة أصدقاء متنفذين، فضلاً عن أفراد أسرته. وفي حال برزت مشكلة ما، كان غالباً ما يعتكف بمفرده للتفكّر فيها سرًّا كما لو أن حلّها سيسقط رأساً من السماء بدلاً من التوصل إليه عبر التشاور مع زملائه. وانعزالية السادات هذه لا تتنافى والسوية الإسلامية فحسب، وإنما هي خطرة كذلك على أي حاكم بالمطلق. وقد أشار محمد حسنين هيكل إلى أن مصر تبدو ولا سيما من طائرة هليكوبتر أرضاً هادئة مُسالمة، ولكن السادات لم يكن يضع قدميه على الأرض كي يُدرك أية أخطار حقيقية تُواجهه في عقر داره[34].

وفي تعاستهم المُكربة هذه، كان من الطبيعي أن يلوذ العديد من المصريين بالدين، وهذا ما جعل الإحياء الديني الذي يعود ببداياته إلى عام 1967، يستأنف مسيرته، وإلاّ كان مات ميتة طبيعية. فتقاطروا على الجماعات الإسلامية التي منحها «الرئيس المؤمن» التشجيع والحماية. وينطبق هذا الكلام بالخصوص على الجامعات، حيث شرعت الروابط الطلابية الإسلامية (المعروفة بالجماعات الإسلامية) بالسيطرة على حرم الجامعات بعد حرب أكتوبر، وشجّعها السادات في ذلك لأنها كانت تُثبت أنها منافس قوي للاتحادات (الطلابية) الناصرية والماركسية. وأصدر عام 1975 مراسيم جديدة مكنتها من السيطرة تماماً على الاتحادات الطلابية، وبحلول عام 1976 صارت على رأس قيادة الطلبة[35]. وارتدى الحرم الجامعي حُلة إسلامية. فأطلق الشبّان لحاهم ولبسوا الجلاّبيات فيما تحجّبت الفتيات بالشادور [كذا]. وقد ألحّوا على الفصل بين الجنسين، وعلى وجود صفوف منفصلة لكل منهما، وباصات للرجال وأخرى للنساء، وبدأوا بعقد تجمّعات ضخمة للصلاة. وبدا كل ذلك انحرافاً وضلالاً لمعظم الناس في الغرب. فكأنما هؤلاء الطلاب، وكانوا في الغالب من بين أكثر الطلبة ذكاءً ونباهةً، يتخلّون عن حُريات الغرب المستنير وإنسانيته ويعودون القهقرى إلى دينٍ طهراني انقضى عهده، دين يُخضع النساء للرجال، ويحكم على الجنس بأنه نجس، ويلفّع أجسام الشبّان والشابات لحجبها عن الأنظار. ولقد حصل شيء مماثل بين اليهود المتدينين في إسرائيل. إذ عرفت السنوات الأخيرة تشديداً أكبر على الفصل بين الرجال والنساء اليهود. قبل عدّة سنوات، كان اليهود الأرثوذكس المُتدينون يُنظّمون في معظم الأحيان نزهات تشتمل فيما تشتمل على السباحة المختلطة، لكن ذلك غير وارد الآن البتة. كذلك، فإن مزيداً من النسوة بتن يغطين رؤوسهن على الدوام

بمنديل ويرفضن ارتداء الملابس ذات الأكمام القصيرة، مثلما كان شائعاً بين اليهوديات المتدينات إلى زمن غير بعيد[36]. إننا في الغرب نجد ذلك مثيراً للقلق الشديد. لذا من الأهمية بمكان الوقوف على ما يعنيه ذلك، حتى ولو استلزم الأمر استطراداً يُخرجنا مؤقتاً عن سياق قصتنا.

يحسب الآتون من خلفية مسيحية أن الفصل بين الجنسين واعتماد اللباس الساتر (الحجاب) في كل من اليهودية والإسلام إنما ينبع من كُرهٍ للجنس، وذلك لأن المسيحية كانت ولا تزال سلبية جدًّا حيال النشاط الجنسي للبشر على مدى تاريخها، كما سبق وبيّنتُ بإسهابٍ في موضع آخر من هذا الكتاب[37]. فعلى الرغم من التعاليم الرسمية القائلة إن الجنس والزّواج جزء مما رسمه الله لمخلوقاته، فقد نمت كراهية عُصابية للجنس متميّزة تمام التميّز عن العقيدة، وتفيد بأن الزواج وظيفة مسيحية وضيعة بالتأكيد، وأن الجنس نشاط مقرف وآثم. وخرج هذا الكُره للجنس سليماً من معمعة الإصلاح (الديني)، وأدرجه لوثر في المذهب البروتستانتي على نحو وطيد. وهذا الارتياب وهذا الخوف من الجنس فريدان من نوعهما بين أديان العالم الكبرى، ولن تجد شبيهاً لهما في أيٍ من اليهودية أو الإسلام. فلطالما شدّدت اليهودية على قدسية الحياة الزوجية والحياة العائلية، وهي لذلك تُعاقب الزنا بمنتهى الشدّة. وربما يُفهم الموقف اليهودي من النشاط الجنسي على أحسن وجه من خلال النظر باقتضاب في الوصايا التي تحظر مجامعة الرجل لزوجته أثناء فترة حيضها وللأيام السبعة التي تليها حيث ينبغي أن تستحم في نهايتها وفق طقسٍ معيّن. هذا «التطهُّر»، كما تُترجم العبارة العبرية إلى الإنجليزية، توحي بأن المرأة دنسة أو «غير طاهرة»، لكنها في الحقيقة ليست كذلك. هناك مأثور حَبْري قوي مؤداه أن فترة الانقطاع عن الجماع مطلوبة كي يزداد استمتاع الزوجين بالجنس فيما بعد، وكي لا يستخف الرجل بزوجته معتبراً إياها مجرد كائن جنسي: «وحيث إن الرجل قد يألف زوجه إلى حد الإفراط، مما يجعله ينفر منها، لذا تقول التوراة بأنه يتعين عليها أن تكون «نداه» (أي غير متيسرة جنسياً) لمدة سبعة أيام (بعد توقف الطمث). وبذا تكون محبوبة منه [فيما بعد] كما كانت يوم زفافها»[38]. والرجل هو الآخر مطالبٌ بأن يأخذ حماماً طقسياً قبل التوجّه إلى الكنيس في عيد الغفران، أو في أيٍ من الأعياد الكبرى، ليس لأنه غير طاهر، وإنما لكي يكون أكثر قدسيةً للزمن القدسي الذي سيقضيه أثناء القدّاس. وبالمثل، ليس دم الحيض قذراً أو نجساً، وإنما «تُطهِّر» المرأة نفسها بعد فترة الانقطاع [عن الجماع] كي تكون أكثر قُدسيةً لما سيكون بعد ذلك: الاتصال الجنسي بزوجها. والفكرة القائلة إن الجنس يُمكن أن يكون مقدساً على هذا المنوال، فكرةٌ غريبة عن نظرة العالم المسيحي[39].

ومن الصحيح كذلك، كما أشرتُ آنفاً، أن الإسلام يقف موقفاً جد إيجابي من النشاط الجنسي. ويبدو أن النبي نفسه كان ذا جاذبية جنسية ومشبوب العاطفة، ولم يكن يرى نفعاً أبداً في العزوبة والتبتّل، ويُقال إنه حرَّم الرهبانيّة في الإسلام[40]. ومع ذلك، نجد نزوعاً لدى الغرب هذه الأيام إلى الظنّ بأن الإسلام دين كابت للجنس، وما ذلك إلا لأننا نحاول أن نُحرّر أنفسنا من مكبوتات المسيحية. ولعل ممارسة بعض المسلمين لعادة ختان البنات الهمجية تعزّز هذا الظن[41]. وقد أُجريت هذه العملية التشويهية على بعض البنات المسيحيات الإنجليزيات في القرن الماضي (القرن التاسع عشر) بموافقة من المجتمع، لكنها تمّت لأسباب مختلفة تماماً[42]. قد يُصرّ مسلمٌ على ختان ابنته لأنها ملكه، ويخشى أن تؤدي بها شهوتها الجنسية الطبيعية إلى العبث مع رجال آخرين قبل أن تُزف إلى زوجها. وهذا متأتٍ من دافع بدائي يبدو شائعاً في العديد من المجتمعات. وقد حدا هذا ببعض الصليبيين إلى حبس زوجاتهم داخل «أحزمة عفة» مؤلمة جدًّا وخطرة للغاية أثناء وجودهم في الأراضي المقدسة. أما في لندن الفيكتورية، فعادةً ما كانت الفتاة تخضع لمثل هذه العملية إذا ما ضُبطت تُمارس الاستمناء وتستمتع بطاقتها الجنسية، ما يروّع والديها نظراً إلى رعبهما الدائم من الجنس[43]. وهذه العادة لم تأخذ بها ولا تعمل بها الأغلبية سواء عند المسلمين أو المسيحيين، كما لا بد من شجبها والتنديد بها لأي سببٍ كان. لكن الفارق مهمّ. فعملية ختان البنات هي، في الأصل، عادة إفريقية وليست إسلامية. وهي بالتأكيد غير منصوص عليها في القرآن، ناهيك بالإنجيل. بل على النقيض من ذلك، يُحكى أن النبي طلب من الرجال المسلمين إشباع زوجاتهم جنسياً. وثمة من الأحبار من طالب اليهود بالشيء نفسه[44]. وهذا لعمري نقيض الروحية الموجودة عند آباء الكنيسة الذين دأبوا يحذّرون المسيحيين من أن الرجل إذا استمتع بمعاشرة زوجته أكثر من اللازم، فإنما يرد بذلك مورد الفسوق والزنا[45].

والأمر الآخر الذي يُحزن الغربيين، أنه في الوقت الذي يروّج فيه الغرب التقدمي لفكرة التكافؤ بين الجنسين، ينكص بعض اليهود والمسلمين على أعقابهم، عائدين إلى الفوارق والتحيّزات القديمة. إنما لا بد من الإقرار هنا بأن ما من دين في العالم ـ على حد ما أعلم ـ يحمل عملياً بُشرى سارّة للغاية فيما خصّ مكانة المرأة في المجتمع. فالدين كان إلى عهد قريب فحسب شأناً ذكورياً بحتاً كمعظم المؤسسات الأخرى. إنما يطيب لأناس ينتمون إلى العقيدة المسيحية الزعم بأن اليهودية والإسلام دينان قامعان للمرأة على وجه الخصوص. وهذا ما يحتاج مجدداً إلى إيضاح. إن اليهودية دينٌ يُشهر قداسة الأشياء من خلال الفصل بينها: فالتوراة تفصل السبت عن باقي أيام الأسبوع، والحليب عن اللحم،

واليهود عن غير اليهود؛ ولعل «قداسة» أرض إسرائيل يجب أن تُرى في هذا السياق. ويعود إلى هذا السبب، جزئياً، تحريم التوراة لإقامة «الأغيار» (الغوييم) فيها. إن التوراة تفصل أيضاً الرجال عن النساء: ففي الكُنُس الأرثوذكسية، يجلس الرجال والنساء منفصلين، ولكلٍّ من الرجال والنساء واجبات دينية مختلفة. وكما للمرء أن يتوقع، يتركّز واجب النساء على بيوتهن، فيما يتمحور واجب الأزواج على الصلاة والدرس. وفي التوراة والحالاخا(*)، أن النساء ينعمن ببركة الربّ، غير أن اليهودي يجب أن يشكر ربّه في الكنيس كل صباح لأنه لم يخلقه «غوياً»(**)، عبداً أو امرأة. حتى نصيرات حقوق المرأة من اليهوديات، اللواتي يرمن الحفاظ على التقاليد العريقة، قد يُحاججن بأن التوراة لا تُخطىء إذ تحضّ على التفريق بين أدوار الرجال وأدوار النساء، لأنها بهذه الطريقة تصون وتمجِّد قداسة أو هوية الجنسين ككيانين مختلفين ومتمايزين. لكنهن يجادلن بعدُ بأنه لا مفر من تطوير الحالاخا كي لا تُجبر النساء بعد الآن على تبوّء مكانة وضيعة في المجتمع[46].

وفي الغرب، يتشبث الناس على وجه الخصوص بفكرة أن المسلمين يضطهدون نساءهن بأمر إلّهي. أما الحقيقة فهي أن أوائل الذين هداهم محمد كانوا من النساء اللواتي وجدن الدين الجديد مُحرِّراً لهن[47]. إن القرآن يمنح النساء المسلمات حقّ الطلاق وحقّ الإرث، اللذين يختلفان نوعاً ما عمّا للرجال، لكنهما لم يتيسرا مع ذلك للنساء في الغرب المتنوِّر لما يزيد عن ألف عام. وفي المجتمع الإسلامي المبكر، كانت زوجات النبي ذوات سطوة ونفوذ قوي، وكُن يُستشرن في المسائل الدينية بعد وفاة الرسول، ولا سيما عائشة، زوجته الأثيرة. ليس في القرآن أي شيء عن تحجيب النساء أو فصلهن. وإنما تسربت هذه العادة إلى الإسلام في الجيل الثالث أو الرابع بعد النبي، وقيل إنها جاءت من بيزنطة المسيحية التي طالما عاملت النساء على هذا المنوال[48]. لا جدال في أن المسلم يشعر بأنه «يملك» زوجته، لكن غربيين كثيرين يشعرون الشعور ذاته. وكلا القرآن والحديث يحثّان الرجال على إحاطة نسائهم بالحب والحنان، وعلى معايشتهن بالمودة والمعروف (انظر، على سبيل المثال: القرآن، 21:30)(***).

إن العودة إلى القيم التقليدية في اليهودية، كما في الإسلام، التي نراها بجلاء هذه الأيام في الشرق الأوسط، إنما تُعزى إلى أسباب متغايرة. ففي إسرائيل، تقف وراءها تلك

(*) انظر فيما تعنيه في المسرد الألفبائي آخر الكتاب. (م)

(**) «غوي» مفرد «غوييم»، وهم الأغيار أو الأمم من غير اليهود (م).

(***) **﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إنّ في ذلك لآياتٍ لقوم يتفكّرون﴾** [سورة الروم، الآية 21]. (م)

الرغبة في إرساء هوية دينية صرف؛ وهي جزء من الرجوع العام إلى التقيد الدقيق بأحكام التوراة. والنساء المتدينات اللواتي يغطين رؤوسهن اليوم، ما برحن يمنعن أطفالهن من مشاهدة التلفاز بسبب تحريم الصور في اليهودية. أما في مصر السادات، فقد كانت لدى شباب «الجماعات الإسلامية» الذين عادوا إلى ارتداء الزيّ الإسلامي وإلى الفصل بين أفراد الجنسين، أسباب أخرى مختلفة بالأحرى. فاتحاد الطلبة المسلمين كان يشجع أعضاءه على تحسين ظروفهم المعيشية بجهودهم الذاتية بدلاً من انتظار الحكومة كي تساعدهم، وذلك عملاً بما أمر القرآن. والجامعات المصرية ليست كنظيراتها في أوروبا وأميركا، بل لعلّها أقرب إلى كونها مصانع آلية عديمة الرحمة. وهي تُدعى بالعربية: «جامعات الأعداد الغفيرة»، وتشهد اكتظاظاً خانقاً حقاً[49]. ففي الصفوف التي يكون فيها حضور المحاضرات إلزامياً، غالباً ما يضطر كل اثنين أو ثلاثة من الطلاب إلى الجلوس على مقعد واحد. وقلّة محظوظة فقط من الجالسين في الصفوف الأمامية يتسنى لها أن تتابع الشرح على السبورة. وفيما لو تعطّلت مكبرات الصوت لسببٍ من الأسباب، لا يعود بمقدور أحد تقريباً أن يسمع كلمة واحدة مما يُقال. وحيث إن النجاح في الامتحانات يعني حفظ متون المحاضرات بطريقة البصم، فلا مفر من شراء كراريسها بأسعار ليست بالرخيصة ومن ثم حفظها عن ظهر قلب. وليس ثمة حيّز كبير من الحرية الفكرية في هذا المجال. فالطلاب الذين يحصلون على أعلى الدرجات عند إنهاء المرحلة الثانوية، يتم إلحاقهم بصورة آلية بكلّيات «النخبة» كالهندسة والطب أو الصيدلة. وإذا ما شاء طالب لامع أن يدرس الأدب أو الحقوق، وهما من غير مواد النخبة، فعليه أن يتقبّل الواقع وهو أنه سيدرس مع أساتذة وزملاء أدنى منزلة وأقلّ شأناً، وأن حظوظه بالنجاح بعد التخرّج ستكون أبعد مما كانت قبله. وهذه لعمري تركة من العهد الناصري. فقد وضع نظام التعليم هذا وفق النموذج السوفييتي، وأُريد منه إنتاج شعب من التقنيين لا الدارسين. وعلاوة على هذه الصعوبات التي يعاني منها الطلاب، كانت هناك مشكلة المهاجع الطلابية المكتظة اكتظاظاً شديداً هي الأخرى، مما يجعل المذاكرة في المساء عسيرة عليهم حقاً، دع عنك صعوبة انتقالهم من تلك المهاجع الضخمة وغير الإنسانية إلى كلّياتهم بواسطة حافلات مزدحمة بالركّاب في غاية البشاعة.

تمثّل نجاح «الجماعات الإسلامية» في تصدّي أفرادها لهذه المشاكل عن جدارة وبروح عملية، كما هو خليق بالمسلمين الأقحاح. فقد اعتادوا أن يعقدوا جلسات المراجعة قبل الامتحانات في صحون المساجد حيث يتوافر الهدوء والسكينة المناسبان لدرس الطلاب، فضلاً عن طبعهم نُسخاً زهيدة الثمن من كراريس المحاضرات. وقبل هذا وذاك،

تصدّى أفراد الجماعات الإسلامية بالخصوص لجانبٍ مهمٍّ آخر من جوانب الازدحام الخانق. فلما كان المصريون لا يستطيعون تحمّل أعباء الزواج إلاّ في سنٍّ متأخرة جدًّا، وحيث إن الثورة الجنسية التي حدثت في الغرب خلال الستينيات (من القرن العشرين) لم تمتد إلى بلدان العالم الثالث، فقد كان الإحباط الجنسي بين الشباب إحدى أخطر المشاكل في مصر السادات. فأنْ يجلس شبّان وشابات ملتصقين ببعض على ذات المقعد إبّان المحاضرات، أو محشورين حشراً في الحافلات، كان أمراً لا يُطاق لكلا الجنسين ما في ذلك شك. فكانت الفتيات عُرضة للتحرّش من جانب شبّان يائسين لم يستطيعوا تحمّل مثل هذا الاختلاط المعذِّب. وفي خضمّ هذه الظروف الشديدة الوطأة، جاءت رسالة الفصل الإسلامي بين الجنسين برداً وسلاماً على العديد من أولئك الشباب المتوترين. كما ستجد النساء أنهن في منأى عن تلك «المعاكسات» المزعجة وهن يرتدين الحجاب. وفي الجملة، بدا الأمر معقولاً جدًّا للرجال كما للنساء أن يعيشوا ويدرسوا كلٌّ على حدة[50].

لكن، وحيث إن الإسلام يُقدِّر الجنس كل هذا التقدير، تُرى لماذا لم يلجأ الشباب إلى استعمال وسائل منع الحمل؟ لماذا لم تتكل النساء على حبوب منع الحبل؟ بعضهن استعملها، غير أن أعضاء الجماعات الإسلامية رأوا فيها حلاً غير مقبول. فمنع الحمل والمجتمع الإباحي هما بضاعة غربية، ولذا فهما مرفوضان لمعظم الشباب، لسببٍ جوهري وهو أنهم يشعرون بأن الغرب ليس صديقاً لهم. إنما لم يكن ذلك مجرد رفض سلبي. فقد كان هؤلاء المصريون يريدون ملازمة عائلاتهم والاعتصام بتقاليدهم الاجتماعية التي لا بد وأن تتقوّض بفعل نمط الحياة الغربي هذا. إنّ المسلمين في الشرق الأوسط غير مُتيِّمين بهذه «الحريات» الغربية، شأن الغربيين أنفسهم. والطريقة التي يُستخدم بها الجنس لتسويق البضائع أو يُصار بها إلى تتفيهه وتتجيره، بدت وكأنها تحطّ من شأن قيمةٍ بالغة الأهمية. وقد رأينا كيف رفض الإيرانيون تفاهات «الشيطان الأكبر»، وعبّروا عن انفكاكهم عنه بالعودة إلى أزيائهم التقليدية. وبالنسبة للنساء، لم تشعر المصريات أن الملابس الغربية محرِّرة لهن دائماً. فهي قد تنال من كرامة المرأة إذ تحوِّلها إلى مجرد «موضوع جنسي». والحقيقة التي لا سبيل إلى إنكارها هنا، أننا إذا كنا فخورين عن حقٍّ بالحرية والاحترام اللذين بدأنا نعطيهما للمرأة في الغرب، فإن هذا التحرّر لم يُوقف قط العادة الغربية المتمثّلة في استعباد واستغلال المرأة عبر الترويج الإعلاني الذي لا يرحم، وصناعة الجنس التي لا تعير التفاتاً إلى الكرامة الإنسانية. وأحسب أن العديد من أنصار ونصيرات حقوق المرأة في الغرب يشاطرونني هذا الرأي.

إن للملابس أهمية فائقة طبعاً في تعبير المرء عن هويته. ومن المفيد أن ندرك هنا أن

اعتماد أزياء مختلفة في كل من إسرائيل ومصر وإيران إنما يرمز بشكل طبيعي إلى توكيد الذات الجديدة التي صارت لكلٍّ منها. وبالمثل، يُمكن القول إن العلاقات بين الجنسين تعكس بأجلى صورة قيم مجتمعٍ ما. لذا، فمن الطبيعي عندما يحسّ ذلك المجتمع بخطرٍ يتهدّده من مجتمع آخر، أن تكون أولى إرهاصات الرغبة في مقاومة ذلك الإكراه الأجنبي على علاقة بالأخلاق الجنسية وبمنزلة المرأة أساساً. مع ذلك، فإن الإجراءات المتطرفة التي نجد الرجال والنساء المسلمين مستعدين للذهاب إليها تعبيراً عن ابتعادهم عن وجهات النظر الغربية، تبعث على القلق الشديد لدينا. إن هذا الرفض الباتّ لطريقتنا في الحياة يبدو غير متزن في نظرنا، لأن أسلوبنا في تناول العلاقات بين الجنسين له أهميته الحاسمة على صعيد إحساسنا بذواتنا. لكن ما من مجتمع استطاع حتى الآن أن يجد الحل المُرضي حقًّا لهذه المسائل. فنحن في الغرب نتأرجح بين فترة من التحرّر الجنسي وأخرى من الكبت الجنسي الشديد. وهذه الظاهرة، التي تنفرد بها المجتمعات الغربية تُظهر أننا نميل إلى الاتّصاف بحساسية مفرطة حيال هذه القضية، وإلى حيازة آراء مبهمة وملتبسة بشأنها. وهذا ما يجعلنا أشد اقتناعاً بأن أسلوبنا الراهن هو السبيل الوحيد للتعاطي بهذه الأمور. وعليه، خليقٌ بنا ألا ندين المسلمين لاختيارهم سبيلهم الخاص، بدلاً من اتباعنا فيما نحن فيه من ارتباك وتشوّش.

بيد أن العودة إلى الإسلام لم تتوقف عند هذا الحد. فالرجوع إلى الزيّ التقليدي مسّ وتراً حسّاساً في الهوية الإسلامية لأولئك الطلبة. وقد يكون السادات قد أثنى على تلك الجماعات وشجّعها على ذلك، ظنًّا منه أنه يُرسي بذلك قاعدة شعبية لنظام حُكمه. لكنه كان، في حقيقة الأمر، يخلق وحشاً «فرانكشتينياً» لن يلبث أن يلتهم خالقه. فخالد الإسلامبولي، الذي اغتاله، كان عضواً في الجماعات الإسلامية أثناء دراسته الجامعية. يفضّل أحدهم في بادىء الأمر ألا يجلس بجانب امرأة، لنجده بعد حين وقد بدأ بالانشقاق جذرياً عن نظام الحكم. كانت الجماعات الإسلامية تقيم «معسكرات» أثناء الأعياد الإسلامية، شبيهة بالمعسكرات التي كان يقيمها منافسوها الناصريون والماركسيون[51]. وفي تلك المعسكرات، لم يكونوا يمضون الوقت في دراسة القرآن فحسب، بل كان هناك الكثير من النشاطات الرياضية وتمارين الدفاع عن النفس. كانت تلك المعسكرات تحاول أن تخلق من جديد مجتمعاً إسلامياً مثالياً يحيا وفقاً لروح وقيم الخلفاء الراشدين. وفي ذلك ابتعادٌ عن العالم اللاإسلامي لمصر السادات، وتجربة في مضمار الطوبى الإسلامية بما تعنيه من خلق عالم بديل كامل الصفات. وبديهي أن يشتمل ذلك على بحث مسألة نظام الحُكم في مصر، الذي بدا غير مبالٍ أبداً بمصير شبابه. فكانت تُلقى محاضرات تنتقد نظام الحُكم

وتُدينه بوصفه «جاهلية»؛ وهو لفظ يُستعمل لوصف الحقبة الهمجية ما قبل ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، أي قبل أن يمنح محمد العربَ السؤدد وهويتهم الجديدة. لطالما سمع المصريون على مدى قرون أن هويتهم تتعارض والهوية الغربية، وها هو «الرئيس المؤمن» يدعو الغرب إلى اجتياح البلاد وطرد أهلها منها! وبعودتهم إلى جذورهم الإسلامية المناقضة للغرب، شرع الطلاب المصريون باستعادة احترامهم الذاتي، ووضعوا أيديهم على منبع جديد للطاقات الذاتية.

وبصرف النظر عما كانت تصير إليه الجماعات الإسلامية، بصورة طبيعية وحتمية، من تطرفٍ وراديكالية، كان ثمة شباب مسلمون آخرون يسعون وراء حلول أكثر جذرية بعد. وهكذا أخذت منظمة إسلامية سريّة بالتشكّل التماساً لحلٍّ أكثر تطرفاً من الإخوان المسلمين الذين كانوا يتعاونون مع النظام في تلك الآونة. ويُذكر أن عدداً كبيراً من المسلمين كانوا قد تأثروا عميقاً بكتابات سيد قطب، «الإخواني»، الذي كان تأثّر بدوره بالداعية الباكستاني أبي الأعلى المودودي، الذي كانت أعماله تُقرأ بلهفة أيضاً من قبل الشباب الراديكالي في إيران. كان عبد الناصر قد سجن قطب عام 1954، فقرأ كتاب المودودي «المصطلحات الأربعة»(*) أثناء وجوده في السجن، فكان أن أثّر فيه تأثيراً شديداً. إنّ المودودي يطلب من المسلمين أن يرفضوا المساومة مع الأنظمة الفاسدة التي تضطهدهم في كل العالم الإسلامي، والتي تنتهك المبادىء القرآنية الأساسية. فحاكمية المسلمين يجب أن تكون لله وحده، وعلى المسلمين أن ينبذوا أوثان الأيديولوجيات والقيم الزائفة التي يعرضها عليهم «المنافقون»[52]. وقد وضع سيد قطب بنفسه عدة كُتب طوّر فيها أفكار المودودي. فعاد إلى المنظومة الإرشادية القديمة: منظومة «الهجرة/الجهاد». ففي كلٍّ من كتابيه: «في ظلال القرآن» و«معالم في الطريق»، ذكر قطب أن هناك مرحلتين ضروريتين في الكفاح من أجل بناء مجتمع إسلامي حقيقي. الأولى هي مرحلة «الاستضعاف»، حين يكون المسلمون المخلصون في وضع لا يسمح لهم بمقارعة النظام بفاعلية. وعوضاً عن ذلك، ينبغي لهم الانسحاب من المجتمع الفاسد، على غرار ما فعل النبي حين انسحب أثناء مرحلة استضعافه من مكة وهاجر إلى المدينة حيث استجمع قوة جديدة لنفسه. وحالما ينفصل المسلمون انفصالاً حقيقياً عن العالم اللاإسلامي، يجب أن يُبادروا إلى بناء مجتمع إسلامي بديل يستردّون في إطاره القوة اللازمة لإنهاء فترة الاستضعاف وشنّ جهاد على الكفّار[53].

واختلف المصريون، الذين صاروا من أتباع سيد قطب، حول كيفية تفسير تعاليمه.

(*) العنوان الكامل للكتاب هو: «المصطلحات الأربعة في القرآن». (م)

فشكّل بعضهم «جماعة العزلة الشعورية» التي أصدرت بصورة سرّية حُكماً بـ«تكفير» المجتمع الفاسد. لكن حيث إن أفراد هذه الجماعة كانوا لا يزالون في مرحلة الاستضعاف، فقد تستروا على آرائهم، وكانوا يصلّون خلف إمام يدينونه فعلاً ويعتبرونه كافراً لأنه يُظاهر الحكومة. وبمثل هذا التخفّي وهذه العزلة الروحية عن المجتمع، قبعوا ينتظرون مرحلة الاستقواء، أو مرحلة التمكّن، حين يغدو في مستطاعهم مجاهدة الكفّار بحظٍ لا بأس به من النجاح[54]. وثمة آخرون رأوا أن ذلك ليس بالحل الجذري بما فيه الكفاية، واتبعوا الشيخ علي عبده إسماعيل لتكوين جماعة صغيرة من المسلمين. لكن الجماعة انحلّت عام 1969 حين تركها الشيخ علي ولم يبقَ فيها سوى عضو واحد فقط[55]. كان شكري مصطفى شابًا مسلماً لم ينل نصيباً كبيراً من التعليم، وكان من صعيد مصر الذي يُعدّ أهاليه عادةً ريفيين سُذّجاً في أعين مواطنيهم. أدخله عبد الناصر السجن عام 1965، وأفرج عنه السادات عام 1971، كجزء من تقرّبه الجديد من الإسلام. إلاّ أن ذلك لم يُحبّب شكري بالنظام، وما لبث أن راح ينتقل بين الدساكر والقرى داعياً وواعظاً بنجاح منقطع النظير حتى إن الشرطة بدأت تراقبه عن كثب ولمّا يمضِ على خروجه من السجن سنة واحدة. كانت تلك الجماعة تُسمي نفسها «جماعة التكفير والهجرة»، لأن شكري أعلن أن نظام السادات نظام كافر، وأدان أي مسلم يُقدِّم الدعم له. وحضّ أتباعه على الانسحاب من مصر السادات وتكوين مجتمع إسلامي بديل بصورة علنية. عاش أفراد هذه الجماعة في الصحراء لبعض الوقت، لكنهم انتقلوا فيما بعض للإقامة في شقق سكنية وسط أفقر أحياء العاصمة، وهذا ما ربط بالضرورة جماعة المسلمين تلك بفقراء مصر ومنبوذيها[56].

جعل شكري يدعو إلى عودة أصولية إلى القرآن، وأنكر أن يكون للتعاليم الإسلامية اللاحقة أية قيمة. فالأئمة الذين كتبوا بعلمٍ ما كتبوه عن القرآن، قد رفعوا علمهم البشري المحض فيما يُشبه التوثين ليجعلوا منه صنماً معبوداً. والحال، أن عدداً كبيراً من الأئمة قد ساندوا فعلاً الأنظمة الكافرة والريائية للمنافقين. وضرب مثلاً على هؤلاء الشيخ محمود شلتوت، شيخ الجامع الأزهر، الذي سبق له أن أفتى خلال فترة حكم عبد الناصر بشرعية فوائد البنوك، رغم أن مسلمين كُثراً يعتبرونها رباً؛ أو الشيخ سعاد جلال، الذي أفتى مؤخراً بأن شرب البيرة حلال على المسلمين. وبالنسبة لشكري، فإن أي مسلم حريص على دينه، لا يمكنه أن يمضي قُدماً بالعيش في ظل نظام كهذا. وقال إن الدولة المصرية عدوة للمسلمين لا تقلّ خطراً عن دولة إسرائيل، ولا يجوز لأي من أتباعه أن يدنسوا أنفسهم بالالتحاق بصفوف الجيش المصري أو القبول بأية وظيفة رسمية. فكل أشكال الاتصال بالدولة ممنوعة منعاً باتًّا. وقد وجد العديد من الشباب المصري ممّن أربكهم التغيير الكلّي

والمفاجىء لمصر السادات الغربية الجديدة، وصُدموا ببؤس ويأس الحياة التي يعيشونها، وجدوا في هذا الرفض المطلق للدولة وفي هذه العودة إلى القيم الإسلامية القديمة شيئاً من العزاء والراحة. وأشار شكري إلى أن المسلمين ما برحوا أضعف من أن يُجاهدوا النظام؛ وعندما يواجهون عدوًّا قويًّا كالدولة المصرية، عليهم أن يفرّوا من وجهها، تماماً كما فرّ محمد عن حكمةٍ فائقة من مكة حين تعرّض للقهر فيها. وفي اعتزالهم هذا سيستمدّون قوة جديدة لمحاربة الكفرة المارقين.

والشبّان والشابات الذين ساروا خلف شكري و«هاجروا» إلى «المشاعيات» الإسلامية كانوا ممن يئسوا تماماً مما هم فيه من بؤس وتعاسة. وفي العالم الإسلامي الجديد الذي يحاولون بناءه، وجدوا أن حياتهم قد تبدلت تبدلاً تامًّا: فباتت لديهم أسباب الراحة التي في مقدورهم دفع كلفتها، وصار بإمكانهم الزواج في سنّ مبكرة؛ أما الشهادات والدبلومات التي حازوها بشق الأنفس في الجامعات، فقد حُكم عليها بأن تكون قصاصات ورق لا قيمة لها. كان هناك عدد لا بأس به من المتعلّمين داخل الحركة، وإنْ حَكَم شكري على العلم والتعليم بعدم الجدوى[57]. ولم يكن ذلك مجرد موقف سلبي اتخذه شكري، بل كان تعقيباً مرتبكاً على الوضع الاقتصادي: فمعظم موظفي الدولة المتعلمين يقلّ دخلهم بكثير عن دخل العامل الماهر، ولا يؤمّنون لعائلاتهم إلاّ العيش الكفاف. كان بمقدور فتاة ريفية أمّية أن تكسب أكثر مما يكسب حتى أستاذ مساعد في الجامعة فيما لو عملت خادمة عند سيدة مرموقة. وإنه لمن العبث حقاً، والحالة هذه، أن يحاول المصريون تعلّم حتى القراءة، على حد قول شكري. وكان ثمة قدر مماثل من التطرف الأخرق في حلّه لمسألة الزواج الذي طاش له صواب العديد من خصومه. فقد أعاد شكري العمل بالتفكير القروي القديم في ترتيب زيجات مبكرة. فكان أفراد جماعته يتزوجون صغاراً، ويقوم باختيار الزوجين شكري نفسه. وكان عدّة أزواج يقيمون في غرفة واحدة مقسّمة إلى مقصورات بواسطة الستائر ليس إلاّ. ولإعالة أنفسهم، كان أعضاء الجماعة يمارسون أعمالاً يدوية شتى أو يزرعون الخضراوات. لكن ذلك لم يكن كافياً، لذلك أرسل شكري بدوره شبابه إلى الخليج في «هجرة» جديدة. وهناك انضموا إلى الآلاف من مواطنيهم الذين سبقوهم إلى الهجرة، وراحوا يرسلون الأموال من هناك إلى الجماعة؛ ولدى عودتهم، كان يحق لهم الحصول تلقائياً على زوجة[58]. لكم بدت سياسات شكري هذه غريبة الأطوار وشاذة، لكنها كانت تعكس ضمنياً ما يحفل به المجتمع من مساوىء ومفاسد خطيرة. كانت الحركة بمثابة تمرّد وجداني منفعل من جانب الفقراء والمضطهدين الذين كانوا يشكّلون «مصر أخرى» على هامش المدن الكبرى. كانت «مشاعيات» شكري، في حقيقة الأمر، تعكس حال

مصر السادات، إنما بمرآة مشوَّهة وذات أبعاد مضخمة، حيث يستطيع الناس أن يتزوجوا صغاراً بدلاً من مكابدة الإحباطات، وحيث يُمكن نبذ القيم العلمانية الجديدة والمادية التي دأب النظام على تشجيعها والعودة إلى الإسلام. وأولئك الذين قاموا بـ«الهجرة» إلى بلدان الخليج إنما لفتوا الانتباه إلى حقيقة أن الحياة أمست مستحيلة بالنسبة للشطر الأعظم من المصريين.

كانت «هجرة» شكري وأتباعه، في حد ذاتها عملاً مقداماً، لأنها شكّلت إعلاناً قويًّا عن بؤس العديد من المصريين الذين باتت حياتهم لا تُطاق. لكن «الهجرة» قادت في النهاية إلى «جهاد» أكثر مباشرةً، حتى وإنْ كان شكري قد أوصى أتباعه بالتملص من أية مواجهة مع أعداء الإسلام. وأول إرهاصات هذا الجهاد الجديد ضد الدولة كان التمارين النهائية الفاشلة على عملية خالد الإسلامبولي العتيدة لعام 1981، والتي لم يقم بها شكري بل أحد منافسيه. ففي عام 1974، قام صالح سَرِّية، طالب الدكتوراه الشاب، والمنتمي إلى جماعة تُدعى «حزب التحرير الإسلامي» بقيادة ثلّة من أنصاره إلى الكلّية الفنية العسكرية حيث جمعوا أسلحة ومتطوعين ثم توجّهوا إلى المقر الرئيسي للحكومة ونصب أعينهم اغتيال السادات وإقامة دولة إسلامية. لكن الحركة كانت من الصغر بحيث سُحقت بسهولة تامّة[59]. ودلّت العملية على أن الإسلاميين أضعف في الحقيقة من أن يقوموا بعمل فعّال ضد السادات، وأن شكري وأتباعه كانوا على صواب حين اقتصروا على «الهجرة» وعلى إيجاد عالم إسلامي خاص بهم لا تُطبّق فيه بعد الآن قيم مصر الحديثة. لكن انقلاب سرّية ترك أيضاً ذيولاً مميتة على شكري نفسه. فقد قرّر أحد أعضاء حزبه، وكان سُجن بعد المحاولة الانقلابية، أن ينتسب إلى «جماعة المسلمين»، غير أنه تحدّى زعامة شكري. وحاول عضو آخر كان أُطلق سراحه، أن يغري بعض أتباع شكري للانضمام إلى مجموعة منافسة تابعة له. وهكذا عصفت بالجماعة أزمة حادّة، قرّر شكري على أثرها أن يُحاسب «المرتدين» كما دعاهم، وذلك بمهاجمة منازلهم يومي 18 و22 كانون الأول/ديسمبر 1976[60]. وكان قراراً مميتاً، لأن شكري عرّض نفسه للقانون بمحاولته قتل مواطنين مصريين. فتدخّلت الشرطة وأوقفت أربعة عشر من أتباع شكري، كما أصدرت استنابة قضائية بتوقيفه شخصياً. حتى ذلك الحين، لم تكن «جماعة المسلمين» قد صاغت أية تكتيكات واضحة حول كيفية التعامل مع الدولة، لكن ها هم أعضاؤها يرون حركتهم موضع إدانة واستنكار على الصفحة الأولى من الجريدة القاهرية الرسمية «الأهرام» بوصفها «مجموعة من المجرمين المتعصبين»[61].

جهد شكري طوال الأشهر الستة الأولى من عام 1977 لمواجهة هذا الهجوم بطريقة

سلمية، ولإعطاء صورة أكثر إيجابية عن جماعته. فحاول عبثاً أن ينشر كتاباً بعنوان «الخلافة»، وأن يصدر بيانات تشرح الطابع الحقيقي لجماعته، وأن يُدلي بتصريحات في الإذاعة والتلفاز. لكن أيًا من هذه الخطوات لم يُجد نفعاً، وشعر شكري أن زعامته مهدَّدة. وفي شهر تموز/يوليو، اختطف أفراد الجماعة الشيخ محمد الذهبي، الوزير السابق للأوقاف، وأذاعوا قائمة بمطالبهم: سحب الأكاذيب التي نُشرت ضدهم؛ وإطلاق سراح الأربعة عشر «شهيداً» التابعين لهم؛ وتأليف «لجنة من الخبراء» لمعاينة المؤسسات الحكومية الكبرى، وهو ما كان يُعدّ من رابع المستحيلات في مصر السادات. رفضت الحكومة المصرية أن تتفاوض مع الإرهابيين، وحين اكتُشفت جثة الشيخ الذهبي في 7 تموز/يوليو، علت في المجتمع صيحة احتجاج عنيفة. فمثل هذا النوع من التطرّف الديني كان جديداً لم تألفه مصر من قبل: فما جنس هؤلاء المسلمين الذين لا يتورعون عن قتل أحد أبناء ملّتهم؟ فألقي القبض على شكري وعدد كبير من أنصاره، وشكّل السادات محكمة عُرفية خاصة للنظر في هذه القضية[62].

في ذلك الوقت كان السادات يُخلي سبيل الإخوان المسلمين الذين سجنهم عبد الناصر، فوجد نفسه يملأ السجون بمساجين إسلاميين جُدد ممن لم يخفوا عداءهم لنظام حُكم «الرئيس المؤمن». كان الوضع دقيقاً وغير مريح أبداً. ومع توالي جلسات المحكمة، تبيّن لشكري أن المؤسّسة الرسمية قد أعلنت الحرب على الإسلام. فقد رفض الشيخ عبد الحليم محمود، شيخ الجامع الأزهر في القاهرة، أفكار شكري، لكنه أوضح أن العديد من أفراد الجيل الشاب فقدوا رشدهم وخرجوا عن الصراط المستقيم بسبب حُكم مصر لمدة طويلة من قبل أُناسٍ لا تنبثق فلسفتهم السياسية من التقاليد الدينية للبلاد. ولعلّ هذا ما حدا بشكري وأصحابه إلى رؤية مصر السادات كجاهلية. انتهج المدّعي العام العسكري خطاً مختلفاً بالكلّية. ففي 11 تشرين الأول/أكتوبر، أوضح المدّعي العام العسكري أن الظاهرة مردها إلى الفراغ الروحي في البلاد. فقد فشل عُلماء الدين المصريين في تعليم الشباب دينهم، وتكمن المشكلة في إخفاق الأزهر لا في إخفاق الحكومة. وكان أمراً بديهياً أن تثور هنا ثائرة علماء الدين ويردّوا على ذلك بغضب. فظهر شرخٌ جديد بين الحكومة والمؤسّسة الدينية في زمن عصيب جدًا[63]. هذا وقد أُعدم شكري شنقاً وأربعة من رفاقه بعد وقت قصير من اختتام المحاكمة في تشرين الثاني/نوفمبر 1977. ومما له دلالته العميقة هنا أن تُقدّم الصحف في ذلك الحين قصتين رئيسيتين في آن إلى قرّائها: قصة متطرفين إسلاميين شباب ملتحين ويائسين؛ وقصة زيارة السادات التاريخية إلى القدس في 8 تشرين الثاني/نوفمبر 1977. فالرئيس المؤمن كان على وشك أن يصير «رئيس السلام».

وكان قد وقع هيجان آخر في وقت سابق من نفس العام، أظهر إلى أي مدى وصل الإحباط واليأس بالشعب المصري، وقد تم ربطه عَرَضاً بقرار السادات التوجّه إلى القدس في مهمة سلام. كان السيد بول م. ديكي، المدير الأميركي لصندوق النقد الدولي قد أوحى مؤخراً باتخاذ إجراءات قاسية لإنقاذ الاقتصاد، تتضمن فيما تتضمن تخفيض قيمة الجنيه المصري، وتقليص حجم الدعم الذي تقدمه الدولة كل سنة للسلع الغذائية الرئيسية والملابس تقليصاً كبيراً[64]. كان معظم الفقراء المصريين يعتمدون على ذلك الدعم المالي الحكومي في معيشتهم، واستبدّ الفزع بأعضاء البرلمان للذيول المحتملة لإلقاء مزيد من الأعباء المالية على كاهل الشعب. كما أشاروا إلى ما قد يترتب على ذلك من مضاعفات سياسية أوسع نطاقاً بعد: إذا سمحت مصر للولايات المتحدة بأن تملي عليها سياستها الاقتصادية، فإنها ستعزل نفسها لا محالة عن بقية العالم العربي، وستفقد الزعامة التي كرّسها عبد الناصر لمصر. إن السادات غير المكترث بمحنة شعبه إلى درجة تبعث على الخوف، والذي لم يُدرك قط موقع مصر الاستراتيجي الخطير والفريد في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، لم يعر أذناً صاغية لتلك الاحتجاجات أيضاً. وفي 17 كانون الثاني/يناير، أعلنت الحكومة أنها بصدد إدخال زيادات كبيرة على أسعار خمس وعشرين سلعة أساسية؛ وفي 18 منه خرج الناس إلى الشوارع، فلم تتمكن الشرطة من السيطرة عليهم، وسقط 160 قتيلاً من بين المحتجّين. يومذاك كان السادات في أسوان، ومن العجب أنه لم يعلم بأعمال الشغب إلاّ في الساعة الرابعة من بعد الظهر[65] (وفي ذلك دلالة معبّرة على مدى عزلته عن الشعب) حين هاجمت الحشود الاستراحة في أسوان. واضطر السادات إلى الهرب بطائرة هليكوبتر، فيما كانت طائرة أخرى تقف على أهبة الاستعداد لنقل آل السادات إلى طهران. غير أن الجيش أُنزل في اليوم التالي لإخماد أعمال الإخلال بالأمن، وأعاد السادات الدعم الحكومي للسلع الغذائية. بدا واضحاً أن رصيده وصل إلى الحضيض، وأدرك أنّ عليه أن يستعيد تأييد الشعب له بالإقدام على عملٍ دراماتيكي حقاً، عملٍ يحوّل انتباههم إلى ما هو أسمى، فكان الحلّ هو «عملية السلام».

كانت قد تجدّدت المساعي في واشنطن لجلب السلام إلى منطقة الشرق الأوسط خلال السنة الأولى من ولاية الرئيس جيمي كارتر. إنما من الطبيعي أن يكون العرب مرتابين حيال تدخّل قوة عظمى صديقة لإسرائيل، دع عنك أن إسرائيل كانت قد دلّلت مؤخراً فحسب على أنها ليست مستعدة لتقديم أية تنازلات فيما خصّ المناطق (المحتلة): ففي عام 1977، انتُخب مناحيم بيغن رئيساً لوزراء إسرائيل، وقد ألزم نفسه بإقامة إسرائيل الكبرى على ضفتي نهر الأردن. لم تكن آفاق السلام مشجعة بأي حال، لكن كارتر

مضى قُدماً ثابت العزم إلى أن أطلق جولة تمهيدية من المباحثات الفردية مع قادة عرب وإسرائيليين. كان كارتر يُحبّذ مقاربة «شاملة» تسعى إلى التوصل إلى اتفاق عام بين إسرائيل والفلسطينيين والدول العربية، ولا يرغب في سلسلة من اتفاقيات السلام المنفصلة بين إسرائيل وكل دولة عربية على حدة، لأن ذلك يعني بشكل يكاد يكون مؤكداً تجاهل المشكلة الفلسطينية[66]. وقد اغتمّ كارتر إذ وجد بيغن ممانعاً أشدّ الممانعة في المشاركة بمؤتمر سيُمارس ضغوطاً على إسرائيل لإخلاء المناطق (المحتلّة) كجزء من عملية السلام؛ بينما وجد في توق السادات إلى السلام موقفاً جذّاباً ويستحق الإعجاب. ولقد كان مُقلقاً بالفعل للعديد من الإسرائيليين أن تصدر وزارة الخارجية الأميركية بياناً عامًّا وقاطعاً لا مكان فيه لأدنى قدر من المراعاة الاعتيادية للموقف الإسرائيلي:

> إن الوضع الشرعي للفلسطينيين يجب أن يُحلّ في إطار الاتفاق العربي - الإسرائيلي الشامل. إذ لا يُمكن تجاهل هذه القضية فيما سائر القضايا آيلة إلى الحلّ. من جهة أخرى، حتى يكون اتفاق السلام دائماً، يجب أن يحظى بدعم جميع أطراف النزاع، بمن فيهم الفلسطينيون. وهذا يعني وجوب إشراك الفلسطينيين في عملية صُنع السلام. سيكون على ممثليهم الحضور إلى جنيف إذا أُريد للمسألة الفلسطينية أن تُحل[67].

وبدا أن الدولة الفلسطينية التي تخشاها إسرائيل أصبحت قريبة على نحو ينذر بالخطر.

وجاء السادات مُسرعاً لنجدة إسرائيل. فقد كانت له شكوكه وتحفظاته الخاصة على مؤتمر جنيف، الذي إنْ عُقد سيُساعد كثيراً منافسه الرئيس السوري حافظ الأسد. أولاً، إنه سيضمن بالتأكيد مشاركة حُماته الروس، بينما السادات يحاول جاهداً أن يحدّ من دور السوفييت في المنطقة. وأي تجديد لنفوذ السوفييت في الشرق الأوسط لن يكون في صالح الولايات المتحدة. وقد استطاعت إسرائيل أن تستثمر ذلك أحسن استثمار في معارضتها لمؤتمر جنيف. ثانياً، منذ أن تدخل الأسد في الحرب الأهلية اللبنانية وكسب لنفسه نفوذاً هناك، وهو يكاد يكون سيد منظمة التحرير الفلسطينية التي مقرّ قيادتها في بيروت ولها قواعد عسكرية في الجنوب. وقد رفض الأسد، على الأرجح، أن يسمح لعرفات بالتحدث إلى الأميركيين خلال المحادثات التمهيدية. إنه مخلص للقضية الفلسطينية بمعسول الكلام، وسيحاول أن يتأكد قبل انعقاد المؤتمر من أن الوصول إلى منظمة التحرير الفلسطينية سيتمّ عبره شخصياً، الأمر الذي سيعزّز كثيراً من هيبته ومكانته. وهكذا بدا وكأن الأسد هو الذي سيبرز بوصفه الزعيم العربي للمؤتمر، وهذا ما سعى السادات إلى إجهاضه[68]. وقد حل معضلته هذه بالعودة إلى المبدأ الكلاسيكي للحرب المقدسة: فهو لن ينتظر

الأميركيين والروس ليحملوا السلام إلى الشرق الأوسط، بل سيفعل ذلك بنفسه. وسياسته السلمية هذه سوف تُدعى في المحصّلة: «مبادرة». ومن المفترض بهذه المبادرة أن تكون مقدمة ليس لحرب مقدسة، مثلما هي الحال عادةً مع هكذا مبادرات، بل لسلام كامل ودائم.

في 9 تشرين الثاني/نوفمبر 1977، خاطب السادات أعضاء البرلمان المصري (مجلس الشعب) ووعدهم بأنه سيذهب «إلى آخر الدنيا من أجل السلام. وستُفاجأ إسرائيل إذ تسمعني أقول الآن أمامكم، إنني مستعد للذهاب حتى إلى الكنيست نفسه لكي أتحدث إليهم في عقر دارهم عن رغبتنا في السلام»[69]. والمدعوون، ومنهم عرفات، الذين كانوا حاضرين الجلسة، ظنّوا جميعاً أن كلامه هذا يدخل في باب الحماسة الخطابية الساداتية ليس إلاّ، فصفّقوا عالياً[70]. فيما اعتقد آخرون أن السادات، ويقيناً منه أن إسرائيل سترفض مبادرته حتماً، إنما كان ينزع القناع عن «الوجه الحقيقي لإسرائيل التي تقدّم نفسها كدولة محبّة للسلام»[71] على حد قول أحد المذيعين. صحيح أن ردّ فعل بيغن الأولي على العرض كان التحفظ والتذمّر، إلاّ أنه أدرك لاحقاً ما ينطوي عليه من أهمية تاريخية، فدعا السادات في 15 تشرين الثاني/نوفمبر للقدوم إلى القدس في الأسبوع القادم. فقبل السادات الدعوة برغم المعارضة المريرة لخطته تلك من جانب الزعماء العرب. ولعلّ «الرئيس المؤمن» كان سيُحاججهم بأنه إنما يعمل بما أنزل الله في القرآن بضرورة الاستجابة لأي عرض للسلام (القرآن، 61:8)(*).

حين رادف السادات بين إسرائيل و«أقصى الأرض»، فإنما كان يشير إلى الهوّة النفسية الهائلة التي قامت بين إسرائيل والدول العربية منذ 1948. وقد كتب عيزر وايزمان، وزير الدفاع الإسرائيلي في ذلك الحين، أن القرن العشرين شهد رحلتين كُبريين: رحلة الإنسان الأولى إلى القمر، ورحلة السادات إلى القدس[72]. من الوجهة العاطفية، إنها إحدى أطول وأشجع الرحلات التي أتى هذا الكتاب على وصفها، وإنْ بدت هذه المرة بمثابة توطئة للسلام لا للحرب. عندما هبط السادات في مطار بن غوريون، بُعيد انتهاء عطلة السبت اليهودية مباشرةً، أعطى مستقبليه انطباعاً يكاد يكون سحرياً: رجل طويل القامة، أنيق الملبس، ذو حضور قوي؛ بدا وكأنه سفير مبجّل آتٍ من عالم بعيد، يكسر حاجز العداء ويتقدّمَ بوصفه طليعة السلام. جلس الإسرائيليون والمصريون متسمّرين أمام أجهزة التلفاز، يشاهدون زعماءهم وهم يتحدثون إلى بعضهم بعضاً بمودة ظاهرة. بدا الأمر وكأن حدثاً لا يُصدَّق قد وقع: لقد انقلب الوحوش آدميين يُمكنهم التحدّث فيما بينهم، وربما يعيشون معاً في سلام.

(*) ﴿وإنْ جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾ [سورة الأنفال، الآية 61]. (م)

وتواصل موضوع «حَجَّة السلام» في اليوم التالي. وبمحض المصادفة، من تلك المصادفات «المقدسة» التي تحفل بها قصة الحرب المقدسة، صادف ذلك اليوم عيد الأضحى (الذي يُحيي ذكرى تضحية إبراهيم بابنه إسحاق)، فتوجّه السادات أولاً إلى جبل الهيكل، موقع «القربان الإبراهيمي»، حيث أدى الصلاة في المسجد الأقصى. ثم زار الأماكن المقدسة للمسيحيين واليهود: كنيسة القيامة، و«ياد فاشيم» (النصب التذكاري للمحرقة). واستهلّ خطابه في الكنيست بعد ظهر ذلك اليوم بالتنويه بأهمية الأراضي المقدسة للديانات الثلاث: «كلنا نحب هذه الأرض، أرض الله؛ وكلنا، مسلمين ومسيحيين ويهوداً، نعبد الله»[73]. وهذا ما أسبغ صبغة دينية عميقة على ندائه من أجل السلام. ولم يكفّ لحظة واحدة عن الدعوة للتعايش الديني؛ وما وجود المزارات المسيحية والإسلامية إلاّ شاهداً على ذلك «سياسياً وروحياً وفكرياً»[74]. إن المسيحيين والمسلمين ينظرون إلى القدس باحترام وإجلال، ويعتبرون «مدينة السلام» ذات أهمية محورية. وشدّد السادات على أن الوقت قد حان لنبذ التعصب الصليبي والعودة إلى روح الخليفة عمر وصلاح الدين،[75] اللذين شجعا التعايش السلمي في المدينة المقدسة.

احتلّ موضوع التعايش مكانة مركزية في خطاب السادات، وكان معنى ذلك، في نظره طبعاً، أن العرب باتوا الآن مستعدين للعيش جنباً إلى جنب مع الدولة اليهودية. وقد بكى عددٌ من أعضاء الكنيست حين سمعوا عبارات السادات الرائعة: «أنتم تريدون أن تعيشوا معنا، جزءاً من عالمنا. بكل صدق أقول لكم إننا نرحب بكم بيننا، متمتعين بتمام الأمن والأمان. وهذا في حد ذاته نقطة انعطاف هائلة، ومؤشّر على تحوّل تاريخي حاسم»[76]. من الوجهة السياسية، كان خطابه شمولياً صرفاً: فقد ألحّ على أنه لم يأتِ إلى القدس لإبرام اتفاقية منفصلة بين مصر وإسرائيل، وإنما لحل مشكلة العرب واليهود. ومن هنا، يجب على الإسرائيليين أن ينسحبوا من المناطق المحتلة، كما يستحيل أن يقوم هناك سلام من دون تسوية عادلة للقضية الفلسطينية التي هي لب المشكلة[77]. فحتى الولايات المتحدة التي هي الحليف الأول لإسرائيل، قد قرّرت أن تواجه بجرأة القضية الفلسطينية:

> «إذا كُنتم قد وجدتم المسوِّغ الأخلاقي والقانوني لإقامة وطن قومي على أرضٍ لم تكن تعود كلها إليكم، فحريّ بكم أن تتفهموا إصرار شعب فلسطين على إقامة دولة على أرضه مجدداً. حين يطلب بعض المتشددين من الفلسطينيين أن يقلعوا عن هذا الهدف السامي، فذلك في الحقيقة كمن يُطالبهم بإنكار هويتهم والتخلّي عن كل أمل بالمستقبل»[78].

ومثل هذا الكلام ما كان ليلقى أذناً مُرحِّبة لدى مستمعيه الإسرائيليين؛ ومع ذلك، سألهم السادات أن يتذكروا، في عيد الأضحى هذا، جدّهم المشترك إبراهيم، الذي كان مستعداً ليضحّي؛ ليضحّي حتى بابنه هو. كان نداؤه هذا يتسم بكل سمات النداء الديني؛ ولكن على ضوء الطابع الديني المتزايد للنزاع العربي ـ الإسرائيلي، كان نداءً قويًّا للغاية. لقد ضرب إبراهيم لذريته مثلاً في التضحية، التي يطلب العربُ من اليهود أن يُقدموا الآن عليها: التضحية بالأرض وبالمُثُل العليا التي طالما كانت عزيزة على قلوبهم وواسطة العقد في هويتهم: «لقد خرج إبراهيم ناذراً نفسه، لا بدافع الضعف بل بفعل قوة روحية خارقة وإرادة حرّة للتضحية بابنه وفلذة كبده، يحدوه إيمان لا يتزعزع بالمُثُل العليا التي أعطت الحياة لديه مغزى عميقاً»[79]. لم يكن بيغن في وارد تقديم مثل هذه التضحية، لكنه في جوابه على السادات كان مُطمئن البال لحدّ الإلماع إلى الرابطة التي تجمع العرب واليهود، والتي تركزت على رحلة السادات:

> إن الوقت الذي يستغرقه الطيران من القاهرة إلى أورشليم وقت قصير، لكن المسافة بين القاهرة وأورشليم كانت حتى ليلة البارحة فقط بلا نهاية تقريباً. والرئيس السادات قطع هذه المسافة بشجاعة. ونحن معشر اليهود نعرف كيف نقدّر شجاعة كهذه، ونعرف كيف نقدِّرها في ضيفنا، لأنه بمثل هذه الشجاعة نحن هنا، وبها نستمر في الوجود حاضراً وسنواصله مستقبلاً[80].

كان هناك شيء من التحدّي في العبارات الأخيرة، وقد فهمه السادات جيداً على الأرجح. على كلٍ، في 20 تشرين الثاني/نوفمبر 1977، كان السادات هو النجم: فهو بزيارته المثيرة هذه، جذب انتباه وتعاطف العالم وحوّلهما من إسرائيل إلى العرب.

مهما يكن من أمر، لم يقدِّر العرب ما فعله السادات، وستُثبت الأحداث عما قريب أنهم كانوا على حق في ارتيابهم بالمبادرة. في البدء كان الرفض صامتاً؛ فحين شكّل الرئيس السوري حافظ الأسد «جبهة الرفض» ضد مصر، لم يستجب له سوى ثلاث دول عربية ومنظمة التحرير الفلسطينية فقط. لكن أحداً من الزعماء العرب لم يحضر المؤتمر الذي دعا السادات إلى عقده في القاهرة بتاريخ 14 كانون الأول/ديسمبر. كان السادات يعتقد جازماً أن مبادرته قمينة بتحقيق السلام الشامل، لكن حين اجتمع المندوبون الأميركيون والإسرائيليون في فندق «مينا هاوس»، كشفت مقاعد الوفود العربية الشاغرة أن مصر وحدها معنيّة بالسلام مع إسرائيل. ولن تلبث أن تتكشف الحقيقة، وهي أن السادات وإنْ كان أول المبادرين، فهو لن يتمكّن من إبقاء زمام المبادرة في يده. كانت أعلام الوفود

المدعوة موزّعة دائر مدار طاولة المؤتمر. فأصرّ إلياهو بن أليسار، رئيس الوفد الإسرائيلي، على نزع العلم الفلسطيني؛ واضطر السادات إلى الرضوخ. فبالرغم من تشديده في القدس على أن المسألة الفلسطينية هي لب القضية، فإن الإسرائيليين لم يتزحزحوا قيد أنملة عن موقفهم في رفض التفاوض المباشر مع منظمة التحرير الفلسطينية ورفض الدولة الفلسطينية المستقلّة. ثم أصرّ بن أليسار على إنزال العلم الفلسطيني عن ساريته خارج الفندق؛ فاضطر السادات إلى الإيعاز بإنزال جميع الأعلام كي لا يظهر تخلّيه عن الفلسطينيين دراماتيكياً إلى ذلك الحدّ في نظر العالم الخارجي(81).

وكشف اجتماع السادات التالي برئيس الوزراء بيغن في 25 كانون الأول/ديسمبر، وعلى نحو صارخ هذه المرة، عن تمكّن الإسرائيليين من السيطرة على مبادرة السلام. فقد استهلّ بيغن الاجتماع بأن أخرج من محفظته كتاب (في القانون الدولي) يقول بجواز الاستيلاء على الأراضي بالقوة إذا كان الطرف الذي استولى عليها هو الطرف الذي تعرّض للعدوان. وقد هاجم عبد الناصر إسرائيل وهدّد برمي اليهود في البحر، وخلص بيغن إلى القول: «لذا، سيدي الرئيس، أظنكم توافقونني الرأي على أن هذا يبرّر من الوجهة الشرعية احتفاظنا بالمناطق التي استولينا عليها»(82). إلا أنه أبدى استعداده للنظر في إعادة سيناء إلى مصر، بشرط بقاء المستوطنات فيها وتحت الحراسة المسلّحة (الإسرائيلية). فقرّر السادات أن يعلن رفع الجلسة العلنية المُهينة، إنما بعد أن اتضح بجلاء تام أنه ضُلل لإبرام سلام منفصل مع إسرائيل، وأنه لا يُمكن فعل أي شيء بخصوص الضفة الغربية، أو «اليهودا والسامرة» بحسب تسمية بيغن الاستفزازية في الجلسة الافتتاحية. ثم جاء المؤتمر الصحفي الذي ترك فيه بيغن للسادات أمر إذاعة البيان الختامي الصادر عن الاجتماع: لن تكون هناك حرب أخرى أبداً بين مصر وإسرائيل؛ أما بالنسبة للضفة الغربية، فإن «موقف مصر هو أن تقوم دولة فلسطينية في الضفة الغربية وغزة؛ أما موقف إسرائيل فهو أن يتمتع العرب الفلسطينيون في اليهودا والسامرة (أي الضفة الغربية لنهر الأردن) وقطاع غزة بالحكم الذاتي»(83). ويتذكّر محمد حسنين هيكل الأثر المدمّر الذي تركه ذلك على معظم المصريين: كان مشهد رئيسهم، مُحاطاً ببيغن وديان، وهو يتحدث عن «اليهودا والسامرة» مزعجاً لهم إلى أبعد حد، وقد فضح ضعف الموقف المصري وتلهفه على التوصل إلى تسوية وفقاً لمبادىء أساسية غير مألوفة على الإطلاق(84).

وما عناه بيغن بـ«الحكم الذاتي» للفلسطينيين انكشف بعد ذلك بوقت وجيز في ما عُرف بخطة بيغن: إعطاء العرب في غزة والضفة الغربية «الحكم الذاتي». ولم يكن ذلك حُكماً ذاتياً بالمعنى المألوف للكلمة، وإنما كان تبعية سياسية بكل معنى الكلمة. إذ ستحتفظ

إسرائيل بسيادتها (القانونية) على المنطقة، وتُطالب «من أجل الاتفاق والسلام» بوضع مسألة الأراضي تلك على الرف في الوقت الحاضر. وفي غضون ذلك، يُسمح للفلسطينيين بأن ينتخبوا بحرية «مجلساً إدارياً خاصًّا بهم، على أن تبقى شؤون الأمن والنظام العام في أيدي إسرائيل؛ أي وبعبارة أخرى، سيبقى الجيش الإسرائيلي والشرطة الإسرائيلية في الضفة الغربية. بعد ذلك، يتعين على «الفلسطينيين» أن يختاروا إما الجنسية الإسرائيلية أو الأردنية[85]. كان معنى «الحكم الذاتي»، في حقيقته، هو أنه لن يبقى هناك من يقول إنه «فلسطيني» في الضفة الغربية أو قطاع غزة. كما كان يعني مزيداً من إنشاء المستوطنات فيهما إثباتاً من إسرائيل لحقّها في المطالبة بهما. وحول موضوع سيناء، لزم بيغن الصمت المعبِّر[86].

في 4 كانون الثاني/يناير 1978، اجتمع كارتر والسادات في أسوان، وأعلنا معاً أنه لن يكون هناك سلام في المنطقة ما لم يُعطَ الفلسطينيون حق تقرير المصير. وفي 18 منه، سحب السادات مندوبيه من محادثات السلام. إذ بدا أنه أبعد ما يكون عن منطوق «خطة بيغن» فيما خصّ الموضوع الفلسطيني، وبالتالي لا معنى لمواصلة المحادثات. لكن السادات انسحب من المحادثات لسبب آخر تماماً. فقد علم بقرار إسرائيل السرّي بـ«تعزيز» الوجود الإسرائيلي في سيناء عن طريق إنشاء ست مستوطنات إضافية هناك. وإذا كان السادات قد سبق له أن أبدى استعداده لتنكيس أعلام الاستقلال الفلسطيني والمضي قُدماً في إبرام صفقة منفصلة، إلاّ أنه بقي على موقفه من موضوع سيناء لا يتزحزح عنه قيد شعرة. إنه قد يدع الضفة الغربية وشأنها، ويترك الفلسطينيين خارج لعبة المفاوضات، لكن إذا أُريد أن يكون هناك سلام، فلا مفر من إعادة سيناء كاملةً إلى مصر. ومثلما قال لعيزر وايزمان: «إنني مستعد لتوقيع اتفاق سلام تعاقدي، بسفراء وحرية ملاحة وكل شيء. إنما عليكم الخروج من سيناء! بما في ذلك جميع المستوطنات! يجب أن ترحل!».

عند هذه المرحلة، طرأ هبوط على عملية السلام. كان العرب مُجمعين على أن المبادرة تعني ببساطة هزيمة أخرى على يد إسرائيل التي لا نيّة لديها لمناقشة المسألة الفلسطينية بصورة جدّية، أو لإعادة أية أرض. والحقّ أنّ العديد من الإسرائيليين ما كانوا يريدون السلام إنْ كان يعني التنازل عن أية أرض. فالعلمانيون يعتبرون الأراضي ضرورية لأمن الدولة، لكن معظم الإسرائيليين يشاطرون اليمين المتدين شعوره بأن الضفة الغربية وقطاع غزة «يعودان» إلى اليهود، وهما حاجة أساسية للهوية اليهودية. ولاحظ عيزر وايزمان في عيون العديد من مواطنيه «ومضة غريبة من الارتياح» لفشل

عملية السلام[87]. لكن إسرائيليين آخرين كانوا يشعرون بالخجل لتلكؤ بلادهم في انتهاج سبيل السلام، وفي تلك الفترة بالذات تأسست حركة «السلام الآن».

مع ذلك، فقد كانت أميركا مصمِّمة على دفع عملية السلام قُدماً، حتى وإن كان زعيم واحد في كل منطقة الشرق الأوسط يشعر أن السلام ممكن أو مرغوب فيه. وحين قام السادات بزيارة أميركا عام 1978، لقي استقبال الأبطال. أما حين زارها بيغن بعده، فقد لقي استقبالاً فاتراً جدًا. بدت إسرائيل بخيلة وضنينة بالمقارنة مع السادات، ووجد كارتر أنه لما يؤلم حقاً أن يكون بيغن، الذي يحترمه كرجل متدين ومخلص، عازفاً كل هذا العزوف عن صنع السلام. ولطالما كانت فترات التوتر بين إسرائيل والولايات المتحدة غير مريحة لكلا الجانبين؛ لذا كان واضحاً أنه لا بد من إيجاد تسوية ما بينهما. وأخيراً اكتشف موشيه ديان وسايروس فانس وسيلة لكسر حالة الاستعصاء. فبدلاً من المراهنة على حلٍ شاملٍ يبدو تحقيقه مستحيلاً في هذه المرحلة، يجب التفاوض على اتفاقية سلام منفصلة بين إسرائيل ومصر، لا سيما وأن التفاوض ممكنٌ الآن، وإرجاء المفاوضات لحلّ مسألتي الضفة الغربية والسكان الفلسطينيين إلى وقت لاحق. وفي غضون ذلك، ينبغي قبول «خطة بيغن» كإطار مبادىء تحكم الفترة الانتقالية المؤقتة قبل إبرام السلام التام. وكان السادات قد صار جاهزاً، في ذلك الحين، لتوقيع سلام منفرد، وكان ذلك أقلّ خطراً على إسرائيل لأنه سيجمّد مسألة الضفة الغربية على نحو مؤاتٍ للدولة اليهودية[88].

وما بين 5 و18 أيلول/سبتمبر 1978، اجتمع بيغن وكارتر والسادات والعاملون الرسميون في منتجع كامب ديفيد الواقع في تلال ماريلاند، حيث وقّع بيغن والسادات، بعد قدر كبير من التجاذب والتوتر، «اتفاقيات كامب ديفيد» التي سيتم إبرامها رسمياً بتوقيع المعاهدة الكاملة في العام التالي. تنصّ المعاهدة على قيام سلام ما بين إسرائيل ومصر، وعلى استعادة مصر لسيناء، على أن تسحب إسرائيل قواتها وتخلّي مستوطناتها منها على مراحل، والسماح لإسرائيل بالمرور في مضائق تيران وقناة السويس. وإلى جانب اتفاقية السلام بين إسرائيل ومصر، رُسم «إطار للسلام» يستشرف المفاوضات الافتراضية المُقبلة بين إسرائيل ومصر والأردن و«ممثلي الشعب الفلسطيني» الذين لن يكونوا، كما هو واضح، أعضاء في منظمة التحرير الفلسطينية. وستقرر تلك المفاوضات مصير غزة والضفة الغربية، وكذلك مصير «سكّان» البلاد، الذين يتعيّن عليهم في غضون ذلك أن يختاروا ما بين الجنسية الإسرائيلية أو الأردنية. وتوقّع «الإطار» أن تكون هناك فترة انتقالية من خمس سنوات تُحكم خلالها الأراضي وفقاً لمبادىء «خطة بيغن»، ويتمتع سكّان تلك المناطق بـ«حكم ذاتي إداري»؛ أما الأراضي نفسها فتظلّ تابعة لإسرائيل[89].

شهادةٌ تُعطى لبيغن: لقد كان دائماً يطرح موقفه بوضوح تامّ ومن غير إبهام. إنه لا ينوي على الإطلاق التخلّي عن أراضي اليهود المقدسة. وعندما أعلن في نفس اليوم الذي وُقِّعت فيه المعاهدة أن حكومته تعتزم إنشاء عشرين مستوطنة جديدة في مناطق الضفة الغربية، ما كان ليجرؤ أحدٌ على اتهامه بالتذبذب(90). كان يعلم جيداً أن ما من دولة عربية ستوافق على «الإطار من أجل السلام»، وأنه لن تُجرى مفاوضات مع مصر والأردن والفلسطينيين في المستقبل، وأن الأمور ستستمر على ما هي عليه لوقت طويل. في تلك الأثناء، سترسّخ المستوطنات واقع الاحتلال الإسرائيلي على الأرض، وتجعل من الصعب جدًّا إعادة الأراضي إلى العرب في أي وقت في المستقبل. ولا بد أن بيغن سُرّ كثيراً عندما انضمت جميع الدول العربية الأخرى، بما فيها الأردن، إلى جبهة الرفض التي تزعّمتها سورية غداة توقيع المعاهدة. إلا أننا نعلم أنه كان هناك إسرائيليون يرون حتى في هذا الخط المتشدد خيانةً للشعب اليهودي: فبعد كامب ديفيد، تأسّس حزب «هتحيا» اليميني المتطرف؛ ولن يغفر أعضاء «غوش إيمونيم» أبداً لبيغن إخلاءه بالقوة المستوطنات اليهودية في سيناء. إذ كانوا يعتبرون المستوطنات هناك بمثابة الخط الأمامي للشعب المختار في الحرب المقدسة على الإسلام؛ ومعاهدة السلام مع «الأغيار»، معاهدة آثمة مع أعداء الربّ.

لو أن السادات اكتفى بمعاهدة سلام منفصلة، لكانت معاناته أقلّ مع أشقائه العرب الذين شجبوا «الإطار من أجل السلام» بوصفه عملاً خيانياً بحق الأمة العربية: فقد باع الفلسطينيين، وغدر بمنظمة التحرير الفلسطينية، التي قرّر العرب جميعاً أن تكون الممثّل الشرعي الوحيد للشعب الفلسطيني، كما تنكّر للمبادىء الأساسية للوحدة العربية من خلال التواطؤ مع الولايات المتحدة وإسرائيل، عدوَّي الأمّة العربية. ولم يفتهم أن يشيروا إلى أن إسرائيل تكرر يومياً أن اليهود لن ينسحبوا من الضفة الغربية وقطاع غزة، وبالتالي فإن «الإطار من أجل السلام» لا يعدو كونه مهزلة. إن [معاهدة] كامب ديفيد قد منحت إسرائيل الفرصة لإنشاء المزيد من المستوطنات ولمواصلة احتلالها الوحشي للضفة الغربية وغزة. وكما قال الرئيس الأسد:

> بالنسبة إلينا، السلام يعني أن ترفرف الأعلام العربية فوق المناطق المحرَّرة. أما بحسب اتفاقيات كامب ديفيد، فالسلام يعني أن يبقى العلم الإسرائيلي مرفوعاً على السارية في احتفال رسمي ما في القاهرة، بينما إسرائيل لا تزال تحتل أراضٍ مصرية وسورية وفلسطينية، وما فتئت تتنكر بعناد لحقوق الشعب الفلسطيني(91).

وفي 31 آذار/مارس 1979، صدر بيان عن مؤتمر القمة العربي يتضمن طرد مصر

من عضوية الجامعة العربية، وقطع كل العلاقات الدبلوماسية بين مصر وجميع الدول العربية الأخرى، ونقل مقر الجامعة من القاهرة إلى تونس. وهكذا أضحت مصر الآن معزولة تماماً عن سائر العالم العربي. وبدلاً من أن تكون هي زعيمة العالم العربي، ها قد أمست دولة منبوذة. لقد أُصيبت الوحدة العربية بأذى بالغ، وضعُفت بالنتيجة مكانة الشعوب العربية[92].

وحتى المصريون أنفسهم أخذوا يزدادون برماً باتفاقيات كامب ديفيد. فقد أحزن الكثيرين منهم مثلما أحزن أشقاءهم العرب ما تضمّنه «الإطار من أجل السلام» من بنود مشينة. وحين حاول السادات أن يحثّ المصريين على زيارة إسرائيل كسائحين لدفع عجلة «التطبيع» قُدماً، احتجّوا بشدة ورفضوا زيارة بلد يُسيء معاملة إخوانهم العرب. كما أحزنهم كذلك أن يكونوا معزولين هكذا عن سائر العالم العربي[93]. فقد أُكرهت مصر على الانسلاخ عن هويتها العربية؛ وإذا كان من معنى لعزلتها، فهو الارتماء حتماً تحت أقدام الغرب. وكان ذلك مبعث قلق كبير لشعبٍ يرى هويته العربية مناهضة للغرب في الأساس. كما ساءه جدًّا التغريب المتزايد لبلاده في أعقاب كامب ديفيد: فمن الأمور التي عكّرت صفوه، جولات كبار النجوم الغربيين في أرجاء مصر. وحين قدّم فرانك سيناترا حفلة غنائية عند سفح الهرم، شعر كثيرون أن في ذلك انتقاصاً من قدر مصر، التي بدت وكأنها تتخلّى عن عزّتها وكرامتها العريقة لتغدو ملعباً وملهى للغرب[94]. وعندما زارت إليزابيت تايلور القاهرة عام 1979، أحسّ الناس بالاشمئزاز لترحيب السادات بها كما لو أنها ملكة مصر، لا لشيء إلاّ لأنها مثّلت في يوم من الأيام دور كليوباترا. كما شعر ضباط الجيش بالخزي لقيامهم بمهمة حراستها في الفندق ومواكبتها في تنقلاتها داخل البلاد. صاح أحدهم: «يا إلهي، ماذا نفعل هنا، أنحرس ممثلة؟»[95]. ويبدو أن السادات صار هو نفسه نجماً غربياً كبيراً، يقضي أوقاتاً صاخبة مع عُتاة الرأسماليين وأهل المجون. والتملّق الذي يتلقاه في الغرب بدأ بُخاره يصعد إلى رأسه: لقد أصبح مهتماً أكثر من اللازم بعبادة شخصه، ويُخضع الأمة لأحاديث طويلة ومنمّقة عن حياته، ويقضي في مناقشة تحويل سيرته الذاتية إلى فيلم سينمائي مع أحد المخرجين ما يقضيه من وقتٍ في تصريف شؤون الدولة، هذا عدا عن هوسه الدائم بالتقاط الصور له[96]. فنمت المعارضة للسادات، واشتدت خيبة الأمل من كامب ديفيد في مصر. إنما لم يكن بين معارضيه من انبرى يراقب «رئيس السلام المؤمن» بروح نقدية أشد من المتدينين.

لم يُعارض الإخوان المسلمون النظام، وإنما حاولوا الوصول إلى مراكز القوى نفسها وإحداث الإصلاح من الداخل. وهكذا، لم تنتقد مجلتهم «الدعوة» السادات أو

سياساته. لكن اتفاقيات كامب ديفيد كسرت هذا التقليد على نحو مفاجىء وفظ. ففي 20 أيلول/سبتمبر 1978، نشرت المجلة مقالاً هاجم بعنف «الإطار من أجل السلام» للأسباب السياسية عينها التي تحجّج بها الزعماء العرب الآخرون. لكن السبب الرئيسي لمعارضة الإخوان كان أن هذه المعاهدة تتنافى والشريعة. فإسرائيل الآن، بحسب كاتب المقال، جزء من «دار الحرب»، وما من نظام يزعم أنه نظام إسلامي يستطيع أن يبرم سلاماً كهذا. وقال بنبرة إطلاقية: «إذا اغتُصب جزءٌ من أرض المسلمين، واستطاع المسلمون أن يسترجعوه ولم يفعلوا، فهم آثمون جميعاً. والتاريخ سيحكم على الجيل الحاضر بقسوة، حكاماً ومحكومين على السواء، لأنهم آثروا الرفاه المادي على الشرف والدين»[97]. بكلام آخر، إن اتفاقيات كامب ديفيد تتنافى والإسلام، و«الجهاد» هو السمة الأساسية لأمانة المسلم الحقيقي واستقامته. وقد ظهرت قبة الصخرة على غلاف عدد أيار/مايو 1981 من مجلة «الدعوة»، تحيطها سلسلة مقفلة بقفلٍ عليه نجمة داود، ويد تحمل بلطة وتهمّ بتحطيم القفل[98]. فالدولة المصرية قد توقّع معاهدة سلام مع اليهود، لكن القضية الأساسية للمسلمين تظل هي هي: ثالث أقدس مكان في الإسلام يرزح تحت سيطرة أعداء الله! وقد كان للسادات أن يكون «الرئيس المؤمن» عام 1973 لأنه كان آنئذٍ يُجاهد إسرائيل، إنما ليس الآن حين يسعى إلى مصالحتها. فالقرآن لا يقرّ سلاماً يؤذي الإسلام ويواصل قهر مسلمي فلسطين.

وفي الفترة 1979-1980، نشرت «الدعوة» سلسلة من المقالات في الصفحات المخصّصة للأطفال بعنوان «فرسان الرؤيا الأربعة». حدّدت فيها أربعة أعداء للمسلمين، وأوحت ضمناً أن أراضي المسلمين تواجه وضعاً رؤيوياً، وأن «يوم الحساب» آتٍ عما قريب. والحال، أن هذا الشعور تجده عند معظم المتشدّدين الإسلاميين، ومن البديهي أن يُعطي «الجهاد» في الحاضر حدةً جديدة ومضاءً إضافياً شأنه دائماً على امتداد تاريخ الحرب المقدسة. وأول هؤلاء الفرسان الأربعة هو **الصليبية** (المسيحية أو الإمبريالية الغربية. والاثنان واحد لأسبابٍ لا تخفى على أحد). ينبّه الكاتب إلى أن ليس كل المسيحيين صليبيين، لكن العديد منهم يغزون أراضي الإسلام ويسمّمون عقول المسلمين بأفكارهم الغربية. بعضهم يلبس لبوس التُّقى والورع ويأتي على هيئة مبشّرين وإنجيليين أو مسكونيين؛ والمستشرقون ينشرون الارتياب والبلبلة ويشوّهون سمعة النبي والإسلام بمختلقاتهم الكاذبة؛ وفوق ذلك كله، يحاول الإمبرياليون أن يُخضعوا الشعوب الإسلامية ويضطهدوها[99]. والفارس الثاني هو **اليهودية**. وهي تختلف تماماً عن الصليبية لأن اليهود كافة أشرارٌ بطبيعتهم. وسأل الكاتب قرّاءه هل فكّروا يوماً لماذا لعن الله اليهود بعد

أن كان فضّلهم على الناس أجمعين؟ وأجاب الكاتب على سؤاله هذا مستشهداً في إسهابٍ بآيات قرآنية:

> إن هذا الفضل قد كُوفيء بجحود بالله عزَّ وجل وإنكار لقدرته: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلّت أيديهم ولُعنوا بما قالوا﴾ [64:5]. وقد يكذب إنسانٌ أو يُخطيء، ولكن أن يبني قومٌ مجتمعهم على قول الكذب وسماعه، فذلك ما اختصّ به بنو إسرائيل وحدهم: ﴿ومن الذين هادوا سمّاعون للكذب سمّاعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرّفون الكلم من بعد مواضعه﴾ [41:5]؛ و﴿سمّاعون للكذب أكّالون للسحت﴾ [42:5]. هؤلاء هم اليهود، أخي الشبل المسلم، أعداؤك، وأعداء الله[100].

وبدلاً من عقد سلام مع اليهود، الأحرى بالمسلمين أن يستأصلوا شأفتهم. وهكذا عادت التخيلات الفانتازية الإسلامية حول اليهود، التي كانت ظهرت في أولى مراحل النزاع، وانبعثت مجدداً في مصر الجديدة المتدينة. وعندي أن هذه اللاسامية الإسلامية كانت تشويهاً للإسلام نفسه بقدر ما كانت تشويهاً لصورة اليهودي؛ وبإخراج النص القرآني من سياقه، ضاعت الرؤية المحمدية المبكرة بصدد التعايش مع أهل الكتاب، وأضحت أمانة المسلم واستقامته، من هذا المنظور، تتوقف على القضاء الورع على أعداء الله، مثلما تتوقّف على القتال من أجل مدينة القدس المقدّسة. وقد ظهرت هذه الكراهية لليهود كذلك في صورة الفارسين الآخرين من فرسان الرؤيا الأربعة، وهما: **الماركسية والعلمانية**. فبحسب ما أشار كاتب المقال، فإن كارل ماركس كان يهودياً، وعليه فإن الماركسية هي جزء من مؤامرة يهودية للهيمنة على العالم. والعلماني الأول هو كمال أتاتورك، ويزعم الكاتب أنه كان يهودياً مستتراً، وقد أطاح بسلاطين بني عثمان عقاباً لهم على عدم تنازلهم عن فلسطين للصهيونيين[101]. والرئيس الذي لم يكتفِ بإبرام صُلح مع الأبالسة اليهود، بل ويتودّد أيضاً إلى الصليبيين، من المستحيل أن يكون مسلماً حقيقياً. في المملكة الصليبية خلال الثمانينيات من القرن الثاني عشر، وجد المتدينون المتشدّدون معاهدات السلام مع أعداء الربّ لا تُطاق وأصرّوا على الحرب. وفي مصر السادات وإسرائيل بيغن، رفض المتدينون المتشدّدون الجُدد رفضاً باتًّا كل إمكانية للتعايش السلمي، ورأوا فيها تهديداً جوهرياً لاستقامتهم الدينية.

لقد دعا السادات إلى السلام في الكنيست الإسرائيلي باستدعائه فكرة التعايش الإسلامية القديمة، لكن المسلمين المصريين عدّوا رئيس السلام عدوًّا للإسلام؛ وقد ضلّ السادات الطريق، الأمر الذي عزّز هذا الانطباع. وقد واكبت عملية السلام من أولها إلى

آخرها حملة هجومية جديدة على المسلمين المصريين. فرحلة السادات إلى القدس تزامنت وإعدام شكري مصطفى والهجوم على علماء الدين. ولدى عودته من كامب ديفيد عام 1978، شرع السادات بتقليم أظافر «الجماعات الإسلامية»، منددّاً بأفرادها وماسخاً إنجازاتها من قبيل تأمين الكراريس الزهيدة الثمن للطلاب. لكن الطلاب ردّوا بتشديد معارضتهم للنظام. وفي نهاية شهر رمضان لعام 1979، نظّموا تظاهرة ضخمة أرت الحكومة أنهم ما برحوا مفعمين بالحيوية والنشاط؛ ودافع يوسف القرضاوي، وهو من الإخوان المسلمين المحدثين، دفاعاً عاطفياً عن هوية مصر الإسلامية، قال:

> إنَّ مصر مسلمة وليست فرعونية؛ إنها أرض عمرو بن العاص [القائد العربي الذي فتح مصر عام 640]، وليست أرض رمسيس... وأن شباب «الجماعات الإسلامية» هم الممثلون الحقيقيون لمصر وليس شارع الهرم(*) وعروض المسرح والسينما... مصر ليست نساءً عاريات، ولكنها النساء المحجّبات اللاّئي يتمسّكن بتعاليم القرآن... إنَّ مصر هي الشباب الذي يُطلق لحاه... هي أرض الأزهر[102].

لم يكن الطلاب ممن يقبلون الغرب؛ وقد سهروا على ألا يخترق الغرب حرم الجامعات التي أضحت من 1979 إلى 1981 بمثابة واحات إسلامية في مصر الساداتية، على نحو ما حاولت «مشاعيات» شكري أن تكون. وقد مُنع عرض الأفلام والمسرحيات أو الأعمال الفنية ذات الأصل الغربي، أو التي تبدي تعاطفاً مع اليهود؛ وكل شاب وفتاة يُخالفان الشرع الإسلامي في سلوكهما، كانا يتعرضان للضرب. لقد حاربت «الجماعات الإسلامية» الغرب حرباً دفاعية بانسحابها من العالم عن طريق «الهجرة»، وتصدّت للقيم الغربية التي تحاصرها. لكن في عام 1980، اتخذ هذا «الجهاد» شكلاً هجومياً مباشراً على السادات[103]. ففي عيد الفطر الذي يُحتفل به بانتهاء شهر الصيام رمضان، اجتمع الطلاب في حشدٍ هائل لأداء صلاة العيد خارج دارة رئيس الجمهورية، حاضّينه بذلك على أن يحكم كمسلمٍ صالح. وفي عيد الأضحى، مُنعوا من إقامة مخيم داخل حرم جامعة القاهرة، فخرجوا من الجامعة وساروا عابرين النيل حيث احتلّوا مسجد صلاح الدين لمدة أربع وعشرين ساعة. وفي المسجد الذي بناه بطلٌ مسلم ورع من أبطال الحرب المقدسة، ندّد الطلاب بكامب ديفيد، ووصفوا السادات بأنه «تتري»، لأنه مثل المغول، الذين اعتنقوا الإسلام في القرن الثالث عشر، مسلمٌ بالاسم فقط.

ولم تقتصر المعارضة الإسلامية على الطلاب وحدهم، بل امتدت إلى الناس العاديين

(*) شارع الملاهي والمرابع الليلية المشهور في القاهرة. (م)

أيضاً[104]. وكما في إيران، لعبت المساجد دوراً حاسماً في ذلك، وأدّت ما كانت الصحف قادرة على تأديته لو كانت تتمتع بحرية تعبير أكبر. ولمع نجم مشايخ بعينهم، نذكر منهم: الشيخ المحلاّوي، والشيخ عيد، والشيخ كشك، الذين أضحوا نقّاداً شعبيين مرموقين للنظام، يتناولون في خُطبهم المنتظمة أمام حشود المصلّين في أيام الجمعة مواضيع محظورة كالشاه والفساد وكامب ديفيد ونفاق اليهود. وكانت شرائط التسجيل التي تحمل خطبهم تُباع على نطاق واسع، وفجأة صارت تُسمع في كل مكان، تصرح بها أجهزة التسجيل في كافة أرجاء مصر، في دكاكين عصير الفاكهة والمطاعم ومرائب السيارات. فكان المصريون يبتلعون تلك التنديدات النارية بالنظام بنفس التلهف الذي كان الإيرانيون يتشربّون به رسالة آية الله الخميني. لقد أمسى جهاز التسجيل سلاحاً فعّالاً من أسلحة الحرب المقدسة. وباستماعهم في هوسٍ شديد إلى أولئك المشايخ المصادمين، كان المصريون يتعلّمون كيف ينظرون إلى السادات واليهود والصليبيين الغربيين على أنهم أعداؤهم الألداء.

في كتابه «الفريضة الغائبة»، الموضوع قيد التداول المحدود، حمل محمد عبد السلام فرج هذا الإسلام «الجهادي» الجديد إلى نهايته المنطقية بطريقة جديدة نوعاً ما[105]. فهو يُحاجج بأن الجهاد ركنٌ من أركان الإسلام ومحورٌ من محاوره. وهذا لعمري ابتداعٌ فذّ كان عدد كبير من المصريين مستعدين لتقبّله في تلك الفترة من التوتر المتصاعد. إن واجب المسلمين الأول هو محاربة اليهود لاستعادة القدس، لكن عليهم قبل كل شيء أن يُجاهدوا حكّامهم «التتر» الذين «ارتدوا عن الإسلام وتربوا على موائد الاستعمار، سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية»[106]. وما إن يؤسلموا بلدانهم، حتى يغدو بإمكان المسلمين أن يؤدوا واجبهم المقدس في مجاهدة بقية العالم. وإذا كان اتحاد الطلبة المسلمين وأتباع شكري قد بدأوا العمل بمعالجة مشاكلهم الحادّة وصاروا أعداء للنظام في مرحلة ثانوية لاحقة، فإن بداية فرج لم تكن الهجرة بل الجهاد. وهكذا حصر فرج الإسلام بعقيدة واحدة مقدامة واستبعد العديد من التعاليم الأخرى الأكثر تعقيداً، بالطريقة عينها التي شوّه بها كلٌّ من الصليبيين والصهيونيين المتدينين صورة ديانتهم. كانت «جهادية» فرج أقرب ما تكون إلى «نضالية» الخميني ما بعد الثورة في تركيزها المبالغ فيه على الجهاد. لا مشاحة في أن صلاح الدين كان يعتبر الجهاد ضد الفرنجة أمراً جوهرياً للهوية الإسلامية، لكنه كان مستعداً تماماً لصُنع السلام مع ريتشارد (قلب الأسد) في نهاية المطاف. كان جهاد صلاح الدين مبعثه عدوان الفرنجة، أما كتاب فرج فكان ردّ فعل على السلام الجديد. وعلى حد ما شرح كاتبه، كان «التتر» قبل 1977 ملتزمين على الأقل

بالنضال ضد الصهيونية؛ أما الآن فالسادات قد خان الإسلام، وعلى الشعب أن يأخذ المبادرة ويحارب بنفسه.

كان أفراد جماعة الجهاد التي ينتمي إليها خالد الإسلامبولي يتخذون من عبد السلام فرج مرشداً روحياً لهم، وينذرون أنفسهم للجهاد. وكان الشكل التنظيمي للحركة مُدَمَّجاً وفضفاضاً في آن؛ إذ ينتظم الأفراد في خلايا، وكل خلية تُسمى «عنقوداً»[107]. وإذا حدث وقُطع أي عنقود، فلا يؤثر ذلك في نمو بقية العناقيد. وكانت السرِّيّة لازمة أساسية حيث إن الانتساب إلى أية منظمة مثيرة للجدل أمر محفوف بالمخاطر إلى أبعد حد. وقد أضحى السادات مهووساً بالحاجة إلى اقتلاع كل أشكال المعارضة التي كانت آخذة بالتنامي ضده في مصر. وهكذا رأيناه في عام 1978، وعملية السلام جارية على قدم وساق، يُعلن الحرب على الآلاف من أبناء شعبه، وذلك بإصداره ما يُسمى «قانون العيب». فأي انحراف في الفكر أو القول أو الفعل عن خط المؤسّسة الرسمية، كان يُعرِّض صاحبه للحرمان من حقوقه المدنية، وسحب جواز سفره وحجز ممتلكاته. ويُحظر على المواطنين أن ينتقدوا الإسلام والدولة أو سياساتها (و«الإسلام» في نظر السادات كان يعني، بطبيعة الحال، شيئاً آخر يختلف تماماً عن الكيفية التي يرى بها المتشدّدون الدين). كما يُمنع المصريون من الانتساب إلى منظمات، أو المشاركة في برامج إذاعية، أو إصدار منشورات من شأنها أن تهدّد بالخطر «الوحدة الوطنية أو السلم الأهلي». كما يُمنع منعاً باتًّا توجيه أي انتقاد شخصي إلى النظام؛ وأي فردٍ يُقدِّم «قدوة سيئة للشباب» قولاً أو فعلاً، يُعرِّض نفسه للمحاسبة بموجب «قانون العيب». وكان ذلك، طبعاً، شيئاً بغيضاً للإسلاميين مثله مثل كامب ديفيد، وقد جاء ليُضاعف من تصميم رجالٍ من أمثال خالد الإسلامبولي على تخليص مصر من «الطاغوت»[108].

شهدت الشهور الأخيرة من حياة السادات تشديد سياسة القبضة الحديدية التي كان ينتهجها. ففي 5 أيلول/سبتمبر 1981، جرى اعتقال 1536 فرداً من معارضيه. فقد أُلقي القبض على وزراء وسياسيين وصحافيين وقُضاة ومثقفين ومشايخ وأعضاء في التنظيمات الإسلامية، وأُودعوا السجون بلا محاكمة. بدا السادات وكأنه انفلت من عقاله. وفي مؤتمر صحفي عقده، أعلن أن قوى الأمن التابعة له لا تزال تلاحق آخر أعدائه. وحين سأله صحافي أميركي عما إذا كان حصل على إذن بذلك من الرئيس ريغن أثناء زيارته الولايات المتحدة قبل أسبوع، فقدَ السادات السيطرة تماماً على أعصابه، وصاح فيه: «لولا أننا في بلد حُرّ، لكنتُ أمرت بإعدامك!»[109]. وإذ أدرك أنه أعطى انطباعاً سيئاً جدًّا بما صدر عنه في المؤتمر الصحفي، فقد أعاد الكرة، إنما هذه المرة في حديث متلفز إلى الأمة أُذيع

في 15 منه واستمر أربع ساعات ونصف متواصلة، وانتهى إلى ما يُشبه القصف الكلامي المشوش وغير المترابط. وخصَّص الساعة الأخيرة من حديثه لمهاجمة خصومه الإسلاميين وبطريقة أساءت إليه كثيراً. فقد سخر من الفتيات في «خيمهن السود»(*)، كما هزأ من الشبّان الملتحين[110]. وهاجم بضراوة الشيخ المحلاّوي، وختم هجومه بالقول: «والآن فإن هذا الشيخ الخسيس ملقى به في السجن كالكلب»[111]. وكان من بين الإسلاميين الذين زُجّ بهم في السجون، محمد الإسلامبولي، شقيق خالد، قاتل السادات.

في 23 أيلول/سبتمبر، علم الملازم أول خالد الإسلامبولي من قائد قطعته العسكرية أنه قد وقع عليه الاختيار للمشاركة في العرض العسكري احتفالاً بحرب أكتوبر 1973. في البدء اعترض خالد، إذ إنه يُصادف عيد الأضحى، وهو يزمع قضاء العيد مع أفراد أسرته. وبعد أخذ وردّ، كرّر الضابط الأمر، فقال خالد: «حسن جداً، قبلت. لتكن مشيئة الله»[112]. فقد شرع بالقيام بواجب الجهاد. توجّه أولاً إلى استشارة فرج، الذي أصدر «فتوى» تجيز الاغتيال. ثم فاتح بعد ذلك العقيد عبود الزُمر، المسؤول العسكري لـ«عنقوده»، بالأمر. فعارض الزُمر الخطة، بحجة أن قتل رئيس الجمهورية ليس كافياً. ثم إن جماعة الجهاد تعتزم الإطاحة بالنظام كله، ولن تكون قادرة على ذلك قبل 1984 على أقرب تقدير. غير أن للفتوى أرجحيةً على تقدير الزُمر، فمضى خالد وفرج قُدماً في الخطة. فأمَّن له فرج ثلاثة مرافقين، ويوم العرض العسكري نجح خالد في إعطاء إجازة لثلاثة عناصر ممن كانوا سيشاركون في العرض، وأحلّ محلهم رفاقه المتآمرين، وأخفى القنابل اليدوية تحت مقعد الشاحنة العسكرية، وحمل الرشاشات عبر نقاط التفتيش إلى منطقة العرض العسكري من دون نزع «القوادح» منها. وهكذا انطلق الشبان الأربعة ليُجهزوا على «رئيس السلام» ويفوزوا بإكليل الشهادة[113].

أمام المحكمة، ساق خالد ثلاثة أسباب دعته إلى قتل السادات: الأول، معاناة المسلمين في ظل نظام حُكمه، حُكم القهر والاستبداد؛ الثاني، معاهدة كامب ديفيد مع إسرائيل؛ والثالث، سجن رجال الدين المسلمين والمؤمنين في 5 أيلول/سبتمبر. وحين سُئل ما إذا فكَّر في نتائج عمله على أهله، ردّ بالقول: «لم أفكّر إلا بالله»[114]. وقد أُعدم خالد وفرج والقتلة الثلاثة، وحُكم على ثمانية عشر آخرين من أفراد «العنقود» بالسجن سبعة عشر عاماً أشغال شاقة. لكن الهوس الديني بالجهاد لم يهمد بعد ذلك. ففي صيف 1987، تم اغتيال ثلاثة أعضاء بارزين في الحكومة على أيدي أفراد من الجماعات «الجهادية» الشبيهة بمنظمة خالد الإسلامبولي. وكثيراً ما تُنظَّم مسيرات إسلامية حاشدة تتخللها

(*) في استعارة هنا لحجابهن الواسع الذي يسترن به أجسادهن. (م)

أعمال عنف، ويحرق فيها المتظاهرن الأعلام الإسرائيلية، ويدعون إلى استئناف الجهاد[115].

عندما وقّع أنور السادات معاهدة كامب ديفيد، فإنما كان يوقّع مذكرة موته هو. وأحسبُ أنه كان يعي تماماً أية مجازفة يُقدم عليها. في 20 تموز/يوليو 1951، قُتل الملك الأردني عبد الله على درج المسجد الأقصى في القُدس على يد قوميين فلسطينيين وأنصار الحاج أمين [الحسيني]. والملك الحالي حسين شاهد، وكان بعد صبياً، جده يموت أمامه، وهو لطالما أبدى تقديراً سليماً للغاية لما تتصف به عملية السلام بين إسرائيل والبلدان العربية من هشاشة. لكن ميتة السادات تختلف عن ميتة الملك عبد الله من حيث أن الدافع إليها لم يكن فقط القومية العربية بل الدين، وإن قتل «الرئيس المؤمن» سيكون منذ الآن سابقة لا يقوى زعيم عربي على تجاهلها. ففي كل البلدان العربية توجد خلايا نذرت نفسها للجهاد، ولن يسمح أفرادها بأي سلام مع أعداء الله. وإن مقتل السادات ليكشف عن مدى التحوّل الكبير الذي طرأ على الكفاح العَلماني القديم واتخاذه عوضاً عن ذلك أبعاد الصراع الديني. كما يُبيِّن أن ذهنية الحرب المقدسة كانت في ثمانينيات القرن العشرين أقوى منها في عام 1192 حين تسنّى لريتشارد قلب الأسد وصلاح الدين أن يبرما سلاماً فيما بينهما ويبقيا مع ذلك موضع احترام والتزام مُعاصريهما.

إن الحركات الدينية المتطرفة على طرفي النزاع الراهن متشابهة على نحو لافت للنظر. فاليمين الإسرائيلي يركّز على فكرة الأراضي المقدسة، بينما يركّز الجهاد الجديد على غاية الإسلام في إقامة المجتمع العادل. لكن الطرفين المتشدّدين المتعصبين، اليهودي والمسلم على السواء، يريدان استبدال حكومتيهما العلمانيتين بنظام حُكم ديني يتقيّد بالتوراة أو الشريعة. وكلاهما يؤمنان بالقيامة الوشيكة؛ كما أنهما معاً توّاقان إلى التخلّص من الرعاية الغربية كي يعودا إلى حُكم الله. وكلاهما يعتبران القضاء على العدوّ واجباً دينياً أولياً، وهما مستعدان لأن يُلقيا بالتعقّل والحكمة عرض الحائط في سبيل تحقيق مآربهما وأهدافهما. وهناك نقاط شَبَه واضحة بين تشدد هذين الطرفين وتطرّف الصليبيين في العصور الوسطى. لكن حتى أعتى عُتاة المتعصبين من الصليبيين كانوا راضين بالعيش في ظل حُكمٍ علماني نسبياً في الأراضي المقدسة.

إن المتعصبين الدينيين الجُدد في الشرق الأوسط يُغلّفون عادةً النضال السياسي بخاصّية إطلاقية لا تسمح بأية تسوية أو حلول وسط. ويبدو أن روح الحرب المقدسة هي اليوم من الرسوخ الوطيد في المنطقة بحيث أنه حتى المبادرة السلمية قد تكون توطئة لحرب مقدسة جديدة. فـ«حجّة السلام» التي قام بها السادات إلى القدس أدّت رأساً إلى

تكوُّن جماعة الجهاد الجديد، وأوصلت إلى «جهاد» فرج وخالد. كما جاءت على ما يبدو تمهيداً للغزو الإسرائيلي للبنان عام 1982. إذ كان من غير المرجّح أن تشنّ إسرائيل مثل هذا الهجوم الضخم في الشمال لو لم تكن هناك معاهدة كامب ديفيد، إذ إن ذلك كان سيترك الحدود المصرية ـ الإسرائيلية بلا دفاعات تذكر(116). ادّعى الإسرائيليون في الأصل أن غزوهم للبنان كان لأغراض دفاعية بحتة، وأطلق أرييل شارون عليه اسم «عملية سلامة الجليل»، وكان هدفه المعلن هو حماية الإسرائيليين من الهجمات الإرهابية لمنظمة التحرير الفلسطينية(117). لكن هذه العملية السلمية المزعومة أفضت إلى تصعيد النزاع. فالسلوك العدواني والوحشي للإسرائيليين في لبنان أثار كذلك هجمة شيعية جديدة تُذكّرنا بعملياتها التفجيرية الانتحارية المروّعة بجهاد الحشّاشين في القرون الوسطى. في القرون الوسطى كانت الحرب المقدسة الواحدة تُطلق، كما رأينا، حرباً مقدسة أخرى؛ أما اليوم، فالظاهر أنه حتى المبادرات السلمية تكتسي أبعاداً عدوانية وتُسفر عن هجومات مقدسة جديدة.

حقاً، إن احتمالات التسوية السلمية في منطقة الشرق الأوسط لتبدو، لحظة كتابة هذه السطور، أبعد منها في أي وقت مضى. ولا يُمكن لأي زعيم أن يتجاهل الموجة الجديدة من التطرّف الديني، التي ساهمت وتساهم في إشاعة مناخ غير مؤاتٍ أبداً للسلام. ولا يزال الرئيس حسني مبارك مدعواً إلى أخذ الحيطة والحذر من المتشددين الإسلاميين في مصر الذين يترصدونه كالصقور لئلا يسلك طريق سلفه. مهما يكن من أمر، فقد حاول مبارك وما زال أن يبقى أميناً لمعاهدة كامب ديفيد برغم تصرفات إسرائيل في لبنان، وبرغم المساعي الإسرائيلية الهمجية لإخماد نار الانتفاضة في المناطق المحتلّة. وبروح كامب ديفيد بالذات، طرح مبارك مبادرته السلمية الحذرة في أيلول/سبتمبر 1990. لقد عرض أن يستضيف محادثات بين إسرائيل والفلسطينيين في القاهرة، واقترح خطة من عشر نقاط لضمان قُدرة الفلسطينيين في المناطق المحتلّة على اختيار ممثّليهم في انتخابات حُرّة. وقد رحّب الإسرائيليون من أحزاب السلام والأحزاب اليسارية بهذه المقترحات، لكن الأحزاب الدينية وأحزاب اليمين المتطرف أصرّت على وجوب رفض إسرائيل لشروط مبارك. وحذّرت غيئولا كوهين، من حزب «هتحيا»، من أن مبادرة مصر تُنذر بإذعان إسرائيلي آخر، نسبته إلى الخطيئة الأصلية المتمثلة في اتفاقيات كامب ديفيد(118). وفي الولايات المتحدة، وضع جيمس بيكر مقترحاته الخاصة بشأن محادثات السلام الشرق أوسطية بين إسرائيل والفلسطينيين على أساس «خطة مبارك». وقد رأينا كيف رفض شامير هذه الخطة جملةً وتفصيلاً في 27 حزيران/يونيو 1990، وبعد ثلاثة أسابيع فقط من تشكيله حكومته الائتلافية مع الأحزاب الدينية وأحزاب اليمين المتطرف.

كذلك، يبدو من غير المرجّح أن يقبل العالم العربي مقترحات مبارك. فبعد مرور سنوات على كامب ديفيد، ما برحت مصر مكلّلة بالخزي ومعزولة عن العالم العربي، وفي ذلك ضررٌ للمنطقة ككل. ولقد اجترح مبارك مأثرة حقاً إذ استطاع أن يعيد مصر إلى حظيرة الأسرة العربية من غير أن يتنكّر لمعاهدة كامب ديفيد. لكن مهمته تبدو عويصة إنْ لم نقل مستحيلة: فمطلوب منه أن يُرضي زملاءه في الجامعة العربية وكذلك المتطرفين الإسلاميين في مصر، ويطوّر في الوقت نفسه علاقاته الخاصة بالولايات المتحدة. ومعلوم أن العلاقات بين العالم الإسلامي والغرب قد ازدادت توتراً باطراد منذ الثورة الإسلامية في إيران. واغتيال السادات إنما نجم عن سياساته التغريبية بقدر ما تأتى عن مبادرته السلمية تجاه إسرائيل.

غير أنه من المهمّ أن نلاحظ أن الإسلام دين كوني شمولي ولا يناهض الغرب في ذاته. لكن قصتي الشاه محمد رضا بهلوي وأنور السادات تُبيّنان أنّ العديد من المسلمين باتوا يُعدّون الغرب عدوًّا لهم. ويتراءى إنشاء دولة إسرائيل للعديدين بمثابة هجمة أخرى للإمبريالية الغربية على شعوب الشرق الأوسط. وقد تمخضت سنوات من الإذلال والاستغلال عن عداء وارتياب بالعالم الغربي جديدين تماماً على التاريخ الإسلامي. وبالفعل، فقد بلغ التدهور بالعلاقات القائمة بين الإسلام والغرب حداً لا يُستبعد معه أن تنتقل الحرب الباردة التي كانت قائمة بين الغرب والعالم الشيوعي إلى حرب باردة بينه وبين الإسلام في نهاية هذا القرن (العشرين). لقد كان مشهداً مُسكراً للغرب حقاً أن يرى شعوب أوروبا الشرقية تنفض عنها أغلالها لتحتضن المُثُل العليا الديمقراطية في الشهور الأخيرة من عام 1989. لكن من غير المحتمل أن يحصل مثل هذا التحوّل الانقلابي في العالم الإسلامي. فالدعم الغربي لنظام الشاه القمعي في إيران، على سبيل المثال لا الحصر، قد جعل من المُثُل العليا الغربية في الحرية والديمقراطية أشبه ما تكون بالنكات السمجة في الشرق الأوسط.

وليس من المصادفة في شيء أن المتشددين الإسلاميين في مصر يدعون الإمبريالية الغربية بـ«الصليبية»: ففي إبّان الحملات الصليبية، تعرّض العالم الإسلامي لأول غزو غربي لأراضيه بلا مسوِّغ. وفي الفصل الحادي عشر، سننظر في الكيفية التي واصل بها الغرب بصورة غير واعية تنمية المواقف الصليبية تجاه شعوب الشرق الأوسط. وإذا كنا نجد صعوبة بالغة في تقبّل وجهة النظر الإسلامية هذه فيما خصّ السلوك الغربي في الشرق الأوسط، فما ذلك إلا لأنه من الطبيعي أن تكون لدينا تحيّزاتنا وتحاملاتنا التي تُعمينا عن رؤية حقائق تبدو شديدة الوضوح بالنسبة للمراقب الخارجي. وهكذا لم يُعتبر

الرئيس جيمي كارتر صليبياً أو إمبريالياً عندما رتّب اجتماعات كامب ديفيد. إن كارتر مسيحي معمداني متديّن، وقد واصل التزامه بقضية السلام في الشرق الأوسط؛ وما من شك في أنه رُوِّع بفاجعة السادات. والحقّ أنه كان شخصياً يفضّل السادات على بيغن، ما كان يدعو لأسف هذا الأخير طبعاً. لكنه في الكلمات العامّة التي ألقاها في إسرائيل، لم يخفِ كارتر أين يصبّ تعاطفه الشخصي. ففي عام 1978، أي وقت توقيع الاتفاقيات، أثبت كارتر أن قراءته المعمدانية للكتاب المقدس قد صبغت نظرته العامّة بشكل لا يُمحى: «إنَّ إسرائيل هي عودةٌ في النهاية إلى أرض التوراة التي طُرد منها اليهود قبل عدَّة مئات من السنين؛ وما قيام أمة إسرائيل إلاّ تحقّق للنبوءة التوراتية، بل لبّ تحقّقها بالذات»[119]. وهذه كلمات كان من السهل جدًّا أن تصدر عن عضو في جماعة «غوش إيمونيم». والحال أن كارتر ما كان يستطيع أن يرى فلسطين إلا على أنها «أرض التوراة»، ولهذا تجده أهمل بالتمام نحواً من ألف ومئتي سنة من تاريخ العرب والمسلمين في فلسطين. أجل، لم يكن في مقدوره أن يطوِّر لديه ذلك المنظور الذي أسميته أنا «الرؤية الثلاثية»، لأنه ببساطة لا يرى الشرق الأوسط إلاّ من وجهة النظر اليهودية ـ المسيحية.

بيد أنه اتضح أن خَلَفَ كارتر، رونالد ريغن، أكثر عماءً بعد لرؤية الأشياء من منظور العالمين العربي والإسلامي. كان ريغن، مثل سلفه كارتر، يُحب أن يصف نفسه برجل السلام. لكن مساهماته في السلام اشتملت فيما اشتملت على القصف الوحشي لليبيا في نيسان/أبريل 1986 كجزء من «حملته الصليبية» على الإرهاب الدولي. فالغارة التي أودت بحياة واحد وسبعين ليبياً ما بين مدني وعسكري، إنما كان الغرض منها توجيه رد انتقامي على موجة من الإرهاب العربي وقعت في تلك الفترة، وظنّ ريغن أن العقيد القذّافي هو من يقف وراءها. ويبدو أنه قد تسرّع أكثر من اللازم، لأن الإرهابيين المعنيين كانوا يحظون بالأحرى بدعم سورية وليس ليبيا. ولعل أفدح أخطاء ريغن على الإطلاق، قضية «إيران غيت»، حين قدّمت إدارته عروضاً لمن كان يطيب لها أن تسميهم «المعتدلين الإيرانيين». وهذا ما أدّى إلى فضيحة صفقة الأسلحة لإيران، وتحويل أموالها من ثم إلى إرهابيي «الكونترا» في نيكاراغوا. لقد أوضح ريغن بجلاء أنه لا يمكنه التسليم بقيام دولة فلسطينية مستقلّة[120]. وبعد اندلاع الانتفاضة، آثر هو ووزير خارجيته، جورج شولتز، الأخذ بما سُمّي «الخيار الأردني» للمناطق المحتلة، وهو الخيار الذي أُجهض في 31 تموز/يوليو 1988 حين تنازل الملك حسين عن كل حق بالمطالبة بالضفة الغربية. فآخر شيء كان يعوز الملك مليونا فلسطيني مسيَّسون تسييساً عالياً في مملكته البدوية.

كان من المبكر جدًّا، وأنا أضع هذا الكتاب، الوقوف على ما سيفعله الرئيس جورج

بوش [الأب] قياساً إلى ما فعله أسلافه. بدا لأول وهلة أن هناك إمكانية لحصول تبدّل مهمّ. فقد استجابت إدارة بوش لاعتراف عرفات بدولة إسرائيل بفتح قنوات اتصال مع مسؤولي منظمة التحرير الفلسطينية. وفي 22 أيار/مايو 1989، ألقى وزير الخارجية جيمس بيكر خطاباً أمام «لجنة العمل السياسي الأميركية ـ الإسرائيلية» [آيباك] ذات النفوذ، حيث وجّه إلى إسرائيل أقسى كلام سمعته من واشنطن منذ أزمة السويس [1956]؛ وأخبر جمهوره المتحيّز جدًّا [لإسرائيل] أن الوضع القائم لا يمكن أن يستمر:

> لقد حان الوقت كي تنحّوا جانباً، مرة واحدة وإلى الأبد، الرؤية غير الواقعية بصدد إسرائيل الكبرى. فمصالح إسرائيل في الضفة الغربية وغزة، وحاجاتها الأمنية وخلافه، يمكن تأمينها من خلال تسوية قائمة على [قرار] 242. فانبذوا الضم، وأوقفوا النشاط الاستيطاني. دعوا المدارس تفتح أبوابها. ومدّوا أيديكم إلى الفلسطينيين، عاملوهم كجيران جديرين بالحقوق السياسية.

كذلك خاطب بيكر الفلسطينيين بلهجة صارمة، حاضًا إياهم على التحدث «بصوت واحد لصالح السلام»، وعلى تعديل «ميثاق» منظمة التحرير الفلسطينية بما يتلاءم والوضع الفلسطيني الجديد ونبذ العنف، قال: «مدّوا أيديكم إلى الإسرائيليين وأقنعوهم بنواياكم السلمية. فأنتم أكبر المستفيدين من ذلك. وما من أحد غيركم يستطيع أن يفعل أو سيفعل ذلك بالنيابة عنكم»[121]. وأثارت كلمات بيكر ضجة في إسرائيل. فقد بات واضحاً أن الولايات المتحدة لا تريد أن ترى إسرائيل في الضفة الغربية.

جاءت كلمة بيكر أمام «آيباك» لترسم، كما يبدو، اتجاهاً جديداً واقتراباً من منظور «الرؤية الثلاثية». فهو لا يصطف مع إسرائيل على نحو أعمى، ويحاول أن يتقبّل وجهة النظر الفلسطينية. لكن بحلول شهر حزيران/يونيو 1990، كانت عملية السلام الشرق أوسطية قد دخلت حالة من الركود: فالمباحثات مع منظمة التحرير الفلسطينية تحوّلت إلى مهزلة ثم انهارت أخيراً؛ وأظهر شامير مزيداً من الـ«شوتزباه»(*) تجاه الولايات المتحدة وأكثر من أي رئيس وزراء إسرائيلي سابق، عندما رفض رفضاً باتًّا وكلّياً مقترحات بيكر للسلام. ويبقى أن نعرف كيف سترد الولايات المتحدة على ائتلاف شامير الحكومي الذي ألزم نفسه بسياسات كان بيكر قد وصفها في خطابه أمام «آيباك» لسنة خلت بأنها غير واقعية وغير مثمرة. إن شامير وحلفاءه الجُدد متمسكون وبشكل مطلق باستراتيجية

(*) Chutzpah: لفظة عبرية تعكس ثقة مفرطة في النفس، تجعلك تقول أو تفعل أشياء فظّة أو تبعث على الصدمة من غير أن تشعر بالخجل أو التحرّج. (م)

«إسرائيل الكبرى»، وقد أوضحوا بجلاء أنهم لا يعتزمون مدّ أيديهم إلى الفلسطينيين ومعاملتهم كجيران. لا بل إن أعضاءً لهم وزنهم في وزارة شامير سيكونون سعداء جدًّا إن جُرِّد العرب تحت حُكمهم من حقوقهم السياسية. فإذا ما استمرت الولايات المتحدة في مساندة حكومة شامير، فهي لن تغدر بأولئك الإسرائيليين المعتدلين الذين يتأسفون لما يحدث في بلادهم فحسب، وإنما ستزيد العديد من العرب والمسلمين اقتناعاً بأن المُثُل العُليا الغربية في الحرية والديمقراطية لا تعدو كونها نكتة سمجة حقاً.

لقد تفحّصنا فيما سبق الحركات الدينية الجديدة في كل من إسرائيل والعالم الإسلامي اليوم، وأمعنّا النظر في نقاط قوتها ونقاط ضعفها وما تمثّله من أخطار. وقد حان الوقت الآن لكي نتناول بشيء من التفصيل مساهمة الغرب في نشوء مشاكل الشرق الأوسط. لذا سأعود في الفصلين القادمين إلى قصة الحملات الصليبية في العصور الوسطى. وقد تكشّفت حملات القرن الثالث عشر عن حدوث تحوّل راديكالي ودراماتيكي في الفكرة الصليبية نفسها، مما سيكون له مضاعفاته الخطيرة على الروح الغربية. فلئن ساد نوع من الانفراج ما بين المسلمين والمسيحيين في الشرق الأوسط بعد ريتشارد قلب الأسد وفشل الحملة الصليبية الثالثة في استرجاع القدس، إلا أن فكرة الصليبية كانت قد ترسّخت عميقاً في الهوية الغربية، والتمست لنفسها قنوات جديدة ومنافذ جديدة. وقد ظلّت منذئذ جزءاً مهمًّا من نظرتنا الغربية العامة إلى العالم. وما انفكّ سياسيون من أمثال ريغن ينزعون إلى استعمال عبارة «الصليبية» بسرعة وسهولة فائقة لوصف سياساتهم من دون أي شعور بالخجل أو الاستحياء، وبإدراك هزيل فيما يبدو للطبيعة الملتبسة والشائنة للمشروع الصليبي ككل. أجل، لقد تمّ إفراغ مفهوم «الصليبية» من كل أهواله وفظاعاته، ولم نعد نرى ضيراً في استخدامه لتوصيف أية حملة مثالية أو حتى سلمية! ولكي نُدرك لماذا صار مفهوم «الصليبية» مقوّماً مركزياً من مقوّمات الهوية الغربية، وكيف انتهى هذا المصطلح إلى توصيف حتى المشاريع والأفكار التي لا تمت بصلة إلى حربٍ في سبيل الأراضي المقدسة، علينا أن نعود أدراجنا إلى القرن الثالث عشر، حين ظهر هذا الموقف أول ما ظهر في أوروبا.

القسم الثالث

الرُّوحُ الصليبيّة
والهُويّة الغربيّة

الفصل التاسع

1221-1199
حملات صليبية ضد المسيحيين
والسلام المسيحي الجديد

الأطروحة المركزية في هذا الكتاب هي أن هناك صلة قوية بين الحملات الصليبية القروسطية في الأراضي المقدسة، والنزاع الراهن بين العرب واليهود في الشرق الأوسط. لقد سبق ورأينا كيف بدأ المؤرِّخون العرب مع بداية هذا النزاع يُبدون اهتماماً غير مسبوق بالفكرة الصليبية، وكيف أنهم ينظرون إلى الصليبيين على أنهم أوائل الإمبرياليين الغربيين، وإلى الصهيونيين إما بوصفهم صليبيين جُدداً أو أدوات بيد الإمبريالية الغربية. وبالمثل، تزدهر الدراسات الصليبية في الجامعة العبرية بالقدس: فحيثما تجوَّل الإسرائيليون في بلادهم الصغيرة، تُطالعهم القلاع الضخمة والكنائس والمدن التي شيَّدها الصليبيون قبل ما يقرب من تسعمئة سنة. وهذه الأوابد والآثار لهي مُذكِّر بليغ بحركة استيطانية أخرى حظيت بمؤازرة غربية قوية وحاولت تثبيت أقدامها في عالم الشرق الأدنى الإسلامي المعادي لها. ومعركة حطِّين، التي وقعت ما بين الجيش المسيحي التابع لمملكة أورشليم وصلاح الدين، كانت ولا زالت بالخصوص تتسم بأهمية فائقة في نظر اليهود والعرب على السواء: من الطبيعي أن يرى العرب فيها مبعث تشجيع لهم، فنجد الشعراء والزعماء يُنادون على صلاح الدين جديد أن يظهر ويحارب «صليبيّ» العصر. وبدورهم، يُلاحظ بعض الإسرائيليين وجود تشابه غريب نوعاً ما بين وضعهم اليوم ووضع المسيحيين عشية معركة حطّين. كما يرون أن المجتمع الإسرائيلي تمزِّقه الانشقاقات العميقة والانقسامات المستمرّة بشكل حاد، تماماً كحال المسيحيين في مملكة أورشليم. وهم يُشاهدون كذلك ظهور أقليّة من المتطرفين المتدينين في وسطهم، ويُساورهم الخوف من أن تُشكِّل خطراً عليهم مثلما شكّلت أقلّية مسيحية متعصبة مماثلة خطراً على مملكة الصليبيين. وقد عاينا

انبعاث ذهنية الحرب المقدسة على طرفي النزاع العربي - الإسرائيلي في الفصلين السابقين، ولمسنا كيف أن اليهود والعرب على كلا الجانبين تُلهبهم أهواء وعصبيات شبيهة جداً بعواطف وانفعالات المسيحيين الصليبية، أو جهاد صلاح الدين الإسلامي.

بيد أنني سأحاول أن أُثبت أن هناك أكثر من صلة تناظرية ظاهرة بين الحروب الصليبية والنزاع الراهن، إذ إن هناك ارتباطاً سببياً أيضاً. فقبل أن يدعو البابا أوربان الثاني إلى الحملة الصليبية الأولى في مجمع كليرمون عام 1095، كان يسود وئام نسبي بين اليهود والمسيحيين والمسلمين. فقد كان اليهود والمسلمون على أتمّ استعداد للعيش جنباً إلى جنب مع المسيحيين في سلام. وكان المسيحيون قد نسجوا علاقات ودّية مع اليهود في أوروبا إبّان العصور المظلمة؛ ولئن كانوا جميعاً، المسيحيون واليهود، يخشون الإمبراطورية الإسلامية الجبّارة، إلا أنهم كانوا غير مكترثين وغير عارفين بمعتقدات المسلمين ووضعيتهم الدينية. لكن كل هذا تغيَّر إلى الأبد حين استجابت جيوش الصليب لدعوة أوربان وزحفت شرقاً لتحرير القبر المقدس في القدس. وقد أقدم الصليبيون، في بداية رحلتهم، على ذبح الجاليات اليهودية في أولى المذابح الأوروبية المنظّمة على الإطلاق. وفي نهاية رحلتهم، ذبحوا أهالي القدس المسلمين بهمجية ما بعدها همجية لدى فتحهم المدينة عام 1099. واعتباراً من الحملة الصليبية الأولى، لن يعود المسيحيون في الغرب ينظرون أبداً إلى اليهود والمسلمين على أنهم بشر عاديون. بل صاروا يبدون في عيونهم مسوخاً غير آدمية، ورسموا في أذهانهم تخيلات فانتازية عنهم لا تمت إلى الحقيقة بصلة، وكانت في الواقع تعكس إحساس شعوب أوروبا بعدم الأمن والأمان. وكلما استُدعيت حملة صليبية جديدة ضد المسلمين، كانت تندلع موجة من العداء للساميّة في أوروبا، بحيث أضحت عادةً غربية لا تندرس. وها هما ضحيتا الصليبيين مشتبكتان اليوم في نزاع مدمِّر بينهما، يتورط فيه مسيحيو الغرب على نحو غير بسيط.

وتواصلت العادة الصليبية في معاداة الساميّة لا يخمد لها أوار في أوروبا؛ وقد وجدت تعبيرها الأكمل والأشنع في «حملة» أدولف هتلر النازية. ومن دون اللاسامية الغربية، ما كان لتكون هناك على الأرجح دولة يهودية في الشرق الأوسط اليوم. إنما عادة الغرب في مناصبة المسلمين العداء لم تهمد ولم تتوقف في أوروبا هي الأخرى، وثمة من بين المسلمين الآن في الشرق الأوسط من يُطلق على الإمبريالية الغربية اسم «الصليبية»، ويرى الاستعمار والتدخّل الغربيين في شؤون المسلمين يتأديان بنفس روح الشعور بعدالة القضية، تلك الروح العدوانية التي سبق وألهمت الهجمة الغربية الأولى عليهم. لقد تناولنا حتى الآن وجهة نظر كل من اليهود والعرب بشيء من الإسهاب، إنما لم نضع بعد

الغرب تحت المجهر. فهل هناك حقاً ترابطٌ وتقليد بين سياساتنا وتحيّزاتنا الغربية الراهنة وبين الحملات الصليبية الغابرة؟ هذا هو السؤال الذي أود أن أُجيب عليه في القسم الثالث والأخير من هذا الكتاب.

ووصولاً إلى هذه الغاية، ينبغي أن نعاين معاينة مفصّلة بعض الشيء تطوّر الروح الصليبية في أوروبا بعد كارثة حطّين وفشل الحملة الصليبية الثالثة. ولا بأس من التذكير هنا بأن الحملة الصليبية الأولى (1095-1099) كانت أول عمل تعاوني واعٍ لذاته قامت به أوروبا الناهضة حديثاً، التي كانت قد شرعت لتوها تدبّ خارجةً من حقبة الخمول والعجز المعروفة بالعصور المظلمة. وهذه الروح الصليبية هي التي جعلت الحياة مستحيلة بالنسبة لليهود في أوروبا، والمسلمين في الشرق الأدنى. لكنها كانت محاولة أيضاً لإعادة أوروبا إلى الخارطة من جديد، ولجعل العالم المسيحي قوة عالمية. وقد نجحت في ذلك نجاحاً باهراً، وهو ما اعتُبر أهمّ بكثير من كل الكوارث التي حلّت بالمسلمين أو اليهود. وفي إبّان العصور الوسطى تحديداً، تخلّقت تلك الروح الغربية المخصوصة التي نفخت الحياة في الأوروبيين والأوروبيين المحدثين على حدٍّ سواء. وكما يُحاجج الباحث والروائي الإيطالي أُمبرتو إيكو بشكل مقنع، فإن معظم مشاغلنا وهمومنا وأهوائنا إنما تشكّلت في ذلك الحين[1]. لكن الروح الصليبية كانت متضافرة تضافراً وثيقاً مع تلك العصبيات الجديدة. فلم تكن الحملات الصليبية مجرد عبادة أقلية بقدر ما كانت مكوّناً مركزياً في تطوير الهوية الغربية. وأودّ أن أقدم الحجّة على أن هذه الحال استمرت طويلاً حتى بعد توقّف الحملات العسكرية عن التوجّه إلى الأراضي المقدسة، وأن الروح الصليبية ما زالت مهمّة بالنسبة إلينا اليوم وعلى مستوى عميق للغاية. وإذا ما كانت تلك الروح قد جُرِّدت من منافذها ومتنفساتها القديمة، فهي قد وجدت أشكالاً جديدة تتنفس بها: رأينا فيما سبق كيف أنها ارتبطت بالحب الفروسي، الذي أضحى في النهاية طقساً للحب الرومانسي لدينا. غير أن ذلك كان يعني كذلك أن الكراهية الشديدة واللاعقلانية لليهود والمسلمين لم تقلّ بأية حال أهميةً بالنسبة للهوية الغربية. وفي الفصول الثلاثة التالية، سأحاول أن أتناول هذه النقطة بقدر من التوسّع، لنعاين تطوّر الفكرة الصليبية بعد حطّين، واستمساك الغرب القوي بالروح الصليبية التي نمت متخذة أشكالاً دفينة ومشوّهة حتى يومنا هذا.

على ضوء الأهمية الاستثنائية لمثال الصليبية بالنسبة لأوروبا القروسطية، كانت الهزيمة المسيحية على يد صلاح الدين بمثابة كارثة مطلقة. كانت أكثر من مجرد هزيمة عسكرية أو سياسية. فقد أثارت شكوكاً ممضّة وأسئلة محيِّرة: لماذا سمح الربّ لأعدائه بأن ينتصروا؟ أيكون الربّ قد تخلّى عن شعبه المختار الجديد كما سبق وأن تخلّى - باعتقاد

المسيحيين - عن شعبه المختار القديم: اليهود؟ وما كان أشدّ إيلاماً من ذلك كله، التفكير بفقدان أورشليم، التي ليست بالمدينة العادية، بل هي مركز القداسة والقوة الروحية، وهي الآن في أيدي الكفّار الأخباث. وكانت قد ارتفعت الآمال عالياً في عام 1190 حين أبحرت الحملة الصليبية الثالثة قاصدةً الشرق لمقاتلة صلاح الدين، لكن حتى شخصية بطولية كريتشارد قلب الأسد لم يقوَ على استرجاع أورشليم للعالم المسيحي. ولم يعد المسيحيون في الشرق يملكون آنذاك سوى موطىء قدم متقلقل في الأراضي المقدسة على شكل دولة ساحلية ضيقة ومتطاولة تمتد من بيروت إلى يافا. وفي أوروبا، بدأ الصليبيون يفكّرون بتسيير حملة عسكرية جديدة؛ إذ لا يُتصوّر أبداً أن تبقى أورشليم والأراضي المقدسة جزءاً من أمبراطورية صلاح الدين الإسلامية.

لكن يجدر بنا التذكير هنا بأن الحماسة للحرب المقدسة كانت قد خفتت على طرفي الصراع في الشرق الأدنى. فقد علّمت كارثة حطّين فرنجة فلسطين درساً كان يُعوزهم جداً: لقد أدركوا، وإن بعد فوات الأوان، أن تطرّفهم الديني هو المسؤول إلى حد بعيد عن هزيمتهم. وصاروا الآن توّاقين إلى استرضاء المسلمين، لأنهم كانوا يعلمون علم اليقين أنهم لن يتحمّلوا هجوماً إسلامياً جديداً. من الجهة الإسلامية أيضاً، لم تدم الحماسة للجهاد طويلاً بعد صلاح الدين، الذي توفي عام 1193. ولمّا خلفه أخوه العادل آخر الأمر، حرص على تطبيع علاقاته بالمسيحيين. إذ لم يُتح للجهاد الوقت الكافي لأن يتجذّر بشكل راسخ في منطقة الشرق الأدنى من العالم الإسلامي. فممارسة الحرب المقدسة كانت قد أفلت لعدة قرون، ولم يُحيها إلاّ نور الدين وصلاح الدين بجهد جهيد. ولمّا لم يعد الفرنجة يُشكّلون بعد الآن تهديداً حقيقياً لسكّان المنطقة، فقد انطفأ الشغف الجديد بالجهاد بشكل طبيعي. ثم إن الجهاد لم يكن بتلك الأهمية الفائقة بالنسبة للمسلمين كما كانت الصليبية بالنسبة لأوروبا الغربية. في أواخر القرن الثاني عشر، شهد العالم المسيحي انهماك الصليبيين في شحذ سيوفهم، فيما كانت أجواء الانفراج تسود الشرق الأوسط بعدما انتهى المسلمون والمسيحيون إلى تعلّم العيش معاً في سلام ووئام. لذلك نقول إن الصليبية لم تعد بذات أهمية بعد حطّين إلاّ في أوروبا فحسب.

وأود أن أشدّد على هذه النقطة: إن من التخيلات الفانتازية التي نسجها المسيحيون عن الإسلام في زمن الحملات الصليبية، أنه دين عنف وعدم تسامح في جوهره. وهذا غير صحيح. فالجهاد كان عُرفاً منسياً إلى أن بُعث مجدداً كرد فعل على مبادرة الغرب الصليبية. وفي أيامنا هذه، يبرز ثمة جهاد جديد إلى حيّز الوجود؛ وهو يعود جُزئياً على الأقل إلى ما يُتصوَّر أنه عدوان وتدخل من جانب الغرب. إن الروح الصليبية التي كانت جد ضرورية

لتطوّر أوروبا، لم تحرّك في الواقع ساكناً في العالم الإسلامي إلاّ فيما ندر. صحيح أنها أقضّت مضاجع نور الدين وصلاح الدين وأتباعهما في الشرق الأدنى، حيث إنهم كانوا جيران الدويلات الصليبية تعساء الحظ، إلاّ أن الحملات الصليبية لم تعدُ كونها حوادث حدودية غير ذات شأن بالنسبة للعالم الإسلامي المترامي الأطراف. فقد كانت للإمبراطورية الإسلامية مشاكلها الأكثر خطورةً، تلك التي كانت تؤرّق معظم المسلمين أكثر بكثير من الصليبيين؛ ونعني بها تلك الاضطرابات الداخلية الكبرى التي غيَّرت وجه الحياة الإسلامية والعربية في «دار الإسلام» خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر. نشير أولاً إلى أنه في القرن الحادي عشر، غزا الأتراك السلاجقة، وهم من معتنقي الإسلام الجُدد في آسيا الوسطى، منطقة الشرق الأوسط العربية، وبلاد الأناضول التابعة لبيزنطة. فخلعوا الزعماء العرب العجائز في تلك الأنحاء من الامبراطورية الإسلامية، وأحكموا بالفعل قبضتهم عليها. لذلك، كان خصوم الصليبيين الرئيسيون هم الأتراك وليس العرب. نشير بعد ذلك إلى أن قبائل بدوية عربية من مصر العليا اجتاحت ما يُعرف الآن بليبيا وتونس، مُحدثةً خراباً ودماراً هائلين؛ وخلال القرن الثاني عشر، استولى المسلمون الأصوليون المتعصبون من البربر على السلطة في المغرب والأندلس في إسبانيا. وكان قد ازدهر شمال إفريقيا أيما ازدهار حتى أضحى مركزاً من المراكز الحضارية الرئيسية في العالم، إلاّ أنه لم يتعافَ حتى اليوم من تلك الكوارث التي حلّت به. وكتب ابن خلدون، المؤرِّخ العربي العظيم من القرن الرابع عشر، يقول «وعادت بسائطه خراباً كلُّها بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي (المتوسط) كلّه عمراناً، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمَدَر»[2].

وهكذا كان القرنان الحادي عشر والثاني عشر زمن أزمة خطيرة في الإمبراطورية الإسلامية، لا علاقة لها من قريب أو بعيد بالحملات الصليبية. فالسلاطين والأتابكة والأمراء الأتراك في الشرق الأوسط كانوا قد أحلّوا نظاماً إقطاعياً محلّ النظام النقدي العربي: ومُنحت الإقطاعات لقوّاد الجيوش ضماناً لولائهم وخدماتهم. وساد النظام إلى قرننا هذا (القرن العشرين) حين استُبدل أولاً بالمحميات الغربية ثم بالدول القومية العربية. وعانى ملاّك الأراضي الأمرين بسبب أسيادهم غير المقيمين في الأطيان، وتفشّى ذُعر واسع من جراء هذا التحوّل الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع، مما خلق رغبة جديدة في الأمن والأمان: فأُنشئت أولى المدارس في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أولاً في بغداد ثم في أماكن أخرى من الأمبراطورية؛ وأضحت هذه المعاهد الإسلامية معاقل للمذهب السلفي. حتى ذلك الحين، كان الإسلام يشجّع حرية البحث والتقصّي، وقد كان الباحثون

والدارسون المسلمون روّاد الفكر في العالم. ولئن انقضى زمن طويل قبل أن يستحكم المذهب التقليدي (السلفي) الجديد، إلاّ أن ذلك كان، في الواقع، الخطوة الأولى في مسار أسدل الستار على العصر التأمّلي والعقلاني. وقد تسارع هذا المسار، بطبيعة الحال، عندما هاجمت جحافل المغول «دار الإسلام» خلال القرن الثالث عشر ـ على نحو ما سيأتي معنا في الفصل التالي ـ ناشرةً الخراب في المدن الكبرى كبغداد، ومُدمِّرةً المكتبات والمخطوطات والجامعات، فضلاً عن الفتك بالسكّان الآمنين. وقد كانت اللعنة المغولية أشد وطأةً ودماراً على المدى البعيد من غزوات الصليبيين. فمنذ ذلك الحين فصاعداً، غدا الدارسون والبحّاثة المسلمون منشغلين باستعادة ما فقدوه بصورة فاجعة والحفاظ على ما تبقى بدلاً من تجريب أفكار جديدة. وهذه النزعة المحافظة، التي هي موضع احتقار المراقبين الغربيين في الأغلب الأعمّ، لم يكن لها محل في الإسلام الذي كان يرى في العلم والاكتشاف فريضة دينية[3]، بل كانت من عقابيل الكوارث التاريخية الكبرى. وهكذا، في الوقت الذي كان فيه الغرب يندفع قُدماً نحو إنجازات جديدة، كان العالم العربي والإسلامي ينظر إلى الوراء، إلى الماضي، غارقاً شيئاً فشيئاً في ما يمكن تسميته بـ«عصره المظلم». فقد قيل للمسلمين إن أبواب الاجتهاد قد أُقفلت وبات عليهم أن يمارسوا «التقليد»، تقليد فقهاء الشرع الإسلامي.

وإزاء كل هذا الذي يجري، لم يكن أمراً غريباً أن يعتبر معظم المسلمين الهجمة الصليبية مشكلة صغرى. وليس إلاّ حين انداحت موجة جديدة من الاستعمار الغربي أن اكتسبت الحملات الصليبية أهمية وخطورة في نظر العالم الإسلامي على ما مرّ معنا: كما لم تكن لدى العالم الإسلامي أية ضغينة مضمرة تجاه المسيحيين واليهود يُمكن مقارنتها بالعداء الغربي لليهود والمسلمين. وأرى أن من الواجب التشديد على هذه النقطة مرة أخرى. لقد خلب المسلمون ألباب مسيحيي الغرب حالما أخذ المشروع الصليبي طريقه إلى التنفيذ. فرأينا الدارسين الأوروبيين يترجمون القرآن، ويضعون عدّة رسائل في «الديانة المحمدية» لا تمتّ إلى الحقيقة بصلة، وإنما كانت تتقصّد التهجّم المسعور تقريباً على الدين المنافس. وفي فلسطين، كتب المؤرِّخ وليم الصوري تاريخاً للإسلام فُقد كل أثر له للأسف. لكن خلال العصور الوسطى، لم يكن هناك أي اهتمام إسلامي على الإطلاق سواء بالمسيحية الغربية أو بالثقافة الغربية. فمن أصل عدد وافر من الكتّاب العرب غزيري الإنتاج، ثلاثة فقط أتوا على ذكر المسيحيين الغربيين.

وليس ذلك بمستغرب. فإذا كان الفرنجة يمثّلون تهديداً عسكرياً كبيراً لشعوب الشرق الأدنى، إلاّ أنهم لم يكونوا من حيث الثقافة صنواً للمسلمين الذين كانوا يُعدّونهم من

جنس البرابرة. وحين اعتبر أسامة بن منقذ، الدبلوماسي السوري في مملكة أورشليم، أن الفرنجة قوم بدائيون مساكين، لم يكن يلقي الكلام جزافاً. صحيح أنه يُقرّ بأن البعض منهم تبنّى نمط الحياة الإسلامي، وبذلك تحسّنت أحوالهم تحسناً كبيراً، إلاّ أنهم على العموم أُناس جهلة، يؤمنون بالخرافات بدرجة لا تُصدّق[4]. كان العرب ينظرون إلى أوروبا على أنها مكان خلفي منعزل همجي وبائس، وليس لديها ما يُمكن أن تقدّمه إليهم. ونرى ذلك واضحاً في ذُعر أسامة وارتباكه عندما عرض عليه أحد الفرنجة أن يُعلّم ابنه على نفقته في أوروبا. فعقّب أسامة على ذلك قائلاً: «إن رجلاً طيب المنشأ ما كان ليأتم بالأخذ بعرضٍ كهذا. فلو أُسر ابني ما بلغ به الأسر أكثر من رواحه إلى بلاد الفرنجة»[5]. فمع أن أوروبا كانت تخطو خطوات واسعة منذ الحملة الصليبية الأولى، وفي صدد خلق ثقافة جديدة ومثيرة، إلاّ أنها كانت لا تزال بعد جدّ متخلّفة عن الإسلام في أواخر القرن الثاني عشر. وهناك الرحّالة العربي الكبير، ابن جبير، المعاصر للحملة الصليبية الثالثة تقريباً، يصف زيارة قام بها لثغر عكا الفرنجي: «إنها بلاد تستعر كفراً وطغياناً، وتفور خنازير وصلباناً، زَفِرَة قَذِرَة، مملوءة كلها رجساً وعَذِرة»[6]. كان بعض الفرنجة يتعلّمون من جيرانهم المسلمين النظافة وحفظ الصحة، لكن الأمر استغرق منهم زمناً طويلاً قبل أن يكتشفوا حسنات النظافة ويبلغوا مستوى العالم العربي في هذا المضمار. وعلى الرغم من أن الإسلام كان يمرّ آنذاك بفترة أزمةٍ كبيرة، إلاّ أن الثقافة الغربية لم تكن في حسبانه ذات شأن يُمكن تخيّله على الإطلاق. وقد ظل هذا الموقف الاستعلائي متلبثاً في العالم الإسلامي زمناً طويلاً حتى بعد أن لحقت أوروبا بركب العرب. وهكذا نجد ابن خلدون، في أواخر القرن الرابع عشر، يشير متشككاً إلى أنه سمع مؤخراً أن في بلاد الفرنجة، أي في بلاد روما وتوابعها على الضفة الشمالية لبحر الروم (المتوسط)، تشهد علوم الحكمة (الفلسفة) ازدهاراً... وأن طلابها كُثُر. لكنه يستدرك فيقول: إن الله أعلم بما يجري في تلك الأمصار[7]. لم يكن هناك شعور بأن هذه المعارف الجديدة جديرة بالمتابعة. وقد كانت هذه اللامبالاة الاستعلائية مفهومة زمن الحملات الصليبية، لكنها لن تلبث أن تغدو خطرة بعد ذلك كونها تعني تخلُّف العرب عن ركب الحضارة.

ومن الجدير بالتذكير هنا أن المسلمين كانوا يحملون شعوراً بالازدراء تجاه مسيحيي الغرب وحدهم. فقد كانوا يكنّون احتراماً كبيراً للأمبراطورية البيزنطية المسيحية التي لم تسقط في غياهب «عصر الظلام» كما سقطت الولايات الغربية للأمبراطورية الرومانية. على صعيد آخر، كان الإسلام ينتهج سياسة مبنية على التعايش. فكان يُسمح لليهود والنصارى، بوصفهم «أهل الكتاب»، بممارسة حريتهم الدينية إلى أقصى حد داخل

حدود الإمبراطورية الإسلامية. ولئن كانوا مواطنين من الدرجة الثانية، إلاّ أن ذلك لم يكن وضعاً مرفوضاً شأنه الآن بحسب ما يشير المستشرق برنارد لويس بإصرار[8]. ففي منطقة الشرق الأوسط في ذلك الحين، كان ولاء الفرد في المقام الأول هو لجماعته الدينية، وفي المقام الثاني للدولة أو السلالة الحاكمة. لم تكن قد ظهرت بعد فكرة «الدولة القومية» التي يتمتع فيها جميع المواطنين بحقوق متساوية سواء في الإسلام أو في العالم المسيحي. علاوة على ذلك، كانت مشاعر المسلمين تجاه الديانات الأخرى أقلّ تعقيداً وتشويهاً بالقياس إلى المسيحية الغربية. فلطالما كان الشرق الأوسط مساحة للتعددية الدينية. وقد اشتملت «دار الإسلام» على شعوب من شتى الأعراق ومن مختلف الديانات: فكان هناك عرب، ومصريون، وهنود، وفُرس، وسوريون، وفينيقيون، وبربر، وأتراك، وأكراد؛ كما كان هناك نصارى، ويهود، وبوذيون، وهندوس، فضلاً عن المسلمين. كان يُنظر إلى ذلك باعتباره الحال العامة الطبيعية، ولعل تماثل الإيمان واتساق المعتقد، الذي كان يتوق إليه العالم المسيحي العربي بشكل متزايد، كان سيبدو بالمقابل غريباً وباعثاً على الضجر بالنسبة للمسلم.

ومن الصواب كذلك القول إنه لمّا كان الإسلام يعتبر أهل الكتاب الأقدم عهداً منه دينين كشفا الحقيقة جزئياً إنما جرى نسخهما لصالحه، فلم يكن يرى فيهما ذلك التهديد الخطير له. وفي المقابل، ما كان بمقدور المسيحيين الغربيين سوى رفض الإسلام باعتباره ديناً زائفاً لأنه **يستحيل** أن يكون هناك وحي آخر بعد المسيح[9]. كذلك كانت للإسلام مقاربته الأبسط إلى اليهودية: فلم يكن المسلمون يرون في اليهود قتلة للربّ. على النقيض من ذلك، كشفت التخيّلات الفانتازية المسيحية المتنامية عن اليهود شيئاً بالغ التعقيد: فالصور المرعبة ليهود يلتهمون الأطفال الصغار إنما تُرى، في ضوء التحليل النفسي الحديث، كتهيؤات أوديبية حول «الدين الأب»؛ وهذا التأويل الحديث يطرح بدوره تفسيراً شيّقاً للمذابح الصليبية (ضد اليهود)[10]. لكن المسلمين لم يعرفوا مثل هذه التهيؤات العُصابية بشأن اليهود. وقد مرَّ معنا كيف أن صلاح الدين، بعدما انتزع القدس من المسيحيين، دعا اليهود للعودة إلى المدينة التي طردهم منها الصليبيون. في النظام القروسطي القديم، لم يكن لزاماً على الدولة أن تعاديك، بل ربما تكون أحسن صديق لك. ويقال إن اليهود في القرن الثاني عشر كانوا يدعون في صلواتهم العامة للحكام المسلمين. ولم يكن اليهود رعايا متمرّدين. فبعد تدمير الهيكل، عُدّ البقاء واجباً يهودياً مهمًّا، وبالتالي كان يُنظر شزراً إلى أية نشاطات ثورية ملتهبة. وبدورهم ردّ المسلمون ردًّا مُحابياً لليهود، إذ كانوا يرون فيهم قوماً مطيعين للقوانين بشكل استثنائي، وكذلك مواطنين منتجين

للثروة نظراً لقدراتهم المالية، وبالتالي مصدر نفع لأية مدينة[11]. وسوف نرى أنه برغم الاضطهاد المتواصل لليهود في أوروبا، كان الحكّام على العموم، وإنْ على نطاق فردي، مستعدين لمنحهم موطناً للأسباب عينها.

أحالت الحملات الصليبية الحياة جحيماً لا يُطاق بالنسبة لليهود في أوروبا. إنما يجب أن نتذكّر أن الغالبية العظمى من اليهود كانت تعيش خلال العصور الوسطى في بلاد المسلمين: في إسبانيا، وشمال إفريقيا والشرق الأوسط. فيهود أوروبا لم يصبحوا أغلبية اليهود في العالم إلاّ في نهاية القرن التاسع عشر[12]. وهكذا، فيما كان يهود أوروبا الأشكيناز ينظرون ـ وهم على حق في ذلك ـ نظرة خوف وارتياب إلى «الأغيار»، لم تترك الحملات الصليبية أي انطباع حقيقي في نفوس الغالبية العُظمى من اليهود الذين كانوا من السفارديم ويعيشون بسلام في «دار الإسلام». من الأهمية بمكان إيضاح هذه النقطة بمنتهى الجلاء، لأننا قد شرعنا بدرس النزاع الراهن الذي يتواجه على حلبته المسلمون واليهود في الشرق الأوسط كأعداء الداء. في عام 1170، زار الرحّالة اليهودي، بنيامين التُطيلي، بغداد ووجد أن ثمة 40 ألف يهودي يعيشون فيها بأمان تام، ولديهم تسعة وعشرين كنيساً وعشرة «يشيفوت(*)»[13]. أما في الغرب، فكان واقع الحال المرتسم هو دفع المزيد من اليهود إلى احتراف مهنة الإقراض المالي [الربا] التي كانت محظورة في المسيحية. وكان من المحتم أن تزيد هذه الحرفة من كره الناس لهم. أما في الإسلام، فعديد من المهن على اختلافها كانت مُتاحة لليهود، فكان هناك الكثير من الأطباء والموظفين الرسميين اليهود، كما كانوا تجّاراً، وفي الأغلب وسطاء بين الشرق المسلم والغرب المسيحي. وهكذا كانت القيروان، وهي المركز الإسلامي المهمّ، مركزاً كبيراً أيضاً للدراسات اليهودية، ناهيك عن كونها حلقة مهمّة في التجارة بين الشرق والغرب[14].

لا مراء في أن اليهود عانوا على أيدي المسلمين الأصوليين المتعصّبين: ففي إسبانيا، مثلاً، عمدت الطوائف البربرية المتعصّبة التي اجتاحت المغرب والأندلس لفترات زمنية وجيزة خلال القرن الثاني عشر، إلى اضطهاد اليهود. غير أن اليهود الهاربين من هذا الاضطهاد إنما كانوا ينتقلون، على جري عادتهم، إلى شطر آخر من الأمبراطورية الإسلامية، ولا يفكّرون في خيار اللجوء إلى العالم المسيحي المعادي للساميّة. من هنا، رأينا ابن ميمون العظيم يُغادر قرطبة عام 1148، وهو بعد صبياً في الثالثة عشرة من عمره، ليستقرّ آخر الأمر في مصر. لم تعرف الفترة الكلاسيكية للإسلام شيئاً من مثل

(*) معاهد دينية تلمودية مفردها: «يشيفاه» (م).

الخُطب اللاساميّة العنيفة التي كان يُلقيها زعماء دينيون أو فلاسفة من العالم المسيحي. كما لم يعرف الأدب العربي أية صورة لاساميّة لليهود حتى قرننا هذا. فيهود الإسلام لم يكونوا مُحاطين بهالة من الرهبة أو الفزع، بل كان يُنظر إليهم بالأحرى على أنهم أُناسٌ لا شأن سياسياً لهم[15]. وخلافاً للمسيحيين، لم تكن هناك أمبراطورية كبرى تقف وراءهم تعاضدهم على نحو ما كانت بيزنطة بالنسبة للذمّيين النصارى. وعلى غرار الذمّيين النصارى أيضاً، لم يكن يُسمح لليهود بحمل السلاح، لأن الذود عن حياض الإسلام كان امتيازاً مقصوراً على المسلمين وحدهم. كان المسلمون يعلمون أن ثمة جيوشاً مسيحية موجودة في أنحاء أخرى من العالم، إنما لا وجود البتة لأية جيوش يهودية. وعلى الجملة، فقد عُومل اليهود بذاك اللطف المتعالي الذي رأيناه يسم الاقتراب الإسلامي من الفرنجة. لكن، وكما بيّن برنارد لويس، كان ذلك يُعدّ أمراً طبيعياً، أمراً يختلف كل الاختلاف عن الأساطير الهاتكة لإنسانية الإنسان التي اكتنفت اليهود في العالم المسيحي[16]. في زمن الحملات الصليبية، ازدهر الشعب اليهودي في «دار الإسلام»، فكانت هناك جاليات يهودية ثرية وناجحة في أربع وأربعين مدينة في إسبانيا المسلمة مثلاً، والعديد منها كانت لها معاهدها التلمودية (يشيفوت) الخاصة بها[17]. وباستثناء فترة اضطهاد البربر لليهود في القرن الثاني عشر، وفّرت إسبانيا أفضل موطن لهم على الإطلاق في شتاتهم.

وهكذا، بالرغم من الوحشية التي قابل بها الصليبيون اليهود والمسلمين على السواء، وجدنا معظم اليهود والمسلمين في أواخر القرن الثاني عشر غير معنيين بالنزعة الصليبية. لم يكونوا يتميزون حقداً على الفرنجة، كما لم يكونوا يهجسون بأيديولوجية الحرب المقدسة. بل كان لكل منهما مشاكله ومشاغله وهمومه. والمشروع الصليبي الهائل الذي كان يستأثر بتلك الدرجة من الأهمية الحاسمة بالنسبة للعالم المسيحي، لم يحرك ساكناً لدى الغالبية العظمى من اليهود والمسلمين في أرجاء الأمبراطورية الإسلامية. أجل، حتى خلفاء صلاح الدين أقلعوا عن الجهاد، وشرعوا يطبّعون علاقاتهم بالغربيين في الدويلات الصليبية. واعتباراً من تلك المرحلة، باتت التجارة مع الغرب أهمّ بكثير للمسلمين واليهود في الشرق الأوسط من شنّ حرب مقدسة عليه. فكان التجار إما يتعاملون مباشرةً مع المدن المركنتيلية (التجارية) الأوروبية، التي كانت قد أخذت لتوّها بالنمو والازدهار، أو ينقلون السلع والبضائع من أوروبا إلى الشرق الأقصى وبالعكس. وهكذا، أضحى الشرق الأوسط في موضع القلب من شبكة مركنتيلية واسعة، كان يؤمِّن حتى ذلك الحين الممر الوحيد إلى الهند، ويعتمد اجتماعياً وفكرياً واقتصادياً على الاتصالات مع العالم الخارجي التي كانت التجارة تستدعيها.

وكانت التجارة عظيمة الشأن بالنسبة للأوروبيين كذلك. ففي نهاية القرن الثاني عشر، باتت المدن البحرية كالبندقية وجنوى وبيزا تعوّل كثيراً على الأسواق والموانىء والقوافل الإسلامية. وقد وجدت الدويلات الصليبية دائماً نافعة في هذا المجال، فأنشأت محطات، أو أحياء خاصة بها في الموانىء الرئيسية في «الأوترمير»، وهو الاسم الذي كان يُطلقه العالم المسيحي على مستعمراته «فيما وراء البحار». إنما لم يكن تجّار تلك المدن يُشاطرون الصليبيين رؤيتهم الدينية، بل كانوا يعتبرون المسلمين زملاء طبيعيين إنْ لم نقلْ شركاء أساسيين في الصفقات التجارية. وسنجد أن هذا الموقف العلماني ستكون له عواقبه المصيرية لدى حصول المغامرة الصليبية التالية.

بيد أن الروح الصليبية كانت أبعد ما تكون عن الاندثار في أوروبا. فقد جاء البابا إينوسنت الثالث إلى السلطة وكان يتهيّأ لقيادة الكنيسة الغربية نحو عهد جديد من القوة والسؤدد. كان إينوسنت هذا صليبياً متعصّباً، وقد شرع منذ فترة بالتخطيط لحملة صليبية جديدة بغية استرداد أورشليم من أيدي المسلمين. لكن إذا كانت الروح الصليبية لا تزال ضرورة جوهرية للهوية الغربية، فإن فشل حملة ريتشارد قلب الأسد ألقى بظلاله القاتمة وثبّط العزائم. لا جدال في أن مغريات القدس كانت دائماً لها مفعولها في النفوس. فالآلاف من الصليبيين يُحسّون بقوة الجذب الهائلة إلى الأراضي المقدسة، ولا يتورعون عن المخاطرة بأرواحهم في سبيل المدينة المقدسة. لكن خسارة أورشليم، والصعوبات التي واجهت حتى ريتشارد العظيم في مواجهة صلاح الدين، كانا يجرّدان الفكرة الصليبية من كثير من سحرها وفتنتها. وكان ريتشارد قد اقترح أن توجَّه الحملة الصليبية القادمة إلى مصر، حيث يتعيّن على المسيحيين أن يقيموا قاعدة فيها، ومن ثم ينطلقون منها لاسترجاع الأراضي المقدسة. بيد أن التفكير في محاربة مصر، حتى وإن اعتُبر مجرد مرحلة على طريق تحرير فلسطين، لم يكن كمثل الانطلاق رأساً نحو الأراضي المقدسة نفسها. وسيتضح لنا أن الناس واصلوا، على امتداد القرن الثالث عشر، الخروج إلى الحرب الصليبية بالطريقة القديمة إيّاها؛ فنُظِّمت خمس حملات صليبية كبرى في أقل من سبعين عاماً. لكن الفكرة الصليبية ذاتها كانت آخذة في التبدّل. وسنرى أن أيًّا من الحملات الصليبية التي سندرسها في الفصل الحالي لم تتجه إلى الأراضي المقدسة. فالصليبية كانت تتلبّس أشكالاً جديدة، لا بل إن بعضها كان مناقضاً تماماً للغايات القديمة للصليبيين الأوائل. كانت أوروبا تتغيّر وتنمو، وكان من الطبيعي أن تتبدّل كذلك الفكرة الصليبية بما يلبي الاحتياجات المستجدّة في القرن الثالث عشر. وقد بلغ تجذُّر الروح الصليبية في الهوية الغربية حدًّا أنها أوجدت لنفسها أشكالاً جديدة، وأحياناً غير متوقعة بتاتاً، حينما

تبيَّن لها أن الحملات الصليبية من النمط القديم صارت أقل قابلية للتنفيذ. ولسوف نعاين بعضاً من هذه الأشكال الجديدة التي اتخذتها الصليبية في سياق هذا الفصل.

في عام 1199، عزمت مجموعة من البارونات الفرنسيين والفلمنكيين على قيادة حملة صليبية رابعة. أحسّوا أن الحملة الصليبية الثالثة التي قادها ثلاثة حكّام عظام في أوروبا، وهم ريتشارد، وفيليب أوغست الفرنسي، والأمبراطور فريدريك بربروسا، كانت دنيوية أكثر مما ينبغي. وقد أرادوا أن يعودوا بالعمل الصليبي إلى الأيام العتيقة للحملة الصليبية الأولى، التي قادها بارونات مثلهم. طرح زعيمهم الفكرة على البابا إينوسنت الثالث، فسُرَّ بها، لشعوره أن حملة صليبية «بارونية» ستكون أكثر طوعاً لبنانه. فأوفد اثنين من الواعظين الشعبيين لاستدعاء جند الربّ للانخراط في الجيش الصليبي، لكن عدد الذين استجابوا للدعوة من عامّة الناس كان مخيّباً للآمال. وفي عام 1201، تقلّد بونيفاس دو مونفرّا إمرة المشروع، وكان من سلالة صليبية عريقة. فأبوه كان استقرّ في الأراضي المقدسة في آخر أيامه؛ وأخوه وليم كان مُربياً لملك أورشليم الصغير بالدوين الخامس الذي وافاه الأجل قبل قليل من معركة حطّين؛ وأخوه الآخر كونراد قاد المقاومة المسيحية في صور بعد حطّين. وفي شهر آب/أغسطس من ذلك العام، عقد بونيفاس مؤتمراً تقرّر فيه أن تهاجم الحملة الصليبية الرابعة القاهرة، طبقاً لخطة ريتشارد قلب الأسد. وكان ذلك مشروعاً طموحاً جدًّا ومكلفاً جدًّا. إذ كان يلزمه أسطول كبير لنقل الصليبيين عبر المتوسط، وكانت المفاوضات قد بدأت قبل فترة من الزمن مع إنريكو داندولو، دوج البندقية الضرير، على أمل أن يؤمِّن هو ذلك الأسطول.

وعقب ارفضاض الاجتماع، توجّه بونيفاس إلى ألمانيا للمكوث مع صديقه القديم فيليب، أمير سوابيا، وابن القائد الصليبي السابق فريدريك بربروسا، وشقيق الأمبراطور هنري السادس[18]. وقد توفي هنري عام 1197، لكن فيليب كان يُشاطره الكثير من تطلعاته وطموحاته، وها هو الآن يقترح على بونيفاس اقتراحاً سيغيّر في النهاية وُجهة الحملة الصليبية.

عندما انتزع هنري السادس صقلية من السلالة النورماندية الحاكمة عام 1195، كانت من بين الأسرى إيرين أنجلينا، ابنة أمبراطور بيزنطة، وكانت أيضاً أرملة روجيه، ولي العهد المخلوع. فزوّج هنري إيرين لفيليب، وتطوّر هذا الزواج المرتّب إلى حب وانسجام حمل فيليب على التورط بشكل طبيعي في شؤون أمبراطور القسطنطينية إسحاق أنجيلوس. لطالما ناصب أبناء بربروسا السلالة المنافسة في الشرق العداء، وقد اعتزم هنري منذ أمد بعيد أن يُسيِّر حملة صليبية إلى القسطنطينية حتى يتسنى له أن يكون

أمبراطور الشرق والغرب في آن. وسنحت له فرصة جديدة عام 1201: فبعد بضعة أشهر من زواج فيليب وإيرين، جرى خلع الأمبراطور الأخرق إسحاق في انقلاب قاده أخوه الذي تسنّم عرش الأمبراطورية باسم ألكسيوس الثالث. فُقئت عينا الأمبراطور المخلوع إسحاق، وأُلقي هو وابنه، ويدعى كذلك ألكسيوس، في غياهب السجن. لكن الأمير ألكسيوس تمكّن من الهرب عام 1201 واللجوء إلى صهره في ألمانيا طلباً للحماية. قام فيليب بتقديم ألكسيوس إلى بونيفاس في أواخر تلك السنة، وعرض عليه اقتراحاً شيّقاً للغاية: كان توّاقاً إلى مساعدة ألكسيوس على استعادة العرش، لأن من شأن ذلك أن يجعل من الأمبراطور الشرقي تابعاً وتحت حماية مُنافسه في الغرب. وأوضح أن بيزنطة ستكون محطّة لها قيمتها في الطريق إلى مصر. فمن خلال خلع الأمبراطور ألكسيوس الثالث وتنصيب الأمير الشاب ألكسيوس، سيكون هذا الأخير أمبراطوراً ممتناً له، مما سيحمله على تقديم كل دعم للمجهود الصليبي. لكن بونيفاس لم يُلزم نفسه بشيء في الحال، فقد كانت هناك الكثير من الخطط الضرورية الأخرى الواجب رسمها قبل انطلاق الحملة الصليبية.

في نيسان/إبريل 1202، أبرم الصليبيون معاهدة مع البنادقة الذين أملوا بجني ربح وفير من المشروع المقدس. وقد وافق إنريكو داندولو، بموجب هذه المعاهدة، على تقديم النقل والغذاء لقوة من 4500 فارس، و9000 دارع، و 20000 راجل، في مقابل مبلغ 85000 مارك. لم يكن إينوسنت راضياً عن هذا الاتفاق الذي سيتيح للبنادقة العلمانيين والمادّيين بالكلّية لعب دور رئيسي في الحملة الصليبية العتيدة، عدا عن أنه كان لا يثق البتّة بداندولو. وكان على حق تماماً في ما ذهب إليه. فداندولو لم يكن ينوي قط محاربة أية جهة مسلمة، لأن ذلك قد يقوّض أسواقه المربحة في الشرق. وفي الوقت الذي كان يُبرم فيه معاهدته مع الصليبيين، كان عملاؤه يرتّبون معاهدة أخرى مع السلطان العادل، الذي لم يستبقِ لديه شيئاً من حماسة أخيه للجهاد، وآثر عليه سلاماً مُربحاً مع النصارى. وقد وعد داندولو السلطان بأن لا يدعم أي هجوم على القاهرة، إذ كان يأمل في استعمال الحملة الصليبية لخدمة مآربه الخاصة الشائنة. وسرعان ما سنحت الفرصة. ففي حزيران/يونيو 1202، كان الصليبيون قد تجمّعوا في البندقية، لكن للأسف لم يصل عددهم إلى نصف الرقم المتوقع، كما لم يتمكّنوا من جمع سوى ثُلثي المبلغ المتوجب دفعه لداندولو. ولمّا وجد هذا الأخير أنهم لا يستطيعون تسديد المبلغ كاملاً، تولّى زمام الأمور بنفسه، فحشر الصليبيين حشراً في جزيرة القديس «نيقولو دي ليدو» الصغيرة، وهدّد بقطع الإمدادات الغذائية عنهم ما لم يدفعوا ما عليهم، أو يقدّموا له يد العون في مشروع خاص به قبل توجّههم صوب الشرق. كانت البندقية آنذاك في نزاع مع المجر حول السيطرة على طُرق التجارة

الدالماشية(*)، وكان المجريون قد استولوا لتوّهم على ميناء زارة المهمّ في يوغسلافيا الحالية. فأراد داندولو من الصليبيين أن يستولوا له على زارة بجيشهم الضخم. وشهادة حق تُسجّل لهم في هذا الشأن: فقد اشمأز بعض الصليبيين من فكرة مهاجمة مدينة مسيحية آمنة تماماً، وتركوا صفوف الحملة؛ أما الذين بقوا لمعاونة داندولو فكانوا، على الأرجح، مبلبلي الخواطر أكثر منهم مولعين بالأذى. ومثل العديد من الصليبيين في عصرنا، لربما كان هؤلاء يشعرون، وهم يحوّلون حملتهم الصليبية إلى حملة ضد المسيحيين، أن الغاية تُبرِّر الوسيلة.

أبحر الصليبيون من البندقية في 8 تشرين الثاني/نوفمبر 1202، ووصلوا إلى قبالة زارة بعد ثلاثة أيام. وقعت معركة واستسلمت المدينة في 15 منه، فعاث الصليبيون والبنادقة فيها سلباً ونهباً. اعترى البابا إينوسنت حزنٌ شديد على ما جرى، وألقى في البداية الحُرم الكنسي على الحملة الصليبية برمّتها ـ وهو خزي غير مسبوق حقاً ـ لكنه عاد ولان بعض الشيء لما تأكّد له أن الصليبيين قد استُغلّوا في ذلك. وظل داندولو تحت الحرم، لكنه لم يضطرب أدنى اضطراب، لا سيما وأن فيليب، أمير سوابيا، كان قد تقدّم مرة أخرى من الصليبيين بعرض مثير جدًّا للاهتمام: إذا ما أعاد الصليبيون الأمير ألكسيوس إلى عرش أبيه، سيتولى هو دفع ما يتوجب من مال إلى البنادقة، ويُرسل فوق ذلك عشرة آلاف جندي بيزنطي إلى القاهرة في عداد الحملة الصليبية، ويزوّدهم بالطعام والمال. وأخيراً وعد بأن يحمل الروم (اليونانيين) على الرضوخ لسلطة البابا وللطقس اللاتيني. وكانت هذه فكرة جذّابة جدًّا: فإعادة الروم إلى جادة الإيمان الحقّ من شأنه أن يبرّر الهجوم على القسطنطينية، وسيكون ذلك انتصاراً مُبيناً للحملة الصليبية التي كانت آنذاك موضع نقمة ومدار شبهات. ابتهج داندولو لهذا المخطط، ليس لأنه يهتمّ مقدار ذرة بهرطقة الروم، بل لأنه يرى فيه فرصة لا تعوّض للبندقية. فقد كان يكره بيزنطة التي عرضت عليه شروطاً بائسة جدًّا للتجارة بينهما، ولا يسعه أن ينسى أبداً أنه فقد بصره أثناء شجار في القسطنطينية. فاتح الصليبيون إينوسنت بالموضوع؛ ولئن كان البابا شديد الارتياب بأي مشروع يديره داندولو وفيليب السوابي، إلا أنه لم يقوَ على مقاومة فكرة وجود عالم مسيحي متَّحد حديثاً يدير دفته هو شخصياً. لقد استُدعيت الحملة الصليبية الأولى لأسباب عدّة من بينها معالجة الشرخ مع الروم الأرثوذكس. وفيما لو حمل ألكسيوس رعاياه على الخضوع للسلطة البابوية، تكون الفكرة الصليبية قد حقّقت أخيراً هذا الهدف المهمّ.

(*) دالماشيا: الجزء الغربي من يوغسلافيا الحالية المطلّ على البحر الادرياتيكي. (م)

بعد قضائهم الشتاء في زارة، أبحر الصليبيون والبنادقة شرقاً في نيسان/إبريل 1203، محتلّين بعض الموانىء المهمّة في طريقهم إلى القسطنطينية. وجدوا البلاد غير محصّنة إلى حدٍّ بعيد، لأن وضع الأمبراطور الغاصب كان ضعيفاً جدًّا بالفعل. فالجيش الأمبراطوري أمسى مؤلّفاً من المرتزقة بالدرجة الأولى، والعديد منهم كانوا من الفرنجة الذين لا يُمكن الركون إلى ولائهم في ذلك الحين. فالأمبراطور لم يكن من النوع الذي يُلهم الناس على الولاء له، وحين شاهد الأسطول الصليبي يمخر العباب صاعداً مضيق البوسفور، أدرك أن كل شيء انتهى، وفرَّ بعائلته من المدينة. كان الأمير الشاب ألكسيوس قد طمأن الصليبيين، خلافاً للواقع، إلى أن البيزنطيين سوف يستقبلونهم كمحرِّرين؛ لكن البيزنطيين كانوا يحملون ذكريات أليمة عن الصليبيين وانتابهم الغضب لهذا التدخّل الغربي الجديد في شؤونهم. فأوصدوا بواباتهم جيداً في وجه الصليبيين، وأخرجوا أمبراطورهم السابق الأعمى إسحاق من السجن وأعادوا تنصيبه أمبراطوراً عليهم. أما وقد عاد أبوه إلى العرش ثانيةً، فقد أخبروا ألكسيوس بأن لا حاجة به إلى تجشم المزيد من العناء. حتى ذلك الحين، كان ألكسيوس يتصرف كما لو أن أباه غير موجود، إلا أنه ما كان ليعترض على ما جرى. لكن الصليبيين هم الذين انزعجوا بما حدث، لأنهم كانوا بحاجة إلى ألكسيوس في سُدة الحكم كي يتخذوه مطيّة لتحقيق مآربهم الكبرى. فأصرّوا على أن يكون ألكسيوس أمبراطوراً مُشاركاً، وهكذا ارتقى ألكسيوس العرش «زميلاً» لأبيه في احتفال مهيب أقيم في كنيسة «أيا صوفيا» في الأول من آب/أغسطس 1203.

لكن ما إن تربّع ألكسيوس على العرش حتى اكتشف أنه غير قادر على الوفاء بالوعود التي قطعها للصليبيين. فمن الطبيعي أن يرفض الروم الخضوع لروما وللطقس اللاتيني. كما تعذّر على ألكسيوس أن يسدّد متوجباته للبنادقة، فوالده كان حاكماً مُسرفاً إلى حد الإفراط، كما كانت الأمبراطورية تمرّ في ضائقة مالية عسيرة. كذلك وجد أنه بحاجة إلى بقاء الصليبيين في القسطنطينية لا لشيء إلاّ لكي يستبقوه على العرش، وهكذا تعثّرت الحملة الصليبية مجدداً. وقد نشأ وضع لا يُطاق في القسطنطينية في ذلك الشتاء. فالروم كانوا يكرهون رؤية الفرنجة يتبخترون في مدينتهم كما لو أنهم يملكونها. وكثيراً ما كان الصليبيون السكارى ينهبون القرى في الضواحي؛ وشبّ حريق هائل في المدينة حين أضرم الصليبيون النار بمسجدٍ كان قد بُني للتجار المسلمين الزائرين. واتضح أن الأمبراطورَيْن الجديدين غير مُناسبين، عدا عن أنهما مكروهان بسبب ارتباطهما بالفرنجة. وأخيراً، في شباط/فبراير 1204، حدثت ثورة في القصر: إذ قُتل ألكسيوس خنقاً، ومات إسحاق كمداً بعد بضعة أيام، ومتأثراً قطعاً بما لقيه في السجن من سوء المعاملة. فارتقى

العرش الأمبراطوري صهر ألكسيوس الثالث، المدعو ألكسيوس موسوفلوس باسم ألكسيوس الخامس.

كانت الثورة تحدياً مباشراً للصليبيين. وبقي داندولو لبعض الوقت يحاول إقناعهم بأن المخرج الوحيد من هاتيك الورطة هي شنّ هجوم شامل على المدينة، فاقتنعوا أخيراً وقرّروا الأخذ بنصيحته وتنصيب أمبراطور فرنجي على عرش الأمبراطورية. فجرى التخلّي عن آخر أشكال التظاهر بأن هذه الحملة الصليبية ستعاود مجراها الطبيعي وتتجه إلى محاربة المسلمين في مصر، واستحالت الحملة الصليبية الرابعة حرباً مقدسة على المسيحيين الروم الأرثوذكس، الذين طالما كانوا «العدوّ» الرسمي الأول للغرب منذ أيام شارلمان الغابرة.

هاجم الصليبيون المدينة في 6 نيسان/إبريل، قاوم الروم في البداية بكل قوة وعزم، لكن معنوياتهم ما لبثت أن انهارت بفعل سنوات من القلاقل الداخلية التي ضربت الأمبراطورية، وخارت قوى المرتزقة فلم يعودوا قادرين على مواصلة القتال. وفي غضون عشرة أيام، كانت القسطنطينية قد استسلمت للصليبيين، فدخلوها دخول الفاتحين. وحلّ بونيفاس والدوج باحتفال رسمي في القصر الأمبراطوري، وأذنا لقواتهما بسلب المدينة ونهبها، وهي التي ظلّت لقرون وقرون محل حسد مسيحيي أوروبا ومثار شعور حارق بالدونية لديهم. كان سقوط القسطنطينية واحدة من أوخم الجرائم في التاريخ. فلثلاثة أيام متواصلة، عاث البنادقة والصليبيون اغتصاباً وقتلاً وسلباً في أرجاء المدينة بوحشية تقشعر لها الأبدان. فتناثرت جثث النساء والأطفال في الطرقات، واغتُصبت الراهبات في أديرتهن. كان البنادقة يعرفون قيمة الكنوز، لذلك عملوا على نزعها وسرقتها بكل عناية كي يزيّنوا بها مدنهم وكنائسهم وقصورهم؛ أما الصليبيون القادمون من شمال أوروبا، فلم يكونوا يتقنون شيئاً سوى الهيجان الأرعن المنفلت من كل عقال. ففي كنيسة «أيا صوفيا» الكبرى، أقدم العساكر السكارى على إتلاف الستائر الحريرية والدوس على الكتب والأيقونات المقدسة بالأقدام. وتربعت إحدى المومسات على كرسي البطريرك، وراحت تغني أغاني ماجنة. القصور والزرائب على السواء تعرّضت للتخريب المريع. وكتب المؤرّخ الإخباري جيوفري فيلهاردوين يقول إنه منذ بدء الخليقة لم يحدث قط أن خرج هذا القدر من الغنائم والأسلاب من مدينة واحدة؛ وإنه لمن المستحيل أن يقدر أحد على عدّ أكوام الذهب والفضة والجواهر أو رزم النفائس[19]. وهيهات أن يكون هناك شاهد أبلغ من ذلك على عُمق الضغينة التي طالما ملأت نفوس الصليبيين، فانفجرت مدوّية حالما واجهوا العاصمة المهيبة للأمبراطورية الشرقية العائدة للروم، الذين كانوا يتهمونهم في أكثر

الأوقات بالغدر والتخنّث والجُبن، لكنهم في الحقيقة هم من كان ينمّي شعور الضعف لديهم وبما لا ينفع معه عزاء أو سلوان.

بعد المجزرة الرهيبة تلك، عيَّن الصليبيون والبنادقة بالدوين التاسع، كونت الفلاندر وهاينو، أمبراطوراً لاتينياً لبيزنطة (كاختيار تسوية بينهما)، وجرى حفل تتويجه بكثير من الأُبهة في كنيسة «أيا صوفيا» المنهوبة! ولمدة سبع وخمسين سنة بائسة، سيكون هناك أمبراطور غربي في القسطنطينية، وأمبراطورية غربية في الشرق أطلق عليها اللاتين اسم «رومانيا». وبدا للصليبيين المنتشين أن الشرق بأسره على وشك أن يدين بالطاعة للكنيسة الرومانية، وأن قوة العالم المسيحي قد تعاظمت بصورة دراماتيكية. وبوجود مثل هذه القاعدة الجبّارة الجديدة في بيزنطة، لم يعد استرداد أورشليم والأراضي المقدسة سوى مسألة وقت ليس إلاّ. من جهة أخرى، كثيراً ما اشتهى الصليبيون في الماضي تلك المجموعة الهائلة من الذخائر والآثار المقدسة الموجودة في القسطنطينية، وقد كانوا يعتبرون الروم غير جديرين على الإطلاق بحيازة هذا الكنز الروحي. أما وقد وضعوا الآن أيديهم على هذه الطاقة المقدسة لمصلحة الغرب، فقد جرى نقل الكثير من تلك الذخائر التي لا تُقدر بثمن إلى أوروبا. وبدا وكأن الحملة الصليبية تلك قد أغنت العالم المسيحي روحياً ومادياً على السواء. أما البابا إينوسنت الثالث الذي انخلع قلبه فَرَقاً لدى سماعه بنبأ الاستيلاء على القسطنطينية ونهبها، فلم يستطع مع ذلك أن يخفي ارتياحه حين عاد وفكّر مليًّا بهذا الانتصار على الكنيسة الشرقية التي أبت زمناً طويلاً أن ترضخ للبابا الغربي الأقوى منها دائماً وأبداً[20]. الآن تم تركيع الروم، ومن شأن المهانة التي حلّت بهم أن تسرّع عملية اهتدائهم. وبعد مئة وخمسين سنة من التوتر والعداء بين الكنيستين الشرقية والغربية، سيحلّ الآن عالم مسيحي موحّد من جديد[21]. لكن، حين سمع البابا أن مندوبه قد أحلّ الصليبيين من نذرهم السير إلى الأراضي المقدسة، بدأت تساوره شكوك خطيرة:[22] فالصليبيون الآن يحبّذون تقسيم أراضيهم الجديدة فيما بينهم إلى إقطاعات شاسعة على النمط الأوروبي. كانوا يريدون التمتع بالأسلاب التي غنموها، وحمل الذخائر المقدسة إلى إخوانهم المسيحيين الممتنّين لهم في أوطانهم كي ينهلوا من حضورها القوي بينهم غنًى روحياً. لقد أماطت الحملة الصليبية النقاب عن وجهها الحقيقي كحملة عسكرية لا هدف لها سوى غزو الأراضي المسيحية، ولا تعتزم فعل أي شيء لاسترجاع أورشليم.

وكما أدرك إينوسنت جيداً وإنْ في عقله الباطن، كانت الحملة الصليبية الرابعة صورة ممسوخة وجريمة بشعة، أبطلت تماماً المثاليات القديمة جمعاء. لقد أراد زعماؤها أن يعودوا إلى روح الحملة الصليبية الأولى، لكنهم في حقيقة الأمر أهانوا أبسط الغايات التي

وضعها البابا أوربان نصب عينيه حين دعا إلى الحملة الأولى تلك. لقد أفهم أوربان الفرنجة أن مقاتلة المسيحي للمسيحي جريمة وعار؛ وهذا أيضاً ما علّمته الكنيسة على الدوام منذ أيام القديس أُوغسطين. أراد أوربان أن يُوقف اقتتال الفرسان الأوروبيين فيما بينهم، وأن يصرفوا طاقاتهم الهدّامة بدلاً من ذلك على المسلمين. ثم إنه كان من المفترض بالحملة الصليبية أن تكون عملاً من أعمال المحبة، أي أن يساعد الصليبيون الروم على استرداد أراضيهم السليبة من الكفّار، وتحرير إخوانهم في الدين من ربقة المسلمين. أما وأن هذه الحملة الصليبية قد فتكت الآن بالمسيحيين، وسلبتهم ممتلكاتهم، ودمّرت الأمبراطورية البيزنطية، فهي إذن بمثابة تخلٍ مثير للدهشة عن الروح المثالية الصليبية المبكرة، وشبيهة بما نشاهده اليوم من تناقضات دينية وأخلاقية في الحرب المقدسة هذه الأيام.

لكن أمبراطورية رومانيا اللاتينية لم تُكمل القرن من عمرها. ففي عام 1261، نجح الروم في محاربة اللاتين ودحرهم، وتنصيب أمبراطور يوناني على عرش بيزنطة مجدداً. غير أن الأمبراطورية القديمة كانت قد أُصيبت بجراح مميتة خلال ذلك الاحتلال الأجنبي؛ فبتقسيم الصليبيين الدولة الموحدة الكبرى وتوزيعها إقطاعات على نحو ما اعتادوا أن يفعلوا في أوروبا، فإنهم قوّضوا قوة البلاد بطريقة تعذّر معها على الروم استرجاعها بعد ذلك[23]. زدْ على ذلك، أنه خلال احتلالهم بيزنطة، لم يكن الأوروبيون بالحنكة الكافية لاستيعاب الدور المعقّد الذي لعبه الروم طوال سنوات عديدة في صدّ التقدم الإسلامي. فقد كان الصليبيون يستهولون الطريقة التي اتبعها الأباطرة البيزنطيون في تأليب الحكام المسلمين على بعضهم بعضاً، وإيثارهم التفاوض حين يكون تجنّب الحرب ممكناً. فبهذه الطريقة تحديداً، تأتى للبيزنطيين أن يحفظوا قواهم الذاتية بدلاً من التورط في حروب دامية ومدمّرة، وأن يُضعفوا فوق ذلك شوكة الإمارات الإسلامية المختلفة؛ فكانوا بذلك متراساً بين الإسلام والعالم المسيحي الغربي. هذه الحنكة كانت مفقودة تماماً عند اللاتين؛ ولعل غزوهم للقسطنطينية هو الذي أضعف الأمبراطورية البيزنطية بشكل خطير وعجّل بهزيمتها النهائية أمام الأتراك العثمانيين عام 1453. وإذا كان الأمر كذلك[24]، تكون الحملة الصليبية قد ساهمت عملياً في خدمة قضية الإسلام، وعبّرت بذلك من دون أدنى ريب عن مشاعر بعض الصليبيين السابقين الذين كانوا يكرهون الروم في أغلب الأحيان بأشدّ مما يكرهون المسلمين.

بوسعنا أن نعتبر بيزنطة إحدى أعظم ضحايا الحملات الصليبية على الإطلاق[25]. فقد ساعد الصليبيون على تدمير إمبراطورية عظيمة ونبيلة، وظلّت على الدوام أمينة لروح الإنجيل أكثر بكثير من الكنيسة الغربية. فلم يتخلَّ الروم قط عن مثال المُسالمة ولم

ينغمسوا إطلاقاً في عبادة الحرب. ولئن اقترفوا أحياناً أخطاء فادحة، إلا أنهم عاشوا قروناً من الزمن جنباً إلى جنب مع ثقافات عظيمة أخرى في الشرق. فقد عاشت بيزنطة إلى جانب إمبراطورية بلاد فارس الساسانية الزرادشتية قبل الإسلام، وكذلك مع الثقافات القديمة غير المسيحية في الشرق الأدنى، وأخيراً تعايشت في وئام نسبي مع الإسلام كجارٍ محترم وعزيز الجانب. ولقد اغتنى الروم بهذه الاتصالات مع الثقافات الأخرى، وطوّروا تقليداً عريقاً من التعلّم والبحث وحب الفكر والفن تميّزوا به على نحو استثنائي. وإنه لمما يثلج القلب حقاً أن نقرأ أحياناً كثيرة، أثناء تاريخ الحملات الصليبية المديد والدامي، عن تجمّل أباطرة بيزنطة بالصبر والحسّ السليم، ليس فقط في تحمّل الصليبيين الأجلاف من أوروبا، بل وفي مدّ يد العون إليهم كذلك. أما اللاتين، فهم مجرّدون من مثل هذه الحكمة اليونانية كلّياً؛ وبدلاً من أن يعيش الصليبيون جنباً إلى جنب مع الثقافات الأخرى، اختاروا منظوراً أضيق بكثير، وأكدوا بالملموس أنهم لا يبغون الاحتكاك أبداً بالإسلام أو التعايش معه، لا بل ولا يريدون حتى العيش جنباً إلى جنب مع إخوانهم المسيحيين. وقد بدّد سقوط القدس طبعاً أية آمال في الوحدة بين الكنيستين الشرقية والغربية، التي كان الطرفان حتى ذلك الحين يتوقعان حصولها عن ثقة بالغاً ما بلغ التوتر بينهما. لن يقوى الروم أبداً على الصفح عما فعلته بهم الحملة الصليبية الرابعة؛ وعلى عاتق الغرب تقع مسؤولية إن لم نقل فضيحة انشقاق العالم المسيحي بصفة دائمة. وكراهية اللاتين للروم لا تزال حيّة في استخدامنا للنعت «بيزنطي» في وصف الإطار العقلي أو السلوك الذي يُؤثر الحذلقة الغامضة التي لا طائل تحتها على التعامل البعيد عن التعقيد والأكثر مباشرةً وصراحةً. وواضح أن هذا تشويه وصل إلينا من الصليبيين أنفسهم.

وكانت الحملة الصليبية التالية إهانة أكبر وأفظع بعدُ للقاعدة التي تحرّم قتل المسيحي للمسيحي. فكما لو أن العدوان المسيحي قد أُصيب بالإحباط نتيجةً لنجاح القوة الإسلامية الصاعدة في جعل الروح الصليبية أقلّ جاذبية ومرغوبية، فقد راح يبحث عن منافذ جديدة ينفّس بها عن نفسه وفي أمكنة أكثر قُرباً منه. وكان هذا مثالاً آخر على الطريقة التي تعمل بها ذهنية الحرب المقدسة، حيث ترتد إلى الداخل وتنقلب على نفسها، متسبّبة بحرب أهلية أو بانشقاق ديني خطير. هذا الطراز الجديد من الحملات الصليبية كان من صُنع البابا إينوسنت الثالث، وهنا نرى زعيماً غربياً من صنف جديد يتعامى عن رؤية الحقائق التي لا تُلائمه، ويتلاعب بالأحداث خدمةً لمآربه الشخصية. يستخدم إينوسنت هنا لغةً غريبة عنا، وقد لا تكون مُطابقة جدًّا للغة المجازية الكاثوليكية أو التوراتية، بيد أنه شخصية مألوفة جدًّا بالفعل في تدبيره وتنظيمه لذلك الانحراف الشائن بالعمل الصليبي

من أورشليم إلى أوروبا. فقد دعا إلى الحملة الصليبية المذكورة ليس لمقاتلة المسلمين في الشرق الأدنى، بل لمحاربة المسيحيين في جنوب فرنسا. وثمة من يلمّح إلى أن البابا إينوسنت الثالث ظل يشعر بوخز الضمير حيال نهب القسطنطينية، وهذا ما حفزه سريعاً على استدعاء الحملة الصليبية الجديدة عام 1209 ضد «المهرطقين»[26]، الذين كانوا يحيون حياة مسيحية تقيّة إنما تختلف عقيدتهم عن العقيدة الكاثوليكية. ومهما كان نفور إينوسنت قوياً من هذه الهرطقة، فباطلان اثنان لا يصنعان حقاً واحداً. فهو لا يستطيع أن يُخلّص ضميره من الجرائم المقترفة بحق الروم ببادرته الصليبية الجديدة هذه التي أزهقت أرواح المئات من المسيحيين الآخرين، وأدّت إلى نشوب حرب أهلية طويلة وأليمة، قُتل فيها عدد غفير من الكاثوليك ذوي العقيدة القويمة أيضاً.

اعتباراً من منتصف القرن الثاني عشر[27]، انطلقت الإرساليات من شرق أوروبا لتبشّر الغربيين بصنف مغاير من المسيحية زعموا أنه الدين الحقيقي ليسوع المسيح. فوجدوا جمهوراً متقبّلاً في منطقتي تولوز ولانغيدوك على وجه الخصوص؛ وسرعان ما ظهرت كنيسة مُنافسة أخذت تنمو بقوة في تلك الأنحاء السفلية من البلاد، وعملت على اجتذاب مهتدين جددٍ باستمرار. لم تتأثر لانغيدوك كثيراً بالإصلاح الكلوني، والأكليروس هناك كانوا من فرط رضاهم عن أنفسهم لا يشجعون العامّة على الاتصاف بالحميّة الروحية[28]. أضف إلى ذلك أن ثقافة الجنوب كانت قد تطوّرت في استقلالٍ عن الكنيسة، وجعلت المنطقة في روحها أكثر علمانية من غيرها. إلا أن الجنوبيين كانوا مع ذلك شعباً متديناً، فأشبع الدين الوافد جوعاً روحياً شديداً.

أطلق هؤلاء المسيحيون الجُدد على أنفسهم تسمية «الكاثاريين»(*)، أو الأنقياء. لم تنجُ أي من كتاباتهم من الحملة الصليبية التي شُنّت عليهم، لذلك فإن المصدر الوحيد لمعرفتنا بمعتقدهم هو انتقادات أعدائهم الكاثوليك العنيفة التي ربما تكون قد شوّهت عقيدتهم[29]. يبدو أن العقيدة الكاثارية كانت شكلاً آخر من الدين الثنوي(**)، الذي يعود إلى أيام المسيحية الأولى. وقد ألهمت العقيدة الثنوية المسيحيين الغنّوصيين في القرنين الثاني والثالث، وكذلك المانويين(***)، الذين قدموا من بلاد فارس وأثّروا في العديد من

(*) هذه التسمية مشتقة من الكلمة اليونانية التي تفيد «الطاهر» أو الطهارة؛ كما أسماهم البعض «البلغاريين» نسبةً إلى أصلهم البلقاني، أو «الألبجنسيين» نسبةً إلى بلدة البي التي كانوا يكثرون فيها بنوع خاص. (م)

(**) dualistic: مذهب يقول بأن الكون خاضع لمبدأين متعارضين أحدهما خير والآخر شرّ (م)

(***) Manichaen: نسبةً إلى ماني الفارسي (القرن الثالث ب.م) الذي دعا إلى الإيمان بعقيدة ثنوية قوامها الصراع بين النور والظلام، الخير والشر، وإليه ترجع اليزيدية. (م)

المسيحيين خلال القرنين الخامس والسادس. كان القديس أُوغسطين نفسه مانوياً قبل أن يعتنق المسيحية، وحارب ذلك المذهب بضراوة بقية حياته. وقد سعت الكنيسة على الدوام إلى كبت هذا الدين، إلا أنها لم تنجح قط في استئصال شأفته تماماً. وما زلتَ تجد مانويين في أجزاء من أوروبا الشرقية حتى يومنا هذا. وعلى غرار الغنّوصيين والمانويين، كان الكاثاريون يؤمنون بأن الربّ منهمك في نزال متواصل مع «مبدأ الشر» الذي ليس هو نفسه بإلهي وإنْ كان هو من خَلَقَ الكون. العالم، إذن، شرّ من حيث الأساس، وقد بعث الرب بيسوع المسيح لإنقاذ البشرية من عالمٍ مكوّن من مادة شريرة. ولم يكن الكاثاريون يؤمنون بألوهية يسوع، بل هو في معتقدهم كائن ملائكي لم يتخذ في الحقيقة جسماً بشرياً قابلاً للفساد، وإنما تراءى فقط أنه فعل ذلك. وحيث أنه لا يُمكن، تبعاً لذلك، أن يتعذب ويموت، فقد بدا وكأنه مات على الصليب؛ وهو إن كان حمل الخلاص إلى العالم، فليس ذلك بصَلْبِه، بل بكونه معلّماً روحياً ومُرسلاً من فوق.

كان الكاثاريون يقضون حياتهم وهم يحاولون تطهير أنفسهم من العالم المادي والتماس العالم الروحي. ولم يكونوا يُعمّدون كالمسيحيين لأن الماء عندهم مادة وشرّ، إنما كان لديهم سرّ مقدس يُدعى «النُّواح السلواني»، هو الذي يفصل الرجل أو المرأة فصلاً مطلقاً عن العالم[30]. وما إن يتلقى المرء هذا السرّ المقدس، حتى يتعيّن عليه أن يحيا حياة هي من الطهارة الاستثنائية بمكان، بحيث لم يكن الكاثاريون يتلقونه إلاّ وهم على فراش الموت. كان هناك، إذن، فئتان اثنتان في الكنيسة الكاثارية: أولاً، الصفوة الذين تلقوا السرّ المقدس، والذين كانوا يُدعون بـ«الكماليين»[31]؛ وهؤلاء كانوا يحيون حياتهم في عفّة تامّة وتزمت شديد وتقشف إنجيلي صارم. ولأن الطعام نفسه شرّ، يُقال إن الكثيرين منهم كانوا يصومون حتى الموت استشهاداً، ويُسمون ذلك «تحمُّلاً»[32]. لم يكن «الكماليون» يحبسون أنفسهم في أديرة موسرة، بل يطوفون أرجاء الريف في أزواجٍ، يتسولون خبزهم كالحواريين. بل إن أولئك الجنوبيين ممن لم يهتدوا على أيدي المبشِّرين الكاثاريين، كانوا متأثرين جدًّا بحياتهم المقدسة، القمينة بأن تجعل حتى رجال الدين الكاثوليك التقليديين يشعرون بالخجل[33]. لكن روحاً بطولية أقلّ كانت مطلوبة من «التابعين»، وهم الفئة الثانية من الكاثاريين والذين يشكّلون غالبيتهم العظمى. كان التابعون والكماليون على حد سواء يتعبّدون في طقوس دينية عمادها الندم والتوبة، ويحيون وفقاً للوصايا الأخلاقية للكنيسة الكاثارية، استعداداً للموت والتطهّر النهائي. لم يكن مطلوباً منهم التبتّل، وإنْ كان الزواج محرّماً لأنه يضفي، في نظرهم، مظهراً مقدساً خادعاً ومنافقاً على شيء مجبول بالشر[34].

وبالرغم من هذه الفوارق الجليّة، كانت الكنيستان الكاثارية والكاثوليكية متشابهتين

إلى حدٍّ بعيد. فالكاثوليك هم أيضاً كانوا يؤمنون بصراع الربّ مع روح شريرة بالغة القدرة يسمّونها إبليس أو الشيطان؛ كما كانوا ينكرون الدنيوي والجسد على غرار الكاثاريين. ولئن كانت الكنيسة تعظ بأن الزواج حالة مقدسة، إلاّ أن معظم الكاثوليك كانوا يشعرون أن الجنس شرّ بصرف النظر عما تقوله العقيدة. ورسائل هيلوييز إلى أبيلار كانت مفعمة بالأسى على زواجهما لكونه أسوأ حتى من زناهما السابق، وكل ذلك لأسباب محض كاثارية. وفي الكنيسة الكاثوليكية أيضاً، كان الزاهدون والنُسّاك يلقون تشجيعاً على نذر الصوم لدرجة الهُزال الشديد؛ لا بل إن بعض القديسات أتلفن بالفعل صحتهن ولقين حتفهن بفعل الصيام. وحتى الأرثوذكس (أصحاب العقيدة القويمة) كانوا فئتين: واحدة تضم الرهبان والراهبات ممن يعيشون حياة مسيحية كاملة؛ والأخرى فئة العلمانيين ممن يحيون حياة مسيحية مخفَّفة.

على أن العقيدة الكاثارية كانت مع ذلك تتعارض من نواحٍ مهمّة للغاية مع روح المسيحية الصليبية برمّتها. فالصليبية تقوم على عبادة الصليب والقبر المقدس، بينما الكاثاريون لا يؤمنون بأن يسوع مات على الصليب. والحجّ إلى قبور القديسين وتعظيم الذخائر والآثار المقدسة كانا من مقوّمات التديُّن الصليبي، في حين أن الكاثاري لم يكن يُجلّ الضريح ولا الذخيرة المقدسة، لأن جثمان الميت مجرد قشرة خارجية مُخزية، تركتها وراءها الروح الطاهرة. وحيث إن العالم شرّ، فإن فكرة الأراضي المقدسة أو المدينة المقدسة إنما تنطوي، في رأيهم، على تناقض لفظي. لكن ما هو أكثر جوهرية من هذا وذاك، أنَّ الكاثاريين كانوا مسالمين ولاعنفيين بدرجة صارمة. كما كانوا قوماً متسامحين جدًّا، لكنهم يستمتعون بالتجادل مع الكاثوليك في مناظرات مفتوحة؛ فعوضاً عن نشر عقيدتهم بالسيف، كانوا يعوّلون في ذلك على العمل التبشيري المُسالم[35].

لكن الكاثاريين لم يكونوا وحدهم المهرطقين المجدّفين في أوروبا. ففي شمال فرنسا، كانت هناك عودة مشابهة إلى المبادىء الأساسية للمسيحية، ورفض للكنيسة الغنية القوية للبابا إينوسنت الثالث. فكان هناك «الوَلدوويون»(*) و«صعاليك ليون» الذين كانوا يمارسون هم أيضاً الفقر الإنجيلي ويطوّفون في الأرياف واعظين عامّة الناس. إن الخطر المخصوص الذي كانت تمثّله العقيدة الكاثارية هو أنها، بخلاف أولئك «المارقين» الشماليين، لم تكن حركة شعبية مفكّكة الأوصال، بل نجحت فعلاً في خلق كنيسة بديلة في جنوب فرنسا. فكان للكاثاريين أساقفتهم وأُسقفياتهم (أبرشياتهم)، ولم تكن عقيدتهم

(*) الولدوويون أو الوَلدنزيون (Waldensian): فرقة مسيحية نشأت في جنوب فرنسا بعد عام 1170 بزعامة بيير وَلدو، ومنه اشتقت اسمها. (م)

مقصورة على الفقراء العائشين على هامش المجتمع، بل تغلغلت إلى داخل العديد من كبار الأُسر والبيوتات الجنوبية، ولقيت قبولاً وحتى احتراماً من جانب النبلاء الكاثوليك[36]. وحالة كهذه ما كان يُمكن السماح باستمرارها، وقد حاول إينوسنت بادئ ذي بدء أن يحاربها بإيفاد الرهبان السسترسيين للدعوة ضد الهرطقة والمهرطقين، لكن السسترسيين كانوا قد تغيّروا كثيراً منذ أيام نشأتهم على يد القديس برنار؛ إذ تخلّوا عن تقشفهم السابق، وأصبحوا فاحشي الثراء، وباتوا الآن والمؤسسة الرسمية (الكنيسة) شيئاً واحداً. فلم يتأثر أهل الجنوب كثيراً بتلك العِظات، ورأوا أن الكاثاريين أكثر شبهاً بالمسيح من غيرهم. فحاول إينوسنت أن يقدّم بديلاً كاثوليكياً إلى الكاثاريين. كان شاب إسباني يُدعى دومينيك غوزمان قد أسّس مؤخراً «أخوية» لمحاربة الهرطقة والتجديف عن طريق وعظ الناس سلمياً، وتلقينهم حقائق الإيمان كي يكتسبوا مناعة ضد مداهنات المجدّفين. فعاش دومينيك وأتباعه (الدومينيكان) حياة الفقر الإنجيلي على منوال الكاثاريين، وجعل «الدومينيكان» يجوبون الأرياف كمتسولين حُفاة يستجدون الخبز استجداءً. وكان ذلك هو المثل الأعلى المسيحي للقرن الثالث عشر، الذي لن يلبث أن يحل محل النخبة السسترسية القديمة. كان الدومينيكاني راهباً من صنف جديد يُسمي نفسه «أخاً». وبدلاً من أن يرى نفسه جزءاً من صفوة مفصولة عن الناس، كان يعتبر نفسه فرداً منهم؛ وطريقته في تنفيذ وصايا الإنجيل كانت مختلفة كل الاختلاف عن طريقة الرهبان التقليدية. فعوضاً عن الخروج إلى ديرٍ أو إلى البرية للصلاة، كان «الأخ» يقصد الناس. وبدلاً من أن ينذر الاستقرار والإقامة طوال عمره في دير واحد كالكلونيين أو السسترسيين، كان «الأخ» في تنقل دائم، يُشاطر الناس الفقراء السرّاء والضرّاء. لقد أظهر الدومينيكان رغبة جديدة في القرن الثالث عشر في مُحاكاة حياة المسيح بأمانة أكبر وبصرامة أشدّ من الكلونيين. وتلك الرغبة بالذات هي التي اجتذبت الناس إلى الوَلدوويين وصعاليك ليون والكاثاريين. بدت الأخوية الدومينيكانية وكأنها الرد المثالي على الكاثاريين. لكن لئن لقيت أخوية الوعّاظ التابعة للأخ دومينيك قبولاً أسهل بكثير من السسترسيين في لانغيدوك، ولئن استطاع الدومينيكان أن يبلوا بلاءً حسناً في السِجالات العامة مع المهرطقين، إلاّ أنه لم يكن لهم وقعٌ كبير في واقع الحال[37]. فلم يتحوّل من الكاثارية إلى العقيدة القويمة سوى قلة قليلة فقط، واستمرت الهرطقة بالتفشي والامتداد.

عندئذٍ أحسّ إينوسنت أنه لم يعد هناك من حلّ لهذه المعضلة إلاّ السيف. وفي 17 تشرين الثاني/نوفمبر 1207، كتب إلى الملك فيليب أُوغست، حاضّاً إياه على الخروج على رأس جيش لمقاتلة المهرطقين في لانغيدوك، وعارضاً عليه صكوك الغفران كالتي مُنحت

لمن كان يلتحق بحملةٍ من الحملات الصليبية لمحاربة المسلمين في الأراضي المقدسة[38]. ولأول مرة في أوروبا، يهيب أحد الباباوات بالمسيحيين أن يقتلوا مسيحيين آخرين: كان إينوسنت يصنع بذلك سابقة لضربٍ جديد من الحرب المقدسة لن يلبث أن يغدو داءً لا دواء له في أوروبا؛ ضربٍ يرهص بالحروب والاضطهادات التي سيشنّها الكاثوليك والبروتستانت ضد بعضهم بعضاً، كما يرهص بالحروب الدينية التي ستعصف بالقرن السابع عشر، وصولاً إلى الصراع المرير والمتواصل في إيرلندا الشمالية اليوم. ومن المهمّ أن نفهم كيف حاول إينوسنت أن يبرّر حملته الصليبية ضد المسيحيين.

إن رسالة إينوسنت إلى فيليب أوغست لم تكن ردًّا عقلانياً ومحسوباً على تهديد سياسي، وإنما لجأ فيها صاحبها إلى ذات التخيلات واللغة المجازية التي رأينا الكتّاب العرب يستخدمونها في وصف دولة إسرائيل اليوم: إنّ الكنيسة الكاثارية في منطقة تولوز هي شيء كريه مجافٍ للطبيعة وسرطان متفشٍ في جسم المسيحية. وأردف يقول بالحرف الواحد: إن بدعة الكاثارية «تلد تباعاً نسلاً رهيباً، تُجدّد بواسطته فسادها بكل عنفوان؛ ومن ثم ينقل نسلُها هذا مفاسد جنونه إلى الآخرين، ليبرز على الأثر تعاقب مقيت لأهل الإجرام»[39]. إن هذا الوصف الهستيري لا يمتّ بصلة إلى الكاثاريين الورعين، لكن يبدو أن إينوسنت ما كان ليستطيع أن يكون عقلانياً. فردّ عليهم بلغة سيستخدمها آخرون فيما بعد لوصف وجود غريب على أرضهم يتهدّدهم ويرضّهم على نحو يستحيل معه كل تحليل عقلاني. لقد فات إينوسنت أن يعي أن المهرطقين لهم وجهة نظر خاصة بهم. فحتى حياة الكاثاريين الفاضلة وحججهم الحكيمة، كانت عنده افخاخاً شيطانية تغوي المسيحيين السيئي الحظ فيسقطون في وجرة من الشرور لا قرار لها[40]. وأوضح أن هذا الورم الغريب الذي يقرض في جسم المسيحية، يتعذر علاجه بالكمّادات، بل بالمبضع. ولذا يتعيّن على فيليب أوغست أن يسلّح نفسه بقوة و«يزيل تلك الحثالة الضارّة»[41]. الفرق الكبير بين تهجّم العرب على إسرائيل وتهجم إينوسنت على الكاثاريين، هو أن الأخير لا يقصد بما يقوله شعباً ينتمي إلى عرق آخر أو ديانة أخرى، بل أبناء قومه الأوروبيين ممن يصرّحون على رؤوس الأشهاد أنهم مسيحيون. حتى ذلك الحين، كانت الرطانة الصليبية عن «الحثالة» حكراً على المسلمين؛ وفي عام 1207، صار المسيحيون الآخرون هم أيضاً «حثالة» مصيرها التكنيس. كانت ثمة «بارانويا» جديدة، تتخذ شكل جنون الارتياب، تظهر على السطح في القرن الثالث عشر فتُضيّق دائرة ما هو مقبول، وتُدخل مستوى جديداً من عدم التسامح مع شركاء الدين الواحد.

كان فيليب أوغست رجلاً صعب المراس، من الذين لا يتأثرون بمثل تلك التخيلات

الفانتازية، لكنه لم يكن في الوقت عينه ليأنف من تشديد قبضته على رعاياه في لانغيدوك بعرضٍ للقوة. ثم إن العديد من باروناته كانوا جد متجاوبين مع تلك الجعجعة الخطابية. ففي الوقت الذي كانت فيه الحماسة للحرب الصليبية على المسلمين في الأراضي المقدسة آخذة في الضعف، كان الصليبيون المُحبطون متلهفين إلى قطع دابر المهرطقين في لانغيدوك. وأبرز هؤلاء كان المركيز سيمون دو مونفور الذي انضم إلى الحملة الصليبية الرابعة، لكنه تركها عندما قرّر بونيفاس مهاجمة زارة، نفوراً من احتمال أن يقتل الصليبيون إخواناً لهم في الدين. مع ذلك، لم يكن سيمون يشكّ في أن مسيحيي لانغيدوك هم حثالة غير آدمية. وبالرغم من تلك اللّهفة، لم تقع أية حرب مقدسة في بحر عام 1207، إذ طلب فيليب من البابا ضمانات لم يكن البابا في وضعٍ يسمح له بتقديمها، فكان أن أُرجئت الحملة إلى وقت آخر.

في الوقت عينه، أوعز البابا إلى ريمون السادس، كونت تولوز، وإلى ريمون - روجيه، كونت بزيير وكاركاسّون، بأن يجتثّا المهرطقين من جذورهم في المناطق التابعة لهما، لكنهما رفضا الامتثال لأمره فطار صوابه. لم يكن أي منهما كاثارياً، لكنهما كانا يُقدّران تقوى أبناء ديارهما، ولم يكونا مستعدَّيْن قطعاً لذبحهم كي يُشبعا نزوة من نزوات البابا إينوسنت. كانت سلامة الجنوب آنذاك على المحك. وحين بدت القوتان الجبّارتان للباباوية وملك فرنسا متحدتين معاً ضد كاثاريي لانغيدوك، اصطف العديد من كاثوليك الجنوب خلف قادتهم. فاهتاجت المشاعر أيما اهتياج، وتمخضت الحرب المقدسة عن عملٍ من أعمال الإرهاب. ففي 13 كانون الثاني/يناير عام 1208، دعا الكونت ريمون بيير دو كاستلنو، ممثّل البابا، إلى تولوز للتباحث في الأمر. بدا متردداً في بادىء الأمر، لكنه رفض بعد ذلك بعناد الإذعان لتعليمات إينوسنت. وهدّد بيير وصحبه بالموت إنْ هم مكثوا في أراضيه. وفي اليوم التالي، طعن أحد أنصاره بيير في ظهره بعد انتهاء القدّاس، ولفظ الموفد الباباوي أنفاسه متأثراً بجراحه. وكان ذلك تحذيراً جلياً للباباوية، ومن الطبيعي أن يرى فيه إينوسنت مؤشّراً على تنامي السرطان في الجنوب.

وهاهنا بالذات يُذكّرنا إينوسنت تلقائياً ببعض الزعماء ورجال الدولة المعاصرين ممن يشجبون «الإرهابيين» بوصفهم وحوشاً غير آدمية، تتهدّد البشرية بأفدح الأخطار، ويُطالبون بالقضاء عليهم قضاءً مبرماً، لكنهم يتجاهلون تماماً الدور الذي لعبوه هم أو أتباعهم في إنتاج الوضع الذي دفع بالبعض من شدّة يأسهم إلى اللجوء إلى الإرهاب. في 28 آذار/مارس 1208، كتب إينوسنت إلى كاثوليك الجنوب الأوفياء، يحكي لهم قصة مقتل بيير دو كاستلنو ويقدّمه كشهيد[42]، فقال إن ريمون (السادس) متواطىء من دون أدنى

ريب في جريمة القتل هذه. فهو لم يهدّد الموفد الباباوي علانيةً فحسب، وإنما رحّب بالقاتل ترحيباً حاراً أيضاً. وهذه قرينة جدّ واهية وعَرَضية ليُبنى عليها اتهامٌ خطير كهذا تترتب عليه مضاعفات ونتائج مصيرية[43]. وخلص إينوسنت بحماقة إلى استنتاج مفاده أن الكاثاريين لا يشكّلون خطراً على الحقيقة فحسب، بل وتهديداً مباشراً لسلام المنطقة أيضاً: «ذلك أن هؤلاء القوم الأخباث لا يسعون إلى إتلاف ممتلكاتنا فحسب، وإنما يبغون إبادتنا نحن أيضاً. إنهم لا يشحذون ألسنتهم لتحطيم أرواحنا فقط، بل تجدونهم في الواقع يمدّون أذرعهم لإماتة أبداننا أيضاً. إن مُفسدي نفوسنا قد انقلبوا هادمين للحمنا كذلك»[44]. لكن إذا كان ثمة من محرِّف للحقيقة هنا، فهو ليس الكاثاريين بل البابا إينوسنت نفسه. فالكاثاريون، كما نعلم، لم تكن لديهم أية نوايا إجرامية كهذه، بل كانوا قوماً مسالمين إلى أبعد حدود المسالمة. غير أن ذلك ما كان يهمّ إينوسنت كثيراً، وهو الذي يتكشّف عن عيبٍ آخر يشوب موقفه: فهو إما أنه لم يكن يكترث بالحقيقة ويعمل بمبدأ الغاية تبرّر الوسيلة إذا كان يُسهم في تأجيج الكراهية ضد الكاثاريين في الجنوب، أو أنه كان يجهل الكثير عن العقائد الكاثارية. وإذا صحّ التخمين الأخير، تكون «الهرطقة» الوحيدة التي يحقّ له اتهامهم بها في هذه الحال، هي تمنّعهم عن الإذعان لروما، ولا تعود المسألة مسألة «حقيقة» على الإطلاق. على أية حال، كان إينوسنت يتلاعب بحقائق الأمور تلاعباً تهكميًّا وبما يخدم أغراضه الشخصية. وإذ تم له «إثبات» أن الكاثاريين خطرٌ على المؤمنين، فقد دعا إينوسنت إلى «حملته» الصليبية من أجل السلام: فواجبه يقتضيه أن يبيد هذا العدوّ، لأن الكاثوليك يعيشون في رعبٍ مقيم على أرواحهم. والكنيسة من جانبها ستتحرك للذود عن المؤمنين، وأول خطوة ستتخذها هي إلقاء الحرم الكنسي على الكونت ريمون السادس وأتباعه، مما يعني أن الكاثوليك باتوا الآن في حِلٍّ من قسمهم الإقطاعي له. وحذّر البابا من أنه إذا ما فشلت هذه العقوبة المعتدلة، «فسوف نجعل دأبنا اتخاذ إجراءات أشدّ صرامة بحقه»[45].

لا مراء في أن اغتيال بيير دو كاستلنو كان عملاً لاأخلاقياً واستفزازياً بالغ الخطورة. لكن من الواضح كذلك أن البابا كان يتجاهل الحقيقة الصارخة وهي أنه **هو نفسه** من ظلّ يهدّد السلام في المنطقة طوال أربعة شهور، حين كتب إلى فيليب أوغست يُحرِّضه على غزو الجنوب. قد يكون الإرهابي قَتَل فرداً واحداً، لكن البابا لم يتورع سابقاً عن حضّ ريمون على قتل المئات من الجنوبيين. ومرة أخرى، لا يستطيع المرء إلاّ أن يُقارن قصر النظر هذا عند إينوسنت بالنظرة الأُحادية لدى المتورطين في الحروب المقدسة هذه الأيام. وإلى ذلك، فإننا نرى في إينوسنت ذلك الصليبي الجديد الذي يتلاعب بالأمور ببرودة أعصاب، و«صانع السلام» العدواني الكبير الأول في الغرب. إنه يشنّ في رسالته هجوماً

ضارياً كاذباً على الكاثاريين الذين يُوشكون أن «يقضوا» على كنيسته الكاثوليكية القوية:

> لمّا كانت الكنيسة في تلك الأنحاء تجلس حزينة مكروبة لا أحد يؤاسيها أو يخفّف عنها بعد مقتل ذلك الرجل العادل؛ وبعدما قيل من أن الإيمان قد اختفى، والسلام قد اضمحلّ، ومن أن طاعون الهرطقة قد استقوى عما كان عليه، واشتدّت ضراوة العدوّ اضعافاً، وأنه ما لم نتلقّ الدعم الفعّال والمؤازرة القوية في وجه هذه الهجمة الجديدة، فإن مركب الكنيسة سيتحطم إرباً في تلك الأنحاء. لذلك، نهيب بكم بمنتهى الإلحاح، ونحضّكم بكل حزم، ونأمركم في ساعة الضيق هذه، وكلنا ثقة بقوة المسيح، وقد صفحنا عنكم وغفرنا لكم ذنوبكم، أن لا تتقاعسوا عن محاربة كل هذه الشرور والآثام، وأن تجعلوا دأبكم إحلال السلام على أولئك القوم باسمه، الذي هو رب **السلام والمحبة**[46].

إنَّ جنون الارتياب الجديد في الغرب قد حدا بأقوى مؤسّسة على الإطلاق في أوروبا إلى أن تشعر بأنها مهدّدة في العُمق من قِبَل فئة من الرجال والنساء ممّن يرفضون أن يلمسوا سيفاً. وكما أعلن إينوسنت، فإن هؤلاء الناس هم الآن «أسوأ من المسلمين»، وتجب معاملتهم بأقصى درجات الشدّة[47]. وقد أعدّ إينوسنت العُدّة لانتقامه الرهيب.

وبحلول عام 1209، باتت الحملة الصليبية جاهزة للانطلاق. ولمّا كان فيليب أوغست يُواجه بعض المصاعب مع الإنجليز في تلك الحملة، فلم يتمكّن شخصياً من قيادة الحملة؛ لذا فقد سار على رأس الجيش الجرّار من الصليبيين أرنو - أمالريك، رئيس دير سيتو. وقف الجنوب يراقب تقدم هذا الجيش صوبه بفزع شديد، وسعى ريمون إلى النجاة بجلده من الكارثة في آخر لحظة بإعلان خضوعه للبابا، لكن إينوسنت لم يكن في وارد الصفح عنه. بل كتب إلى أرنو - أمالريك موجّهاً: «حالما يُصبح (ريمون) معزولاً ولا يُعوِّل إلاّ على قواته الخاصة فقط، يُمكننا عندئذٍ أن نتعامل معه في الأخير ونكسر شوكته بلا أدنى صعوبة»[48]. في 22 تموز/يوليو من ذلك العام، ضرب الجيش الصليبي حصاراً على مدينة بِزيير، ودلَّل بالملموس على العزيمة القاتلة لهؤلاء الصليبيين الجُدد الذين هم على أتمّ استعداد لإبادة «الأوباش» الجنوبيين مثلما سبق وأن أبادوا المسلمين واليهود. وحين استسلمت المدينة، أقبل الصليبيون لتنفيذ حُكم الرب بها؛ ويُقال إن العساكر سألوا رئيس الدير كيف عساهم يميّزون المهرطقين من الكاثوليك، فكان رد أرنو: «اقتلوهم جميعاً، فالله يعلم من هم أنصاره»[49]. وكان مصير كل فرد من أهالي المدينة الذبح. والرعب الذي أشاعته تلك المذبحة يسمح للصليبيين بأن يتقدموا دونما مقاومة تُذكر إلى أن وصلوا إلى

كاركاسّون في شهر آب/أغسطس. وإنقاذاً لشعبه، سلّم الكونت ريمون - روجيه نفسه للصليبيين، فزُجَّ به في السجن، ومُنحت إقطاعته لسيمون دو مونفور. وفي تشرين الثاني/نوفمبر، أُعلن عن وفاة ريمون - روجيه في السجن لأسباب بدت مقنعة، لكن إينوسنت عاد وألمح في إحدى رسائله إلى أن ريمون هذا مات قتلاً[50]. أما سيمون الذي كان توّاقاً إلى تثبيت نفسه كحاكم شرعي، فعرض الجثمان على الناس ثم واراه الثرى في جنازة مهيبة. ومن ثم استأنف الحملة الصليبية، فاستولى على معقلٍ كاثاري تلو آخر، مضرماً النار بالمهرطقين، ومُستبدلاً الأرستقراطيين المحلّيين بنبلاء شماليين... وهكذا أضحت الحملة الصليبية جيشاً مقتدراً للاحتلال. وحين باشر بالهجوم على المنطقة الواقعة إلى الشمال من تولوز عام 1212، وجّه الجنوبيون نداء استغاثة إلى بيير دو أراغون كي يهبّ إلى نجدتهم، فقد كانوا يفضّلون حكمه على حكم أولئك الشماليين عديمي الرحمة.

لقد صار سيمون دو مونفور خلال تلك الحملة واحداً من أغنى ملاّك الأراضي وأشدهم سطوة في فرنسا. كان ما إن يفتح مدينة حتى يغدو تلقائياً سيدها الأعلى ومن ثم يهبها إقطاعة إلى أحد تابعيه. إلاّ أنه من الخطأ اعتباره صليبياً علمانياً استغلّ الحملة الصليبية لتعزيز مطامحه الدنيوية. كان صليبياً من الطراز القديم، يعتبر يقيناً أن هذه الحرب على المسيحيين الفرنسيين مقدسةً تماماً كالحرب على المسلمين. وقد وصفه الإخباري بيير ده ڤو - دو - سيرنيه وهو يصلي بخشوع صليبي حقيقي، وذلك قبل أن يحارب ويهزم بيير دو أراغون في معركة موريه بهذه الكلمات:

> وإذ صلّى طويلاً بخشوع كبير، أمسك بمقبض سيفه المتدلي من وسطه، ووضعه على المذبح قائلاً: «أيها الرب الكريم، يا يسوع المحبة! لقد اخترتموني لكي أشنّ حروبكم رغم تفاهتي وحقارتي. من مذبحكم هذا أتلقى ساعديّ اليوم، فعساني أتلقى منكم سلاحي لحظة أخوض غمار معارككم»[51].

لكن أيًّا كانت قُدسية دوافع سيمون، فقد أخذ الجنوبيون ينظرون إليه وبشكل متزايد على أنه غازٍ ينتزع أراضيهم منهم ويُهدّد بالخطر هويتهم الجنوبية المميّزة. فلطالما كان هناك شيء من التوتر بين شمالي فرنسا وجنوبيها. كان الجنوبيون يعتزّون على الدوام بالثقافة الدمثة والمتفذلكة الخاصّة بهم، ويميلون إلى رؤية الشماليين كقوم أفظاظ غير متمدنين. وبعد انتصار سيمون على بيير دو أراغون في معركة موريه، شرع الجنوبيون بالردّ بالأصالة عن أنفسهم. إن الحديث عن القومية في تلك الآونة ينطوي على مفارقة تاريخية قطعاً، إنما كان هناك بالتأكيد عُنصر من عناصر الحرب القومية في هذا المقام[52].

وبالوسع المحاججة بأن الحركة القومية العفوية الأولى في أوروبا، إنما نشأت رداً على الحملة الصليبية الجديدة. فلمدة عشرين سنة تقريباً، قاتل الجنوبيون ممثّلي ملكهم الشماليين، رغم أن نضالهم كان ميؤوساً منه. وسيحلّ عام 1229 قبل أن تجلب حملة صليبية لاحقة «السلام» إلى فرنسا، وتلج الحرب الصليبية على المسيحيين طوراً مرعباً جديداً.

أظهر تعاطي إينوسنت مع الكاثاريين الشعور الدفين بعدم الأمان لدى كنيسة القرن الثالث عشر، التي كانت في أوج قوتها إبان ولايته البابوية. وكان هذا العُصاب يعني خسائر وضحايا، بينما دلّل الكاثاريون على مدى خطورة المُسالمة واللاعنف في عالم تهيمن عليه عادةُ الحرب المقدسة وجنونها الارتيابي. لكن الكاثاريين لم يكونوا الفقراء الوحيدين الذين هاموا في الطرقات خلال تلك السنوات. ففي مطلع القرن الثالث عشر، كانت أوروبا في حالة من الجيشان الاقتصادي والزراعي الذي أدخلها حقبةً جديدة من الرخاء والاقتدار. لكن ذلك كان يعني حتماً خراب بعض الفئات الأكثر ضعفاً. والحال أن العديد من الفلاحين الأكثر فقراً من سواهم في أجزاء من شمال فرنسا وألمانيا لم يعودوا قادرين على الحفاظ على مستوى كافٍ من الإنتاجية في مزارعهم، أو وجدوا أنهم يفتقرون إلى رأس المال اللازم للارتفاع بها إلى مستوى المعايير التشغيلية لأوروبا التي ازدادت كفاءتها حديثاً. فاضطر عدد كبير من هؤلاء إلى بيع أراضيهم لفلاحين أيسر حالاً منهم، ليجدوا أنفسهم وقد صاروا مُشرّدين ولا يختلفون عن المتسولين في شيء. أثناء تلك السنوات، ظهرت إلى حيز الوجود طبقة اجتماعية جديدة: عائلات بأكملها، رجالاً ونساءً وأطفالاً، أُكرهت على العيش هائمة على وجوهها عيش التسوّل على هامش المجتمع[53]. وكثيراً ما كان أفرادها يُجتذبون إلى الطوائف المهرطقة الجديدة، المُشدِّدة على قيمة «الفقر المقدس» الذي يقول لهؤلاء المساكين إن معاناتهم ليست بدون قيمة: فهم دون سواهم من يُحاكون المسيح حقيقة، وليس الرهبان الموسرين ورجال كنيسة إينوسنت الأثرياء. واعتباراً من تلك الفترة، تكاثرت طوائف كهذه بسرعة فائقة في كل أنحاء أوروبا؛ وغالباً ما كانت تُناصب المؤسّسة الرسمية العداء المستفحل، لا سيما وأن هذه الأخيرة ما كانت تلقي بالاً إلى محنتها[54].

هذه الشراذم الرُحّل من الفقراء عُرفت في أول أمرها بـ«البوري»(*)، بنفس الروحية تقريباً التي يُسمّي بها اليوم في أحيان كثيرة بيض جنوب إفريقيا خادمهم الأسود بـ«الولد». وفي عام 1212، شكّل «البوري» حركة احتجاج دينية خاصة بهم[55]. فقد ادّعى

(*) peuri (ومفردها peur)، أي الأحداث أو الأولاد (م).

شاب فرنسي منهم يُدعى ستيفان أن المسيح تجلّى له: فقد ظهر له على هيئة حاجّ فقير يستعطي الخبز، وطلب منه أن ينقل رسالة منه إلى فيليب أوغست، يُدافع فيها عن قضية الفقراء والصعاليك. فكان أن جاشت موجة عارمة من الأمل والانفعال: يبدو أن المسيح لم ينسَ الفقراء برغم كل شيء. فقد ظهر هو الآخر رجلاً فقيراً، وبذلك تماهى معهم؛ ثم إنه مستعد للدفاع عن قضيتهم ضد الأغنياء والمقتدرين. حوالى ذلك الوقت، انبثقت بصورة عفوية حركة مشابهة في ألمانيا، يقودها «ولد» يُدعى نيقولاس. فطفق «الأولاد» في كل بلد يُسيِّرون المواكب الحاشدة من 30 ألف نسمة وهي ترفع صلباناً خشبية ضخمة، يقطعون بها الأرياف ويخترقون البلدات والقرى. لقد حوّلوا تسكعهم الاضطراري إلى «رحلة مقدسة»، يتبعون فيها صليب يسوع الفقير والمعذَّب. كما كانت تلك المواكب أيضاً شواهد حيّة على محنة «الأولاد»، ووسيلة مؤثِّرة للإشارة إلى تماهيهم مع المسيح الذي لم يكن لديه مكان يسند إليه رأسه. ويُخبرنا إخباريو ذلك الزمن أنهم كانوا يسيرون في الطرقات وهم ينشدون: «أيقظ يا ربّ أبناءك المسيحيين من سُباتهم، وأعدْ إلينا الصليب الحقيقي(*)»[56]. لكن هذه المسيرات المقدسة لم تكن مقدمة لحرب مقدسة. ففي نهاية فصل الصيف، حلّ «الأولاد» تشكيلاتهم سلمياً، وبدا كما لو أنهم اختفوا من التاريخ. لا شك في أن الكثيرين منهم التحقوا بطوائف هرطوقية أكثر ميلاً للقتال مثل الولدوويين الذين كانوا ينادون بالعودة إلى الفقر الإنجيلي؛ لكن «الأولاد» اختفوا كطبقة مميَّزة وزالوا من الوجود[57].

مع ذلك، فقد انبعثت فيهم الحياة ثانيةً بعد ثلاثين سنة على اندثارهم حين أصبحوا صليبيين. حين قرأ المؤرِّخون المتأخرون عن تلك المواكب والمسيرات العجيبة، كان من الطبيعي أن يترجموا لفظة «پوري» إلى «أولاد» من غير أن يفقهوا مغزاها الاجتماعي المحدَّد. وهكذا ولدت حكاية «الحملة الصليبية الولاّدية»[58]. في تلك الروايات المتأخرة من قصتهما، يظهر نيقولاس وستيفان كولدين أوحى إليهما المسيح بأن يقودا الصليبيين إلى الأراضي المقدسة... ولسوف ينجحان فيما أخفق أناسٌ أكبر منهما، لأن المسيح فضّل ضعفهما على القوة الدنيوية المتجبِّرة للصليبيين الأكبر سنّاً الذين بدوا عاجزين عن استعادة الأراضي المقدسة. وقد وعد نيقولاس بأنه سيتغلّب على الإسلام بواسطة حملة إرسالية سلمية. ومن المتعيِّن فيها أن يزحف «الأولاد» عبر أوروبا، فيجتازون جبال الألب ومن ثم يواصلون السير حتى يبلغوا شاطىء المتوسط. وعندئذٍ ستنفتح لهم مياه البحر

(*) قطعة من الخشب كان يُعتقد أنها جزء من الصليب الحقيقي الذي صُلب عليه السيد المسيح؛ وقد وقع هذا الصليب [وكان العرب يُسمونه «صليب الصلبوت»] في يد المسلمين لدى انتصارهم في موقعة حطّين. (م)

مثلما انفتحت من قبل لبني إسرائيل، فيعبرون البحر من غير أن تبتلّ أقدامهم، وبذا يفتحون الأراضي المقدسة فتحاً عجائبياً بالقدرة الإلهية وحدها! طبعاً، الأمور لم تسر على هذا المنوال. فقد كابد «الأولاد» مصاعب جمّة أثناء الرحلة، حسب شهادات الإخباريين المتأخرين. فمات العديد منهم، وترك كثيرون الحملة في منتصف الطريق. زهاء ثُلث «الأولاد» فقط أتموا الرحلة، وحين اندفعوا نحو المتوسط، لم تنفتح لهم مياه البحر. ومن جنوى بدأ «الأولاد» الألمان رحلة العودة البائسة إلى ديارهم، لكن معظمهم قضوا نحبهم في طريق العودة. وأطال بعض «الأولاد» الفرنسيين المكوث في مرسيليا، مستميتين للوصول إلى الأراضي المقدسة. فالتقطهم بعض التجار عديمي الضمير بعد أن وعدوهم بنقلهم إلى عكا، لكنهم في الحقيقة باعوهم عبيداً أرقاء للمسلمين في شمال إفريقيا ومصر. وبعد مرور سنوات عدة، تمكّن أحد هؤلاء من العودة ليحكي قصتهم المحزنة[59].

لعلّ قصة «الحملة الصليبية الولاّدية» واحدة من أكثر الحكايات الصليبية سحراً وشعبيةً على الإطلاق؛ وهذا التفسير الأخير قد لا يكون مفهوماً كما يجب. إن ابتداع الأسطورة قد يكون شيّقاً مثل الحكاية ذاتها. وهي إنما تعكس مدى تجذّر الفكرة الصليبية في الوعي الأوروبي. حين قرأ المؤرِّخون المتأخرون عن المواكب الضخمة التي يسيّرها «الأولاد»، حاملين الصلبان ومبتهلين إلى الربّ أن يعيد إليهم «الصليب الحقيقي»، الذي كان فُقد أثناء معركة حطّين، افترضوا بصورة آلية أنهم لا بد أن يكونوا صليبيين في طريقهم إلى أورشليم. ومن بعض النواحي، رأى المؤرّخون هؤلاء «الأولاد» كصليبيين أصوليين يعودون بالروح الصليبية إلى أيام بطرس الناسك الطافحة بالتديّن والورع. وكان ستيفان ونيقولاس كلاهما قد قدّما نفسيهما كنبيّين أُوحي إليهما من السماء؛ لا بل إن ستيفان تلقّى رسالة من يسوع تماماً كبُطرس الناسك على ما يُقال. وعلى نسق صليبيّي بطرس ايضاً، آل «الأولاد» إلى مصير مأساوي. لكن إذا ما نظرنا إليها من زاوية أخرى، نجد أن هذه الأسطورة تُرينا مدى التوق آنذاك إلى حملة صليبية تعوّل على الربّ شأن الصليبيين الأوائل. كما تنطوي أسطورة «الأولاد» هذه على ضربٍ جديد من النزعة السلامية: فقد كان نيقولاس يريد أن يهدي المسلمين بالوعظ والتبشير، وهي الفكرة الجديدة تماماً في ذلك الوقت (1212)[60]. فالرحلة الأعجوبية إلى الأراضي المقدسة لم تكن، في الاعتبار، توطئة لحرب مقدسة بقدر ما كانت تمهيداً لحملة تبشيرية سلمية. وفي وقتٍ كانت فيه خيبة الأمل بالصليبية التقليدية تكبر مع الأيام، كانوا هم لا يزالون غير مستعدين للتخلّي عن الحرب المقدسة، بل يبحثون عن حملة صليبية بديلة تعيد الربّ إلى بؤرة الاهتمام، وتصنع السلام بدلاً من الحرب. لكن المآل الذي فكّر به الإخباريون لأولئك الصليبيين «الأولاد» خلال

الخمسينيات من القرن الثالث عشر، أظهر ضعف الاعتقاد في حينه بقابلية أي من هذه البدائل للحياة.

وبرز استياءٌ وإحباطٌ مماثلان إزاء العمل الصليبي في عام 1212، وقد حاول الناس بالتالي أن يتصوّروا نوعاً مغايراً من الحرب المقدسة. فكانت الحملة الصليبية على الكاثاريين أحد تلك البدائل الجديدة. غير أن مسيحيين آخرين كانوا يتصوّرون حملات صليبية مُسالمة بدلاً من حملات صليبية من أجل السلام. كتب بيير دو بلوا، أمين سر إليانور داكيتان، عن الأمل الكبير والحماسة العظيمة اللذين تملّكاه يوم غادر أفراد الحملة الصليبية الثالثة أوروبا. إذ بدا من المستحيل يومها أن عرضاً جباراً للقوة المسيحية كهذا العرض، يُمكن أن يخفق في قهر الإسلام واستعادة الأراضي المقدسة. لكن حين تناهى إليه خبر الكارثة التي حلّت بجيش بربروسا، وحالة الاستعصاء العسكري التي حالت دون ريتشارد واسترجاع أورشليم، بات مقتنعاً بضرورة إيجاد حل جديد: بالنسبة إليه، من سيفتح أورشليم في المستقبل ليس الملوك والأباطرة الأغنياء الأقوياء، بل الناس الفقراء؛ وهم سيعتمدون على القدرة الإلهية بدلاً من تعويلهم على قوتهم الدنيوية الذاتية[61]. كذلك دافع الواعظ آلان دو ليل، في ذلك الوقت، عن رأيه القائل إن أية حملة صليبية في المستقبل لن يُكتب لها النجاح إلاّ إذا كان مُلهمها ودافعها الناس الفقراء، من لا يجدون كيسوع المسيح مكاناً يسندون إليه رؤوسهم[62]. لقد خُيِّل لكل من آلان دو ليل وبيير دو بلوا أن الحملات الصليبية الجديدة ستنتزع أورشليم بطريقة سلمية وليس بحد السيف. وكان ثمة جامع يجمع بين هذا اللون من التفكير والتظاهرات السلمية التي كان يقوم بها «الأولاد» ممن تحوّلوا غريزياً إلى مجازات الحجّ والحملة الصليبية للتعبير عن ورطتهم. في الأصل، الصليبية حركة للفقراء، وقد أعطت الفقراء أول إحساس حقيقي لهم بالقوة والقُدرة خلال الحملة الصليبية الأولى. ولن يكون «الأولاد» آخر الفقراء الذين يسعون إلى تبديل قَدَرهم من خلال حملة صليبية. وما تحوّلُ قصة «البوري» إلى أسطورة «الحملة الصليبية الولاّدية» إلاّ إشارة إلى أن الناس كانوا قد بدأوا يحلمون بحملة صليبية سلمية، ويلتمسون مسيحية بديلة تكون أقرب إلى الحياة التي عاشها يسوع على الأرض من الكنيسة المتجبّرة للبابا إينوسنت.

قد لا تكون ألمانيا شهدت عام 1212 شيئاً اسمه «الحملة الصليبية الولاّدية»، لكن في تلك السنة عرفت أوروبا فعلاً رحلة تكاد تكون عجائبية قام بها صبي يبلغ الثامنة عشرة من عمره، وسرعان ما أضحى يُعرف باسم «بور أبوليا» (فتى أبوليا)، أو ببساطة: «بور نوستر» (فتانا). وُلد فريدريك فون هوهنستوفن الابن الوحيد للأمبراطور هنري السادس،

وللملكة كونستانس الوريثة النورماندية لعرش صقلية، في 26 كانون الأول/ديسمبر 1194 في جنوب إيطاليا. ومنذ بداية البداية، كان هذا الطفل شخصية مثيرة للجدل. فقد تنبأ الشاعر جيوفري دي فيتربو بأن قدر الصبي أن يكون «الأمبراطور الأخير»(*)، الذي سيوحِّد الشرق والغرب ويقيم السلام الدائم[63]؛ لكن النبي السسترسي يواكيم دي فيوري تكهّن بأن فريدريك هذا سيكون هو «المسيح الدجّال» الذي سيشنّ حرباً على المسيحية ويكون بلاءً على العالم[64]. مع ذلك، فقد عاش فريدريك السنوات الأولى من حياته في خطر وظلام. ففي عام 1197 توفي أبوه، فتوجه فيليب، أمير سوابيا، جنوباً للقاء الأمبراطور الصغير والعودة به إلى ألمانيا. لكن ثورة نشبت ضد الألمان المكروهين في شمال إيطاليا حملته على العودة من حيث أتى، فقضى فريدريك فترة طفولته كملك لصقلية، متمتعاً بحماية البابا إينوسنت الثالث. أما في ألمانيا، فقد تقاتل فيليب المذكور وأوتو فون ولف للظفر بالعرش الألماني، فكان أن نسي الألمان فريدريك. ولئن وعده البابا بحماية صقلية إلا أنه لم يدعمه في مطالبته بالعرش الأمبراطوري.

لكن في عام 1210، تذكّر بعض الألمان صقلية من باب إشباع أطماعهم الخاصة. فانطلق القيصر أوتو الرابع، وكان نجح في الإمساك بزمام الحكم، لغزو المملكة (الصقلية) لصالح أسرة ولف. وحين شاهد فريدريك الجيش الأمبراطوري يتقدّم عبر شمال إيطاليا ويقترب من «مملكته» في الجنوب، أدرك أن نهايته باتت محتومة. فهو لا يملك الجيش ولا الدعم اللازم لصدّ مثل هذا الهجوم. لكن، ومن حيث لا يحتسب، جاءه الخلاص في اللحظة الأخيرة. فالبابا إينوسنت الذي كان يتابع تقدم أوتو بقلق شديد، ألقى بغتة الحرم الكنسي على القيصر الذي كان يهمّ بالإطباق على حميِّه فريدريك، وهذا ما شجع الفئة المناهضة لأسرة ولف في ألمانيا. وفي أيلول/سبتمبر 1211، حثّ الملك فيليب أوغست النبلاء الألمان على عزل القيصر المحروم كنسياً، وتنصيب فريدريك مكانه. ولما سمع أوتو بهذه الأخبار، طار صوابه. وبدلاً من المضي قُدماً لتحطيم منافسه، استدار عائداً بسرعة إلى ألمانيا لإنقاذ عرشه[65].

كُتبت لفريدريك النجاة. وفي غضون أيام معدودات، لم ينجُ من دمار مُحقَّق فحسب، بل وارتقى إلى قمة السلطة أيضاً. فلا عجب أن يعتبر خلاصه هذا معجزة دلّت على أنه المختار من الربّ؛ وإلى آخر عمره سيبقى مقتنعاً بأنه محبوّ بقدر إلهي خاص[66]. نصحه مستشاروه أن يرفض اللقب الأمبراطوري: فهو في الحقيقة لا يعتمد إلاّ على دعم البابوية له، فمعظم الألمان كانوا لا يزالون يؤيدون أوتو. على أن فريدريك أزاح جانباً تلك المخاوف

(*) انظر بشأنه المسرد الألفبائي في نهاية الكتاب. (م)

البشرية، وانطلق قاصداً آخن تصحبه ثلّة من الخدم والتابعين، ولا ثقة له إلاّ في القُدرة الإلهية[67]. وقفت أوروبا تتابع في ترقب وذهول تقدّم هذا الفتى الملوّح البشرة، ولابس الأطمار. وفي نيسان/إبريل وصل إلى روما، حيث منح البابا إينوسنت بركته الرسولية لحميِّه الشاب، ومن ثم سار نحو المناطق الخطرة التابعة للأمبراطورية في شمال إيطاليا. وأردفت القصة تقول إن الميلانيين(*) حاولوا اغتيال الأمبراطور الشاب في بافيا، لكنه ببساطة قفز إلى صهوة جواده وعبر النهر سابحاً. عدّ أهالي كريمونا نجاته ضرباً من المعجزة، وحيّوه بابتهاج وجداني غامر بوصفه ملاك الربّ[68]. ومنذ تلك اللحظة، تأمنت سلامته في إيطاليا، لكن المحكّ الحقيقي كان في ألمانيا. تحرّك أوتو جنوباً لملاقاة غريمه، وكان خدمه الذين سبقوه على الطريق يُعدُّون وجبة طعام له في كونستانس حين ظهر فريدريك أمامهم بغتةً، وطلب منهم تأييده والالتحاق به؛ وقد بدا ظهوره الدراماتيكي هذا معجزة أخرى[69]. وعند وصول أوتو إلى هناك بعد ثلاث ساعات، وجد المدينة محظورة عليه. في ذلك الوقت، كان جنوب ووسط ألمانيا يتملّكهما ما يُشبه الانجذاب الصوفي حيال هذا الفتى المُدهش الذي بدا قادراً على قهر الغني والقوي باتكاله على الربّ وحده؛ وفي كانون الأول/ديسمبر 1212، تم تتويجه ملكاً على الألمان في مدينة ماينتز. إينوسنت نفسه أسماه «داود»، الذي هزم العملاق أوتو فون ولف، وبات الشعب الالماني على يقين من أن السماء اصطفته. فكتب شاعر في ذلك يقول: «لقد تغلّب الفتى على (سلالة) الولف بقدرة سماوية لا بقدرة أرضية»[70]. وانشد مغنٍ تروبادوري «حاذر اقتدار الفتى» في قصيدة إخبارية مقفّاة:

ها قد حضر فتى أپوليا لساعته،
وحسام القيصر أشد مضاءً بمرتين.
لكن الفتى أطاح به حقاً وصدقاً،
من دون ضربة سيّاف واحدة...
فطار حب الناس له وحلّق[71].

لا جدال في أن الألمان تأثروا بالفتى شديد التأثر؛ فقد كان له سحرٌ لا يُقاوم. عدا عن أنه كان يبدو في الوقت عينه واحداً منهم[72]. فملامحه الألمانية وثيابه التقليدية نسخت «أجنبيته» التي كان من الممكن أن تكون لغير صالحه بدرجة مميتة، وتذكّر الناس أنه حفيد فريدريك بربروسا العظيم، برغم الدم الجنوبي الذي يجري في عروقه.

وصلة النسب هذه هي التي اقنعت أخيراً أهالي المدينة الأمبراطورية آخن على فتح

(*) نسبةً إلى مدينة ميلانو. (م)

أبوابها له في منتصف تموز/يوليو 1215، لتجري مراسم تتويج «فتى أبوليا» باحتفال مهيب في كاتدرائيتها الشهيرة، ويتربع من ثم على عرش شارلمان. لكنه عاد وأذهل شعبه مُجدَّداً؛ إذ بعد أن تسلّم التاج الامبراطوري من كبير الأساقفة مباشرة، حمل الأمبراطور فريدريك الثاني فجأة وعلى غير انتظار شارة الصليب[73]؛ فكان لبادرته هذه أثرها السحري. فصعود الفتى إلى سدّة الحكم على ذلك النحو الإعجازي، واصطفاؤه الإلهي الظاهر، وكذلك صلة النسب التي تربطه ببربروسا الذي فقد حياته في إحدى الحملات الصليبية، كل ذلك أثار آمالاً كبرى في نفوس الجميع. وإذا بفريدريك الآن هو «داود» الصغير الذي زلزل عروش الجبابرة؛ فهل تراه يكون الملك داود الذي سيفتح أورشليم؟[74]

مع ذلك، فقد ثبُت بالفعل أن تجميع حملة صليبية خامسة أمر أصعب مما كان يتوقعه أحد. فبعد مجمع لاتران الكبير عام 1215، أوفد البابا إينوسنت وعّاظاً متجولين إلى كل أنحاء أوروبا للدعوة لحملة صليبية، وكان واثقاً تماماً من النجاح. لا بل إنه كتب إلى الملك العادل يحذّره من الغضب الآتي، وينصحه بتسليم أورشليم سلماً[75]. لكن على الرغم من أن سواد الناس كانوا متلهفين لحمل شارة الصليب، إلاّ أن النبلاء كانوا أكثر تردداً في الإبحار نحو الشرق مما كانوا في عام 1202. فقد بدا فعلاً وكان الفكرة الصليبية التقليدية باتت حماسة خامدة ومفارقة تاريخية. وحين توفي إينوسنت في أيار/مايو 1216، واجه خلفه البابا هونوريوس الثالث صعوبة جمّة في تنظيم حملة صليبية. فلم يخرج في تلك السنة سوى بضعة نبلاء فقط مع آندرو ملك المجر. وما أثار انزعاج هونوريوس كذلك تقريرٌ تلقاه مؤخراً من ملك عكا الذي بدا فيه في غاية القلق.

كان الواعظ الشعبي جيمس دو ڤيتري قد عُيِّن حديثاً أُسقفاً على عكا؛ وقد روِّع بما رآه في الأراضي المقدسة. كتب إلى البابا يُخبره بأن الفرنجة لا يريدون حملة صليبية أخرى. كانوا حذرين من تعريض أمن دويلتهم الصغيرة للخطر، كما كانوا يخشون من أن حرباً مقدسة ستقضي على الترتيبات التجارية المجزية القائمة آنذاك بينهم وبين المسلمين[76]. والمسلمون من جهتهم كانوا بدورهم يستمتعون بصلاتهم التجارية مع الغرب، وقد مات شغفهم بالجهاد ميتة طبيعية بعد وفاة صلاح الدين عام 1193. لم تكن لدى العادل رغبةٌ في الدعوة لحرب مقدسة، وإنْ كان بعض أمراء جيشه يحاولون دفعه إلى ذلك بتلميحاتهم الهازئة؛ كما أن ابنه الكامل، نائب الملك على مصر، كان يُشاطره الرأي تماماً؛ فقد كانت تربطه علاقات جيدة بحوالى ثلاثة آلاف تاجر من بيزا وجنوى والبندقية كانوا يقيمون ويعملون في القاهرة[77]. وهذه الصلات والاتصالات العلمانية هي التي أتاحت للمسيحيين والمسلمين أن يعيشوا معاً في سلام ولما فيه منفعتهما المتبادلة. لكن

ذلك بدا عملاً غير أخلاقي البتة للأسقف جيمس دو ڤيتري. كما أزعجه أيضاً ما رآه من تبنّي الفرنجة لنمط الحياة الشرقي، إذ كان تخلّي الفرنجة عن هويتهم الثقافية الغربية مرادفاً، في نظره، لإنكار الإيمان المسيحي نفسه. وقد كتب بادي الاشمئزاز أن الفرنجة باتوا يتشبّهون بأهل البلاد الأصليين؛ وهم أصلح للحمامات منهم لساحات الوغى. والأدهى من ذلك أنهم لا يدعون زوجاتهم يذهبن للصلاة في الكنيسة سوى مرة واحدة في السنة، بينما يسمحون لهن بارتياد الحمامات ثلاث مرات في الأسبوع. أما الفرسان، فيقعون في غرام المسلمات، ويرتدون الأطالس الناعمة الخنثوية، ولا همّ لهم سوى إشباع شهواتهم وتمضية أوقاتهم في التبطل والكسل[78]. وهم يخشون كثيراً من أن تذهب حملة صليبية استفزازية من جانب الغرب بذلك كله.

في البدء، لاح هناك شيء من الخطر. ففي عام 1217، أحضر الدوق ليوبولد النمساوي جيشاً إلى الشرق للانضمام إلى المجريين، لكن الأمر لم يتعدّ شنّ بضع غارات متقطعة في الجليل. أما معظم الوقت، فكان يقضيه الصليبيون في التجوال هنا وهناك لجمع الذخائر والآثار المقدسة. وفي مطالع السنة التالية، غادر المجريون عائدين إلى ديارهم. عندها تنفّس المسلمون والفرنجة الصعداء. لكن في عام 1218 وصلت ثلاثة أساطيل من فريسيا وفرنسا وإنجلترا إلى ثغر عكا، وتقرّر إحياء المخطط القديم بصدد الاستيلاء على مصر. وفي أيار/مايو، أبحرت الأساطيل نحو دمياط، آخذين المسلمين فيها على حين غرّة؛ وفي آب/أغسطس تمكّنوا فعلاً من الاستيلاء على المدينة. كانت الصدمة الناجمة عن فقدان دمياط شديدة الوطأة على السلطان العجوز، فقضى نحبه بعد ساعات معدودات بالسكتة القلبية. وكي يحول دون نشوب تنازع على خلافته، كان قد رتّب أمر تقاسم أبنائه الثلاثة السلطنة الأيوبية من بعده، بحيث يأخذ الكامل مصر، والأشرف الجزيرة(*)، والمعظّم دمشق والقدس؛ ومع ذلك، بقي هناك شعور بعدم الرضا والامتعاض. وفيما كان الكامل يُدافع عن مصر في وجه الفرنجة، استغلّ بعض القاهريين فرصة غيابه، ونصّبوا أحد أخويه الأصغرين على العرش. فاضطر الكامل إلى نفض يده من مهمة الذود عن البلاد والعودة سريعاً إلى القاهرة لإخماد الانقلاب. لقد وصل الصليبيون إلى مصر في لحظة مؤاتية للغاية، وعمّ الذعر العالم الإسلامي. فوجّه السلطان المعظّم برقية إلى بغداد، سائلاً الخليفة أن يمدّه بالمساعدة، فوعده السلطان بأن يرفده بجيش عرمرم، إلا أنه لم يصل قط.

في أيلول/سبتمبر، نزل الكاردينال الإسباني بيلاجيوس (پيلاج) في دمياط بصفته ممثّلاً للحبر الأعظم، وأمّن بوصوله القيادة التي كانت الحملة الصليبية في أمسّ الحاجة

(*) الجزيرة: منطقة في شمال بلاد الشام تقع بين الموصل والحسكة ودير الزور (م)

إليها. لقد وجد الروح المعنوية منهارة برغم نجاحات الصليبيين الأولية؛ فقد تفشى بينهم وباء فتّاك يجعل أبدانهم بلون الفحم قبل أن يودي بهم، وذهب ضحيته زهاء سُدس عدد الجنود. هنا شدّد پيلاجيوس على أن العمل أفضل علاج، وفي شهر شباط/فبراير، نجح الصليبيون باحتلال مدينة العادلية. هنا استولى على المسلمين قنوط قاتل، لا سيما وأنهم سمعوا أن الأمبراطور فريدريك [وكان العرب يسمّونه: «الأنبرور»] سيشقّ طريقه صوب الشرق حالما يسوّي أموره في ألمانيا. فبدأ المعظّم بتفكيك أسوار القدس وغيرها من القلاع والحصون في فلسطين في حال اضطر إلى تسليمها للمسيحيين. ومع ذلك، بقيت المعنويات متدنية في المعسكر المسيحي. وبعد معركة العادلية ساد جمود على الصعيد العسكري، فيما استمر الوباء بالتفشي في صفوف كلا الجيشين.

لدى مخاطبة پيلاجيوس الجنود قبل الانتصار في العادلية، صدر عنه إيحاء لم تعرفه الفكرة الصليبية من قبل: قال إنه قد يُصار بعد التغلب على المسلمين إلى حمل «القوم الغدّارين التافهين» على اعتناق الدين الحقّ[79]. حتى تلك اللحظة، لم يحدث قط أن فكّر أحد من الصليبيين بمحاولة تنصير المسلمين. كان الحل الوحيد الذي خطر لهم فيما سبق هو الذبح، على حد ما كتب القديس برنار دو كليرفو قبل مئة سنة في الرسالة التي وضعها عن فرسان الهيكل (الداوية). لكن رأينا كيف اجتاحت القارة الأوروبية في القرن الثالث عشر حماسة جديدة للتبشير، وكان ذلك عائداً بدرجة كبيرة إلى الطوائف الهرطوقية من أمثال الكاثاريين. فقد راح الكاثاريون يجوبون الأرجاء واعظين ومبشّرين الناس العاديين، الذين كانوا من فرط جهلهم معرّضين جداً للوقوع في حبائل المهرطقين. وكان من الطبيعي أن يرى العامّة في الوعّاظ الكاثاريين أو الولدوويين، ممّن يُبشّرون بالعودة إلى الفقر، أُناساً يهتمون بأمرهم أكثر بكثير من الكنيسة الرسمية التي تبدو قانعة بتركهم يعمهون في جهلهم. وفي مسعى منه إلى إبطال ذلك، شجّع البابا إينوسنت القديس دومينيك على تأسيس «أخوية الواعظين» لإرشاد السواد من الفقراء على نحو ما كان يفعل المهرطقون. إنما لم يتوجه جميع الوعّاظ إلى الفقراء، بل بدأ البعض منهم بأبناء الطبقات الغنية والوسطى، وكسبوا بالفعل عدداً لا بأس به من الأتباع. وكان أكثر هؤلاء الوعّاظ الكاريزميين شعبيةً جيمس دو ڤيتري، الذي جاء إلى عكا وفي رأسه فكرة التبشير بين المسلمين. كانت فكرةً جسورة تنطوي على مغامرة؛ لكن، وكما مرّ معنا، لم يعتبر جيمس ذلك بديلاً عن الحملة الصليبية التي تبقى في نظره أساسية، على نحو ما كان يرى پيلاجيوس. والتبشير لا يُمكن أن يتمّ إلاّ بالسيف. بيد أن جيمس استطاع أن يُنصِّر اثنين من المسلمين. ولئن لم يُسمح له قط بدخول الأراضي الإسلامية، إلا أنه اعتاد أن يُمارس

التبشير أحياناً على حدود المملكة المسيحية، حاملاً كلمة الربّ إلى الخط الأمامي للحرب المقدسة. ومن آن لآخر، كان يبعث برسائل باللغة العربية إلى ما وراء الحدود، شارحاً فيها العقيدة المسيحية للمسلمين. وعندما أُخذ بعض الأطفال رهائن في غارات شنّها الصليبيون في الجليل عام 1217، تولّى جيمس تعميدهم ومن ثم إعادتهم إلى ديارهم، ظانًّا أنه جعل منهم متسللين نصارى في أرض الأعداء بعد أن ملأهم بحياة المسيح من خلال إعطائهم السرّ المقدس[80].

التبشير والتنصير كانا في الجو إذن، لكن وافداً جديداً حطّ فجأة في دمياط، وكان في مقاربته للأمور أشد راديكاليةً بمراحل. ففي أثناء الجمود الذي ساد عقب معركة العادلية، التمس أحد أشهر الوعّاظ الشعبيين في أوروبا من بيلاجيوس أن يأذن له بعبور خطوط العدوّ وتبشير السلطان الكامل شخصياً. ما كان أحدٌ يشكّ في أن فرنسيس الأسيزي، الذي تقدَّم بمثل هذا الاقتراح المذهل، هو واحد من أكثر المسيحيين كمالاً على الإطلاق. يبدو أن هذا القديس الوديع، الذي اعتاد أن يطوف في أرجاء إيطاليا، عاقداً قرانه على الفقر المطلق، وواعظاً الطيور والأشجار، قد كسر حواجز الحقد والكراهية التي أقامها الدين المؤسّساتي وعقد سلاماً مع العالم بأسره. كان الأسيزي في روحه أبعد ما يكون عن عنف الفكرة الصليبية؛ ومع ذلك لم يكن من قبيل الصدفة قط أن وجد نفسه حاضراً في دمياط عام 1219. كان فرنسيس مخلصاً للكنيسة بخلاف معظم المسيحيين الأوروبيين الآخرين ممّن كانوا يعودون إلى ممارسة الفقر المطلق والمحاكاة الدقيقة لحياة المسيح. وهذا ما أتاح للبابا إينوسنت أن يُكرِّس «الرهبانية الفرنسيسكانية» أخويةً دينية رسمية، مُدخلاً بذلك حركة الفقر تحت مظلة الكنيسة الرسمية. أضفى فرنسيس غطاء شرعياً على «الهرطقة»؛ وحين انضم أعظم «فقير» في أوروبا إلى الحملة الصليبية على مصر، كان بمثابة مُذكِّرٍ قويٍّ بأن الصليبية يجب أن تكون حقاً حركة للفقراء. وعلى غرار الملك طافور من قبله، تخلّى فرنسيس طوعاً عن ثروته والتحق بصفوف الفقراء. وكأوائل فرسان المستشفى (الاسبتارية) وفرسان الهيكل (الداوية)، كرّس فرنسيس ومريدوه أنفسهم لخدمة الفقراء والمحتاجين، في الوقت الذي كانوا يُطبّقون على أنفسهم أقسى أشكال الفقر. ببساطة، كان فرنسيس آخر تعبير عن تبجيل «الفقر المقدس» الذي ألهم أشدّ الحملات الصليبية حميّةً، وما من سبب يدعونا إلى الظن بأنّه كان معارضاً لتلك الحملات. لا بل هناك رواية تحكي عن إطرائه وتعظيمه «للشهيدين المقدسين» رولان وأوليفر اللذين قُتلا في حروب شارلمان ضد السراسنة[81]. وباعتباره فارساً متحمّساً من فرسان الهيكل، حلم فرنسيس الأسيزي بغزو «كل الشعوب والأعراق والقبائل والألسن، وكل الأمم وأهالي

جميع البلدان»[82]. وقد اعتزم أن يقوم رهبانه بهذه المهمة عن طريق الوعظ والعمل التبشيري، وخصّص فصلاً كاملاً من مدوّنة أحكامه للإرساليات الموجّهة إلى الإسلام والمسلمين. ولعله رأى أن الحملة الصليبية لها دور مفيد في هذا الهجوم. والإرسالية المسيحية الكبرى الأولى تجاه المسلمين حصلت في سياق حملة صليبية؛ ويبدو أن فرنسيس وجد ذلك ملائماً جدًّا.

ما إن تلقى الإذن بالقيام بهذه المبادرة السلمية الشجاعة، حتى دخل مناطق العدو أعزل من السلاح، إنما «قوياً بترس إيمانه» على حد ما كتب جيمس دو فيتري[83]. فالقى المسلمون القبض عليه وهو في طريقه إلى خيمة السلطان. ويبدو أن هذا الأخير تأثر بمرأى هذا المخلوق المتسخ، الرثّ الملبس، الذي حضر إليه في هذه المهمة الجريئة إلى درجة الاستحالة. لم يكن لدى الكامل اعتراض على الاستماع إلى فرنسيس يبسط أمامه الرسالة الإنجيلية شريطة ألا يأتي بما يحقّر النبي أو الإسلام. وقد استمع الكامل إليه طوال ثلاثة أيام، وعرض عليه هدايا ثمينة في ختام زيارته، لكن فرنسيس رفض قبولها بطبيعة الحال. وحين ألحّ السلطان عليه أن يهبها للكنائس والفقراء من المسيحيين، أجابه فرنسيس بأن الربّ سوف يتكفّل بحاجات الفقراء. وعند مغادرة فرنسيس له، حُكي أن الكامل قال له: «صلِّ لي كي يمنّ علي الله ويريني الشرع والإيمان اللذين يرتضيهما لعباده». ثم أعاده «إلى معسكر الفرنجة مُحاطاً بكل مراسم الإجلال وبأمان تام»[84]. ومن النافل القول إن السلطان لم يعتنق المسيحية، لكن القصة تمثّل بالفعل واحة سلام وسط معمعان الحرب المقدسة.

وراحت الحملة الصليبية الخامسة تجرجر أذيالها ببطء لدرجة الشعور بالسأم، أما الكامل فكان مستعداً لصُنع السلام. ففي تلك السنة، ضرب القحط مصر، وهي لا تستطيع تحمّل أعباء حملة عسكرية طويلة الأمد. ثم إن الكامل والمعظّم كليهما كانت تؤرقهما نشاطات أخيهما الأشرف في أقصى الشمال. في نهاية شهر تشرين الأول/أكتوبر، أرسل السلطان اثنين من أسرى الحرب الفرنجة إلى پيلاجيوس، حاملين شروطاً سخيّةً بصورة استثنائية: إذا قَبِلَ الصليبيون مغادرة مصر، فسوف يُعيد إليهم القدس ووسط فلسطين بكامله وبلاد الجليل[85]. وهذه لعمري إشارة ناطقة بما وصلت إليه الرغبة في الجهاد من موات في تلك المرحلة. كان الكامل يرى القدس من منظور سياسي بحت، وليس كمدينة مقدسة. وطبيعي أن يحث جون ملك عكا پيلاجيوس على قبول هذه الشروط؛ وطبيعي كذلك أن يرفضها پيلاجيوس. ففي وقت يُطارد فيه مسيحيون مسيحيين آخرين حتى الموت في أوروبا، من غير المرجح أن يبرموا سلاماً مع الكفّار. وقد اصطفت الأخويات العسكرية إلى جانب پيلاجيوس لأسباب استراتيجية: فالحصون في القدس والجليل كانت قد فُكِّكت

جميعها، وسيكون من المتعذر على المسيحيين الاحتفاظ بها حالما يرحل الصليبيون. وهكذا استؤنفت الحرب المقدسة، وقبع پيلاجيوس ينتظر مفعماً بالثقة وصول الأمبراطور.

إلا أن الأمبراطور لم يصل. كان عازماً كل العزم على التوجّه صوب الشرق، لكنه لم يكن مستعداً لمغادرة أوروبا قبل أن يؤمِّن تماماً على أمبراطوريته. وبدأ البابا هونوريوس، وكان فيما مضى مُربِّيه، يشك في أن هذا التابع السابق للكرسي البابوي سيكون حقاً رجلاً مطواعاً وسهل الانقياد كما أمل سلفه البابا إينوسنت. في تلك الأثناء، كان الجيش الصليبي مجمَّداً في دمياط، وقد أخذ الصليبيون ممّن استولى عليهم السأم بالعودة إلى بلادهم؛ وتفاقم النزاع المرير بين پيلاجيوس والملك جون حول طريقة إدارة الحملة. في شباط/فبراير 1220، عاد جون وجيشه إلى عكا حيث أمضى بقية السنة يصدّ هجمات السلطان المعظَّم الذي اجتاحت قواته المملكة المسيحية: فالحملة الصليبية الجديدة وضعت نهاية للتعايش السلمي بين المسلمين والمسيحيين في الشرق الأوسط. وفي مصر، لم يكن أي جندي مستعداً لأن يُقاتل من دون جون، لأنه هو الزعيم الوحيد الذي يطيعه الأقوام كافة. وبحلول تموز/يوليو 1221، لم يعد پيلاجيوس قادراً على انتظار فريدريك أكثر من ذلك، فخطَّط لشنّ هجوم على القاهرة نفسها. وصل الملك جون مع قواته من عكا ونفسه ملأى سقماً وتشاؤماً، لكنه ما كان يرغب في أن يُتهم بالجُبن. وفي 12 منه، انطلق الصليبيون بقوة قوامها 630 سفينة، و5000 خيّال، و4000 ناشب و40000 راجل[86].

حضر الجيش المصري لمنازلة المسيحيين، لكن حين رأى ضخامة جيشهم تراجع على عجل، وحاول العديد من السكّان الهروب من القاهرة. إلاّ أن السلطان الكامل بدا مطمئناً، لأن أخويه أرسلا قوات لإنجاده، وقطعا على الصليبيين خط الرجعة إلى دمياط. وفيما الزحف الصليبي يدنو من القاهرة كما لم يدنُ من قبل، كان السلطان يبتسم في دخيلة نفسه وهو يكاد لا يُصدق حُسن طالعه. لم ينتبه الغربيون إلى أن مياه النيل آخذة بالارتفاع. وفي منتصف آب/أغسطس غدت الأرض موحلة وزلقة بحيث اضطر الصليبيون إلى وقف تقدمهم وسحب جيشهم برمّته في الأخير. وما كاد الانسحاب يبدأ حتى عمد عساكر المسلمين إلى تحطيم السدود، وتحركت القوات لتقطع عليهم جميع المنافذ، وما هي إلاّ ساعات حتى كان الجيش المسيحي بأسره غارقاً في بحر من الوحل[87]. هنا اضطر پيلاجيوس إلى طلب الصلح لإنقاذ جيشه من الفناء؛ وبديهي أن تكون شروط الكامل هذه المرة أقلّ سخاءً بكثير: على الفرنجة أن يوقّعوا هدنةً مدتها ثماني سنوات وأن يغادروا مصر حالاً؛ وفي المقابل يستطيع جيشهم ركوب البحر من غير أن يضايقه أحد.

لقد كانت الحملة الصليبية الخامسة فشلاً ذريعاً ومُهيناً، وبدت احتمالات استرجاع

القدس أبعد منالاً مما كانت قبل ثلاثين سنة. على النسق عينه، لم تكن الحملة الصليبية في الغرب على الكاثاريين تسير وفق المشتهى. فمع استمرار إحراق المهرطقين بأعداد كبيرة، فإن الهرطقة لم تتوقف عن الامتداد وبدت غير قابلة للاستئصال. أجل، إنَّ الصليبيين إذ جعلوا من المهرطقين شهداء لقضيتهم (وبمعنى ما شهداء لوطنهم)، إنما كانوا في واقع الأمر يشجعون الهرطقة بأنفسهم. ولئن أصبحت الفكرة الصليبية غير ذات جدوى بعد الآن، إلاَّ أن ذلك لا يعني أنه كان يُمكن الاستغناء عنها بسهولة، لأن تلك العادة كانت قد صارت عندئذٍ جزءاً لا يُمحى من الهوية الغربية. في الحقيقة، لقد نوّعت الحرب المقدسة أشكالها ومنافذها، كما اكتشفت أشكالاً ومنافذ جديدة لها. ففي الشرق الأوسط الراهن، بدأت الحروب المقدسة اليهودية والإسلامية كهجمات على العدوّ الكافر، لكنها تنوّعت فيما بعد بحيث صار اليهود اليوم يشنّون حروباً مقدسة على يهود آخرين فضلاً عن العرب المسلمين؛ والمسلمون يُحاربون مسلمين أتقياء آخرين ناهيك عن اليهود و«المنافقين». وهذا بالضبط ما حدث في العصور الوسطى في أوروبا، حيث نشأت عادة جديدة هي «الحرب المقدسة الداخلية»، التي سيتضح لاحقاً أنها داء لا شفاء منه. كما لم يكن في الاستطاعة التخلّي عن الحملة الصليبية التقليدية هي الأخرى. فبعد فشل الحملة الصليبية الخامسة، بحث الناس عن كبش محرقة، فوجدوه جاهزاً في شخص الأمبراطور فريدريك، الذي سيُحمل حملاً على قيادة الحملة الصليبية السادسة إلى الأراضي المقدسة بعد ثماني سنوات.

في زمن الحملة الصليبية الخامسة، بدأت ثمة حركة جديدة تجاه العالم الإسلامي، وبدت في أول أمرها إيجابية للغاية. فقبل أن يغادر فرنسيس الاسيزي أوروبا قاصداً مصر، كان قد أوفد كوكبة من الرهبان الفرنسيسكان لتبشير المسلمين في إسبانيا وإفريقيا. وغداة الحملة الصليبية الخامسة، ارسل جماعةً أخرى من الفرنسيسكان إلى الأراضي المقدسة للتبشير بين المسلمين هناك. وما من شك في أن مزيداً من اللقاءات كذاك اللقاء الذي جرى بين فرنسيس والكامل ربما كان فكرة مستحبة جدًّا؛ ولشدّة ما اعتدنا نحن على فكرة نشر المذهب بواسطة العمل التبشيري، تبدو الواقعة في أن أحداً لم تخطر له تلك الفكرة من قبل أمراً لا يُصدق. إن حملة تبشيرية تسعى إلى شرح الحقيقة والتشارك فيها هي الوجه المعاكس لحملة عسكرية تسعى إلى الغزو والقتل. ومع ذلك، فقد اتضح أن هذا المشروع السلمي لا يعدو كونه نمطاً جديداً من الحملة الصليبية. فالفرنسيسكان لم يتوجهوا إلى الأراضي الإسلامية من أجل خلاص المسلمين بل لاكتساب الشهادة. فما إن حطّت أول مجموعة من الرهبان الفرنسيسكان رحالها في إشبيلية، حتى لجأت إلى تكتيكات

شهداء قرطبة: فقد حاول أفرادها اقتحام أحد المساجد أثناء صلاة الجمعة، وحين رُدّوا على أعقابهم، رابطوا أمام قصر الأمير يُطلقون السباب بحق محمد والإسلام. لم يكونوا يمدّون أيديهم إلى المسلمين في سلام ومحبة، بل كانوا بالأحرى يشنّون هجوماً عدوانياً عليهم. فاضطرت السلطات الإسلامية إلى توقيفهم على مضض. وتفادياً لأي لغطٍ، قامت تلك السلطات بنقل الرهبان من سجن إلى آخر، إلى أن أبعدتهم آخر الأمر إلى مراكش. وهناك عمد الفرنسيسكان في الحال إلى شن هجوم جديد، سالكين المسلك نفسه تماماً، فجرى إبعادهم من منطقة إلى أخرى في حادثتين أُخريين من قبل السلطات المُحرجة إيّاها. وفي إحدى المرّات، ضغطت الجالية المسيحية المحلية على المسلمين لكي يتخلّصوا من الفرنسيسكان لأنها لا تريد أن تقترن بأولئك المتعصبين المهووسين، ولأنها كانت تخشى طبعاً أن يُوقعها ذلك في مشاكل. وفي النهاية، وجدت السلطات نفسها مُجبرة على إعدام الغربيين الذين ينتهكون القوانين المرعية الإجراء بصورة فظّة. لقد قامت أولاً بتعذيب الرهبان، وعرضت عليهم الجاه والعزّ إن هم ندموا على تصرفهم واعتنقوا الإسلام؛ وفي الأخير قامت بإعدامهم[88]. ولمّا سمع فرنسيس بـ«استشهادهم»، يُقال إنه صاح: «المجد لك يا يسوع المسيح! أعلم الآن أن لي خمسة رهبان فرنسيسكان»[89]. لئن كانت سفارة فرنسيس الأسيزي السلمية إلى الكامل غير عدوانية، لكن يبدو أنه لم يكن يُعارض مثل تلك الهجومات التبشيرية العنيفة. وسيتضح لاحقاً أن هذه هي الطريقة التي سيواصل الفرنسيسكان انتهاجها في التبشير بين المسلمين. وقد لاحظ جيمس دو ڤيتري تلك الأساليب في الأراضي المقدسة:

> كان السراسنة ينصتون عن طيب خاطر إلى الرهبان الفرنسيسكان حين كانوا يتكلمون عن إيمان المسيح وتعاليم الإنجيل. لكن حين كانت كلماتهم تكذّب صراحةً نبوّة محمد الذي يبدو في عظاتهم أفّاكاً خؤوناً، فما كانوا يتورعون عن ضربهم من دون توقير، ولولا لطف الربّ بهم لأقدموا حتى على الفتك بهم أو طردهم من مدنهم شر طرد[90].

إنه لمن المناسب، إذن، أن تأتي الإرسالية التبشيرية الأولى إلى المسلمين في سياق حملة صليبية، ذلك أن النشاط التبشيري كان وليد الفكرة الصليبية نفسها وجزءاً لا يتجزأ من حرب الغرب على الشرق.

لكن يبدو أن العدوان الذي ألهم على إطلاق تلك الإرساليات لم يبقَ دوماً محصوراً في دائرة التهجم الأخلاقي على المسلمين. فبدلاً من أن يسعى الرهبان الفرنسيسكان إلى تخليص أرواح المسلمين الذين «يُبشرونهم»، كانوا في واقع الأمر ينشدون مضاعفة

لعنتهم. في عام 1227، وجدت مجموعة من سبعة مبشّرين فرنسيسكان طريقها إلى سجن سبتة في مراكش، ومن هناك بعثوا برسالة إلى موطنهم يذكرون فيها أن الغاية الرئيسية من بعثتهم هي «موت الكفّار وإدانتهم»[91]. فالمسيح قال إن كل من ينكر الإيمان يجب أن يُلعن ويُدان: «مَنْ آمن واعتمد خَلَصَ، ومن لم يُؤمنْ يُدَنْ» (مرقس 16:16). وهكذا فإن المبشّرين بضمانهم أن المسلمين لن يُجبروا فقط على إنكار الإيمان الذي يُقدَّم إليهم على تلك الصورة المهينة، بل وكذلك على سجن وتعذيب وقتل سفراء المسيح، إنما كانوا يحرصون على إدانتهم ولعنهم فعلاً. فما من أحد من المبشّرين الأوائل كان معنيًّا، على ما يظهر، بأمر الهداية الحقيقية.

وسار الدومينيكان على خطى الفرنسيسكان في توجيه البعثات التبشيرية إلى بلاد المسلمين، إنما لم يذهبوا إلى هناك طلباً للاستشهاد أو لتحقير النبي محمد، بل قصروا أنفسهم على التبشير بكلمة الربّ. مع ذلك، لم تكن هداية المسلمين هدفهم الأول في الواقع. فحين سأل رجال الكنيسة في أوروبا ريمون دو پنيافور، المبشِّر الدومينيكاني الكبير في القرن الثالث عشر، أن يبرّر لهم مبادرته التبشيرية، أورد خمس فوائد قال إنها تترتب على عمله هذا: الاعتناء بالحالة الروحية للفرسان المنخرطين في الحملة الصليبية؛ ووعظ النصارى الشرقيين؛ وإعادة المرتدين من المسيحيين إلى الطريق القويم؛ والبرهنة للمسلمين على أن المسيحيين لا يعبدون الأوثان مما يُحسِّن وضعهم في العالم الإسلامي... وتأتي أخيراً في أسفل القائمة ـ كما لو كانت فكرة خطرت بالبال متأخرة ـ مقولة ريمون أن تبشيره قد يترك انطباعاً حسناً في نفوس المسلمين، وقد يكون هناك واحد أو اثنان من المهتدين إلى المسيحية[92]. بعبارة أخرى، إن إرساليته التبشيرية لم تكن موجَّهة إلى المسلمين بقدر ما كانت موجَّهة إلى المسيحيين. ومما له مغزاه هنا أن يُطلب من ريمون أن «يُبرر» ذهابه إلى «دار الإسلام» أصلاً. إن الغالبية العظمى من المسيحيين في وقتنا الحاضر لتنظر إلى ذلك العمل (التبشير) على أنه صنيعٌ جديرٌ بالثناء. لكن وكما سأبيِّن في الفصل القادم، كان يُطلب من المسيحيين في أوروبا، منذ أواخر القرن الثاني عشر وعلى امتداد القرن الثالث عشر، ألا يقيموا أي اتصال البتّة سواء باليهود أم بالمسلمين، وذلك مقنَّن في تشريعات كنسية صارمة. وفي مناخٍ كهذا، ما كان يُمكن النظر إلى مبادرة ريمون دو پنيافور التبشيرية إلاّ بارتياب لأنها ستُدنيه من الكفّار دنواً يثير الشك ولا يبدو ضرورياً.

لا جدال في أن هذا الموقف الغريب، العدواني والحصري جدًّا، هو وليد الحملات الصليبية. ولهذا السبب، لم يكن بالأمر النافر أن تأتي أكثر المغامرات الصليبية إثارةً

ودراماتيكية، وأعني بها مغامرة القديس فرنسيس الأسيزي، في سياق حملة عسكرية ضد الإسلام. وهذه، بلا أدنى ريب، إحدى الطُرُق التي بقيت الفكرة الصليبية بفضلها حيّة حتى يومنا هذا. لقد مرّ معنا أن المسلمين المصريين المتشدّدين يُسمّون الإمبريالية الغربية «صليبية»، وهم يُطلقون هذه التسمية على البعثات التبشيرية المسيحية أيضاً. والرابطة هنا واضحة وضوح الشمس. فعندما باشر الأوروبيون بمشاريعهم الاستعمارية خلال القرون الثامن عشر والتاسع عشر وأوائل العشرين، تبعتهم الإرساليات التبشيرية على الأثر، ولقيت تشجيعاً قوياً من المستعمرين، وبعضهم كان حتى ملحداً، لأنهم رأوا فيها عنصراً مهمًّا في عملية التغريب. إنني لا أدين هنا عمل جميع المبشّرين طبعاً؛ ذلك أن كثيرين منهم كانوا رجالاً ونساءً شجعاناً وصادقين، إنما لا بد من الإقرار بأن فرض المسيحية والأخلاقيات الغربية على شعب ذي تقاليد دينية وثقافية مغايرة تماماً، كان عملاً فظًّا وفي غير محله، لأنه غالباً ما كان يستهين بالتقاليد المحلّية ولا يوليها الاحترام الواجب. كان المبشّرون يحسبون أنهم يحملون «الحقيقة» إلى تلك الشعوب الضائعة؛ ويرون أن طريقتهم هم هي الطريقة الصحيحة، وديانات وتقاليد الشعوب التي يبشّرونها بالإنجيل هي الخاطئة، وبما يعني أنهم يحملون إليها «الخلاص». وفي هذا الافتراض غطرسة بل وعدوان، خصوصاً حين يتذكّر المرء المحيط الاستعماري وما كان يحفل به من ازدراء أوروبي ظاهر لـ «السكّان الأصليين». وإنك لتجد في هذه الرؤية الكثير من روح الرهبان الفرنسيسكان والدومينيكان الأوائل. فقد كان المستعمرون الأوروبيون ينزعون إلى فرض بضاعتهم الثقافية على «السكان الأصليين»، سواء رغبوا فيها أم لم يرغبوا، على نحو ما كان يفعل الفرنسيسكان إلى حد ما، أو كانوا لا يكترثون باحتياجاتهم الحقيقية شأن الدومينيكان الساعين إلى تقديم قضية بلادهم وتقاليدهم هم ليس إلاّ. إن الفرنسيين يُطلقون على النسخة العلمانية من هذا البث «الإنجيلي» للقيم الغربية اسم «الرسالة التمدينية»(*). وقد رأينا أن في الشرق الأوسط اليوم العديد ممّن تعرّضوا للصدمات العاطفية بل وللصدمات الثقافية من جراء هذا البثّ لـ«التقدم» الغربي بين الشعوب التي تملك حضارات تليدة ومتميّزة خاصة بها. وقد أخذت الولايات المتحدة على عاتقها «مهمة» نشر إنجيل الثقافة الغربية في زمننا الحاضر، وهي تدعمها برشاوى من «المعونات» و«الأسلحة»، على غرار ما تفعل الإرساليات الدينية التي تقدّم إلى السكّان الأصليين الجاهلين المسابح والأدوية والتعليم. لقد أبدينا نحن الغربيين ولا نزال حماسة تبشيرية لفرض نمط حياتنا على الشعوب

(*) بالفرنسية في النصّ: mission civilisatrice. (م)

الأخرى، برضاها أم غصباً عنها، وغالباً ما نتصف بتبلّد الشعور وعدم الإحساس عندما نفعل ذلك.

تكشّفت السنوات المبكرة من القرن الثالث عشر، إذن، عن اتجاه جديد تماماً في العمل الصليبي. ففي وقت بدت فيه السُبُل أمام الحملات الصليبية التقليدية إلى الأراضي المقدسة وعرة المسالك، وجدنا العمل الصليبي يتلبّس أشكالاً وصوراً جديدة. وقد جاء هذا العمل متلازماً آنذاك مع العديد من الحركات والعصبيات الأخرى التي لا تمت إلى تحرير القبر المقدس من أيدي المسلمين بصلة. فقد اتخذ شكل نضال الفقراء ضد الأغنياء على نحو ما رأينا في مستهلّ الحملة الصليبية الأولى. واعتباراً من تلك المرحلة، سيكون من الصعب جداً، في بعض الأحيان، التمييز بين ثورة فلاحية وحملة صليبية، لأن الفقراء كانوا يُعبِّرون بشكل غريزي عن نضالهم بالمفردات الاصطلاحية للحرب الصليبية. وقد نشأ عن ذلك ما يُمكن تسميته بأول هبّة قومية عفوية في أوروبا، اتخذت شكل حملة صليبية مضادة. بل إنها أظهرت نشاطات خيرية من قبيل العمل التبشيري مثلاً؛ وعبّرت حركات السلام عن نفسها بالمصطلحات المجازية للحرب الصليبية وأيديولوجيتها. وكما سبق لي أن قُلت، لا تزال هذه العادة مُلازمة لنا إلى اليوم. فما فتئنا نتكلم عن حملات صليبية لإحقاق الحقّ، أو حتى عن حملة صليبية لإحلال السلام؛ وتلك لعمري مفارقة المفارقات! إننا نعي في قرارة نفوسنا أن الحملات الصليبية كانت عبارة عن نشاطات ضارية ووحشية، ولا مجال أبداً لتسويغ ما حفلت به من سفك دماء وتعصّب. لكننا على مستوى آخر، تجدنا نستخدم لفظة «صليبية» بمنتهى الحبور لوصف حملة خيرية ونبيلة ذات منطلقات مبدئية ومثالية. فخليقٌ بنا أن نقف ونتفحّص هذه العادة، لأنها قد تدلّ في حد ذاتها على أننا لا نزال، بطريقة أو بأخرى، نحتقب روحاً صليبية؛ وأن تحت الذات العاقلة الواعية عندنا يتوارى عميقاً صليبيٌ محتمل في صميم كلٍّ منا.

كذلك أظهرت الحملات الصليبية التي عرفها مطلع القرن الثالث عشر موقفاً مأساوياً جديداً من التعصّب واللاتسامح بين المسيحيين أنفسهم. ولم يحدث قط أن اضطهد اليهود أو المسلمون إخوانهم في الدين بمثل تلك القسوة والوحشية؛ وإننا لنتفهّم صدمتهم بهذه العادة المسيحية. غير أن هذا الاضطهاد وهذا التعصّب لم يكونا طبعاً بذاك الانحراف الطارىء حديثاً، بل لقد تصدى المسيحيون لما كانوا يسمّونه «هرطقة» منذ القرن الرابع. وقد تجلّى الانزعاج المسيحي من تلك الخاصّية المُحزنة في بعض الإسقاطات والإنكارات اللافتة للنظر. وهكذا شاع اعتقاد بأن الخليفة عمر هو الذي أمر المسلمين بإحراق مكتبة الإسكندرية الكبرى في القرن السابع؛ وتلك، في الحقيقة، واحدة من المختلقات الأسطورية التي روّجها المسيحيون خلال الحقبة الصليبية عن الإسلام. فالمكتبة احترقت في الواقع

قبل ذلك بأجيال عديدة في مجرى الصراع العنيف في المدينة بين الملل المسيحية المتنازعة فيما بينها. إن لدى المسيحيين ومنذ أمد بعيد توق غريب إلى الاتساق والتماثل الأيديولوجي. وربما كان ذلك مردّه إلى التعقيد الشديد الذي يسم العقيدة المسيحية. بينما اليهود والمسلمون يعتقدون أن الإيمان بالربّ شأن شخصي، وهم يدينون مفهوم «الهرطقة» بالذات على أنه «وثنية» لأنه يسمو بمعتقدات بشرية أساساً إلى مصاف رفيع على نحو غير مقبول. وقد استمر الاتساق والتماثل الأيديولوجي في الغرب بطُرُق محض علمانية. وأبلغ مثال على ذلك الحملة الصليبية المكارثية ضد الشيوعية (في الولايات المتحدة) إبّان الخمسينيات من القرن العشرين. لقد التهبت هذه العادة داخل الروح الغربية في زمن الحملات الصليبية، وبلغ عدم التسامح مع المسيحيين الآخرين شأواً بعيداً في نهب القسطنطينية واضطهاد الكاثاريين. كان العالم المسيحي قد أوصد أبوابه في وجه المؤثّرات الخارجية كافة، وتصدى لكل شيء ينمّ عن تحدٍ للعقيدة القويمة في نظره. ومنذ ذلك الحين، سوف ينمّي الغربيون لديهم الشعور بالرعب من التأثير الأجنبي: سوف يُجدّدون أنفسهم ليس من خلال الاحتكاك بالثقافات الأخرى، بل بواسطة الثورات والإصلاحات من الداخل. وبالتزامن مع هذه الحملات الصليبية الجديدة ضد المسيحيين الآخرين، أخذ المسلمون ينكصون عن انفتاحهم السابق ويلوذون بالتحافظ، وهي عملية سرَّعت وتيرتها الاجتياحات المغولية التي ستكون مدار بحثنا في الفصل التالي، وعلى المنوال ذاته، إن الاضطهاد الذي تعرّض له اليهود في أوروبا حدا بهم إلى عزل أنفسهم بحزم أكبر وتصميم أشدّ من ذي قبل عن أي تأثير غير يهودي. وبالتالي، فإن الديانات الثلاث التي كانت مترابطة على نحو وثيق فيما بينها، ولديها الكثير مما تقدمه الواحدة منها للأُخريين، مضت تنسحب إلى داخل «معازلها» الفكرية، إلى عوالم كتيمة ومحكمة السدّ في وجه بعضها بعضاً.

لكن الفكرة القديمة بشأن تسيير حملات عسكرية إلى الأراضي المقدسة لم تندثر بأي حال، بالرغم من هذا الضرب الجديد من الحرب الصليبية. فالحملات الصليبية الثلاث الأخيرة التي تمّت في القرن الثالث عشر كان مبعثها الدافع القديم إياه، ألا وهو استرداد القبر المقدس. لكن بسبب التحوّلات الكبرى التي طرأت على منطقة الشرق الأوسط، سوف يتضح أن النمط القديم من الحرب الصليبية لم يعد يجدي فتيلاً. مع ذلك، تخبرنا هذه الحملات الثلاث الأخيرة إلى الأراضي المقدسة الشيء الكثير عن أوروبا، وعن ذهنيتها الصليبية الجديدة. وقد تولى قيادتها رجلان مُتباينان فيما بينهما كل التباين، وطرح كلٌّ منهما خياراً مختلفاً عن الآخر أمام أوروبا: هل يعتصم العالم المسيحي بالروح الصليبية، أم يتبنى موقفاً أكثر انفتاحاً ويمد يده إلى المسلمين واليهود؟

الفصل العاشر

1220-1291

نهاية الحملات الصليبية؟

عندما شرعت جيوش الحملة الصليبية السادسة بالتجمّع في جنوب إيطاليا في آب/ أغسطس 1227، كان هناك رجلٌ في أوروبا، مسيحي ملتزم لكنه يتكلّم العربية بطلاقة، ويتراسل مع علماء مسلمين، وحرص طيلة حياته على أن يكون بعضٌ من أعزّ أصدقائه من المسلمين. ومن خلال أصدقائه المسلمين في الخارج، أحضر أول زرافة إلى أوروبا، وأرسل أول دبّ قطبي إلى الشرق الأوسط. وفي حين كان معظم الناس يلمّون في أحسن الأحوال بثلاث لغات، كان هو يتقن التكلّم بتسع لغات ويجيد سبعاً نطقاً وكتابةً. وفيما كان الرجل العادي، بحسب تعريفه هو، شخصاً غير متعلّم، فإن هذا الرجل «العادي» كان، في واقع أمره، طالب رياضيات وحقوق وفلسفة وتاريخ طبيعي. وفي وقت كان فيه المسيحيون بغالبيتهم مُطالبين بقبول «الحقيقة» على نحو أعمى، لم يكن ذاك الرجل يكفّ عن طرح الأسئلة العويصة والمؤرِّقة. مع ذلك، فهو لم يكن مفكِّراً مغموراً وغريب الأطوار، بل كان فريدريك الثاني، «فتى أبوليا»، الذي أضحى الأمبراطور الروماني المقدس للغرب، وعاهل صقلية وألمانيا. ومعاصروه الذين أصابهم الذهول بمجرد ظهوره على الحلبة الدولية، دعوه «ستوبر موندي»، أي: عجيبة الدنيا[1]. وعلى فريدريك هذا عُلِّقت كل آمال أوروبا عام 1226، حين أوفى أخيراً بنذره الصليبي وانطلق نحو الشرق لاسترداد أورشليم من صديقه: السلطان الكامل.

كان فريدريك رجلاً ولد في غير زمانه وفي المكان الخاطىء. لم يكن الناس في أوروبا قادرين على فهمه، لأنهم لا يعرفون كيف يصنّفونه وفي أية فئة يُدرجونه. كان يبدو ضخماً جداً بالنسبة لمعاصريه، بل قُلْ مهولاً. وثمة من كان يعتبر براعته اللغوية

الاستثنائية من وحي الروح القدس الذي كان ينزل على الحواريين على شكل ألسنة من نار، ويتيح لهم أن يتحدثوا بلغات عجيبة؛ بينما رأى آخرون في هذه الموهبة بصمة من بصمات إبليس الذي كان وراء بلبلة الألسن في برج بابل[2]. وراجت عن تصرفات فريدريك قصص رهيبة، جعلتها تبدو بالكاد تصرفات آدمية، فما بالك بالمسيحية. ومن ذلك مثلاً أنه كان يُحاجج قسيساً ذات مرة حول خلود الروح، ولكي يثبت وجهة نظره، أمر بوضع تلميذ لذاك القسيس في برميل ودقّه بالمسامير. ولما لفظ التلميذ التعيس أنفاسه، أشار فريدريك إلى أن روحه لا بد وأن تكون قد ماتت معه، لأنها لا يُمكن أن تكون قد خرجت من البرميل. ولعلّ الجانب الأدعى إلى الغمّ والكمد في هذه القصة بالنسبة لشخصٍ من القرون الوسطى، أن فريدريك تجرأ على الشكّ في فكرة خلود الروح أساساً، وهي المُعتبرة ضمنياً بمثابة حقيقة مطلقة من جانب الغالبية العظمى من الأوروبيين. وقد اعتُبر فضول فريدريك الشديد وحب الاستطلاع الجارف لديه شيئاً خطراً للغاية. وتروي قصة أخرى أن فريدريك أراد ذات يوم أن يتثبّت مما إذا كانت اللغة الأصلية التي وهبها الربّ لآدم وحواء في جنة عدن هي العبرية أو اليونانية أو العربية. وكانت تلك مسألة تنطوي على مضاعفات لاهوتية خطيرة فيما لو ثبُت أن العربية، لغة الإسلام المقدسة، كانت هي اللغة الأصلية. فكان أن أمر بوضع عدد من الأطفال في عزلة تامّة وتنشئتهم بإشراف مربيات مُنعن من التكلّم معهم، لأنه كان من فرط فضوله يريد أن يعلم ما إذا كان هؤلاء الأطفال سيتكلّمون لغة أهلهم أم اللغة الأصلية وفي أي سنّ. ومُنيت التجربة بالفشل الذريع، لأن الأولاد ببساطة قضوا نحبهم. وعلى حد قول معاصره، المؤرّخ آدم الساليمبيني، لقد ماتوا جوعاً إلى الحنان[3].

قد تكون هذه القصص صحيحة وقد لا تكون، لكنها تشي بأمور بالغة الأهمية عن فريدريك. أولاً، إنه هو الرجل الذي أثار كل هذه الأنواع من الحكايات لكونه يمقت الافتراضات الأساسية ويبدو بحد ذاته قانوناً. ثانياً، لئن كان فريدريك محل تعظيم في كثير من الأحيان بوصفه أول رجل من رجالات النهضة الأوروبية، ولئن كان علمه مذهلاً بالمقاييس الاعتيادية في أوروبا آنذاك، إلا أنه كان، في الحقيقة، باحثاً هاوياً وغير محترف. ومن المؤكّد أن الدارسين والعلماء المسلمين ممن استشارهم كانوا يحسبونه كذلك وإنْ خلّف لديهم انطباعات عميقة بعقله المستعلم المنفتح. ثالثاً، كان فريدريك لا يتورع عن استغلال أي كان. ومن المهم هنا ألا ننظر إلى صداقته مع المسلمين نظرة عاطفية؛ ففريدريك كان مستعداً لاستغلال المسلمين مثلهم مثل الآخرين. وقصة «التجربة» التي أجراها على الأطفال تُبيّن أنه كان من الصنف المنغمس ذاتياً الذي يُطلق العنان لأهوائه وغالباً بدون رحمة. لكن أن يكون قادراً على رؤية المسلمين أُناساً طبيعيين، وفي كثير من

الأحيان بشراً يستحقون الإعجاب، كان إنجازاً كبيراً لا سيما وأنه كان يعيش في عصرٍ يتسم بالتعصّب الشديد.

كان المسيحيون طيلة السنوات الخمسين الفائتة يؤمرون من الكنيسة بألا يتعاطوا البتة مع المسلمين أو اليهود، ضحيتي الحملات الصليبية، وقد سُنّت تشريعات (كنسية) تقرنهما معاً بوصفهما العدوّ المشترك للمسيحيين. هذا وسأبيّن في سياق الفصل القادم إلى أي مدى بقي هذا الموقف خطيرَ الشأن. فقد صدرت عن مجمعي لاتران لعامي 1179 و1216 تعليمات بوجوب اعتزال المسلمين أو اليهود، وتحظر أي اتصال طبيعي بهم أو تعايش معهم. وأي مسيحي يخدم في منزل مسلم أو يهودي يُلقى عليه الحرم الكنسي؛ كما أن أي شخص يعتني بأطفالهم أو يتاجر مع مسلمين، أو يحمل بضاعة إلى بلاد إسلامية، أو يُسافر على متن سفنهم «القرصانية»، يُحرم كنسياً وتصادر ممتلكاته. وحدهم المبشّرون ورجال الإرساليات، الذين كان يُنظر إلى نشاطاتهم بعين الريبة، كان مسموحاً لهم أن يتناولوا الطعام مع مسلمين أو يهود. وأصدر البابا غريغوري التاسع، ابن عم إينوسنت الثالث، الذي ارتقى السدّة البابوية عام 1227، عدة مراسيم حبرية أضافت بعض التحريمات الجديدة وأعادت العمل بتعليمات لاتران القديمة. فكان على المسلمين واليهود الذين يقيمون في بلاد مسيحية أن يرتدوا ملابس خاصة تميِّزهم بوضوح عن السكّان المسيحيين. كانت هذه طريقة لعزل العدوّ ووسمه، وقد شكّلت إرهاصاً قوياً بنجمة داود الصفراء التي سيُرغم اليهود على حملها فيما بعد إبّان العهد النازي. كما كان يُحظر على المسلمين واليهود الظهور في الشوارع أيام الأعياد المسيحية لئلا يدنسوا اليوم المقدس ويجرحوا مشاعر المؤمنين. ويتوجب عليهم ألا يقيموا قداديس أو صلوات عامة في بلد مسيحي، كما يُمنع المسلمون من خدش أسماع المؤمنين بصوت المؤذن للصلاة[4].

إنما لم يذعن الجميع لهذه النظرة الجمعية. فبمحض المصادفة التاريخية، نشأ فريدريك وترعرع في بيئة متوسطية، حيث تسود مواقف متباينة إلى حد بعيد. فلم يكن تجّار البندقية وجنوى وبيزا مثلاً، ينوون التقيد بمراسم لاتران، بعد أن كان مضى عليهم زمن طويل وهم يتاجرون مع المسلمين ويبرمون المواثيق والاتفاقيات معهم. ففي مدن كالقاهرة مثلاً، كان التجار المسلمون والأوروبيون تجمعهم علاقات ممتازة ولما فيه مصلحتهم المتبادلة. وقد ترعرع فريدريك في صقلية حيث كان يعيش المسلمون والروم والنورمانديون والألمان جنباً إلى جنب في وئام معقول. والحقيقة أن الفاتحين النورمانديين لصقلية قد شجعوا المسلمين فعلاً واستفادوا من مواهبهم الفكرية المتفوقة. فشغل العديد من المسلمين مناصب لها شأنها في البلاط، وكان يُسمح للعرب المتواجدين

داخل البلاط أن يُيمموا وجوههم شطر مكة ويؤدوا الصلوات في أوقاتها وكذلك أن يصوموا شهر رمضان، حتى وإنْ دمَّر النورمانديون أهمَّ مسجد في پاليرمو. كانت السياسة المتبعة آنذاك هي شن حرب على الإسلام إنما العيش في سلام مع المسلمين. والحضور الإسلامي كان يعني، بطبيعة الحال، قدوم العديد من الدارسين والعلماء إلى صقلية في أواخر القرن الثاني عشر وإنجاز قدر ليس باليسير من الترجمات المفيدة. لقد نشأ فريدريك وشبّ في جو كوزموبوليتاني(*) إذن، وهذا ما حال دونه وتبني وجهة نظر واحدة. إن معظم أولاد الملوك في أوروبا كانوا يُرَبّون تربية ديرية صارمة، إلا فريدريك فقد سُمح له بأن يتعلّم على هواه. وفي أثناء تجوّله صبياً حول پاليرمو، كان يلتقي بعلماء عرب وبيزنطيين، يفتحون عقله الفضولي أصلاً على أفكار ومفاهيم كانت غريبة تماماً على العالم الفكري السكولائي (المدرسي) الضيّق لباقي المجتمعات الأوروبية. كان فريدريك دائماً على يقين من أن المسيحية هي في نهاية المطاف الدين الحقّ، إنما لم يعنِ ذلك أنه يكره المسلمين أو البيزنطيين، أو يعدّهم كفّاراً أو ضالّين. عندما غادر صقلية عام 1212 متوجهاً إلى ألمانيا، لمس هناك تعصباً وجهلاً كانا غير مألوفين له، ولن يكفّ عن ازدرائهما طوال حياته. وكان من شأن ذلك أن يُشعره أنه أكثر ارتياحاً في الشرق الإسلامي منه في الغرب المسيحي، لأن المسلمين يقدّرون العلم والبحث العلمي حق قدرهما شأنه تماماً؛ وكان من الطبيعي أن يُضاعف اختلافه هذا عن الغالبية العظمى من إخوانه المسيحيين في أوروبا من إحساسه بأن الربّ قد خصّه من دون الجميع بميزة خاصة.

لكن كانت هناك علائم على أن التعصب المجبول بجنون الارتياب على وشك أن يستولي على صقلية أيضاً. وقد لاحظ الرحّالة العربي الكبير ابن جبير، حوالى نهاية القرن الثاني عشر، أنه وإنْ كان المسلمون يصيبون نجاحاً في بلاط پاليرمو، إلاّ أنهم يبدون قلقين وخائفين[5]. وقد كانت هناك أسباب وجيهة لهذا الشعور. ففي بداية القرن الثالث عشر، أعلن سكان صقلية الحرب على المسلمين؛ فطردوهم أولاً من مُدنهم ومن مستوطناتهم، ثم أجلوهم عن السهول الخصبة إلى الجبال حيث عاشوا كخارجين على القانون فعلاً[6]. وحين عاد فريدريك إلى صقلية من ألمانيا عام 1221، كان يعلم جيداً أن عليه أن يتعامل مع أعداء الدولة هؤلاء الذين يشنّون حرب كرٍّ وفرٍّ من معاقلهم الجبلية. وكان حلّه لهذه القضية ذكياً إنما لا يعوزه الحزم. كان فريدريك يرغب في رحيل المسلمين عن صقلية، لكنه يود كذلك أن يستخدمهم لمآربه الشخصية؛ ولذا فهو لن يشنّ عليهم حرب إبادة، وإن كان ذلك هو ما ستعنيه سياسته بالنسبة لعرب صقلية في نهاية المطاف. فبدأ

(*) أي متحرّر من النعرات القومية أو العصبيات المحلّية. (م)

بإجبارهم على النزول من الجبال؛ وبحلول عام 1223، دوّن ما يفيد أن معظم مسلمي صقلية قد حُشروا عنوةً في معسكرات اعتقال أُقيمت في السهول[7]، وإن استمر القتال متقطعاً في الحقيقة حتى عام 1245. ومن تلك المعسكرات، كان يُساق المسلمون بواسطة السفن إلى البر الإيطالي حيث يقيمون رهن الاعتقال في مدينة لوسيرة المسوَّرة في أبوليا. وقد سُمح لهم فيها بأن يبنوا دويلتهم المدينية المستقلّة. فكان عليهم أميرهم، ولهم قُضاتهم ومشايخهم وأئمتهم. فشيدوا الجوامع وصدحت أصوات المآذن عالياً وبحرّية. وداخل المدينة، بنى فريدريك معهداً علمياً لدراسة جميع فروع العلم التأملي، واتخذ من مسلمي لوسيرة موظفي بلاطه المفضّلين. كتب المؤرِّخ العربي جمال الدين بن واصل يقول: «إنَّ معظم عُماله وسدنته هم من المسلمين، ويُسمع آذان الصلاة وحتى ابتهالات المصلّين أنفسهم جهاراً»[8]. والعرب من جانبهم كانوا مخلصين لفريدريك إلى حدّ التعصّب ويُنادونه: "مولانا السلطان".

كانت لوسيرة والجيش الإسلامي الخاص التابع لفريدريك فضيحة حقيقية في أوروبا. إذ كانا يظهران كما لو أنهما لطخة كفر وإلحاد على جبين العالم المسيحي. ولئن كان فريدريك يقضي وقتاً ممتعاً في لوسيرة وينعم بمودة أصدقائه العرب فيها، إلاّ أن هذه السياسة لم تكن سياسة تسامح بقدر ما كانت سياسة استغلال. لا مراء في أن لوسيرة كانت مدينةً يجد فيها الإسلام التسامح والحماية، إذ كان فريدريك يحظر على المرسلين البابويين مضايقة المسلمين فيها. لكن لوسيرة كانت أيضاً معسكر لاجئين ومحطة احتجاز. كان لا مفرّ للمسلمين من أن يقيموا فيها، ولا خيار أمامهم غير الإخلاص لفريدريك كونه حاميهم الوحيد. وقد أثبتت الأحداث اللاحقة أن فريدريك بتجميعه المسلمين في مكان واحد، إنما خطا الخطوة الأولى نحو إبادتهم النهائية[9]. كانوا في أمان أثناء حكم فريدريك وكذلك إبان حكم ابنه مانفرد، لكن حين استولى شارل دانجو، ملك فرنسا، على أراضيه في نهاية القرن، لم يُكتب لهم النجاة. فكان شارل عندما يتحدث عن لوسيرة، يستخدم اللغة المجازية التي نستخدمها نحن في حياتنا اليومية لوصف وجودٍ غريبٍ لا يُطاق: إنها «وكر الحشرات الضارّة... ترتع في الموبقات... (إنها) الطاعون المعاند وجرثومة أبوليا المُعدية»[10]. وفي عام 1301، هاجم الفرنسيون المدينة. فذبحوا سكّانها المسلمين عن بكرة أبيهم، وحوّلوا المسجد إلى كنيسة، وبدّلوا اسمها من لوسيرة إلى مدينة القديسة مريم.

لقد وجد معظم الناس في ارتباطات فريدريك بالمسلمين عملاً تجديفياً ومُقلقاً، لكن آخرين رأوا في هذا الكسر لمُحرَّم قوي شيئاً آسراً، لا بل مُحرِّراً. لقد تسبَّب فريدريك في إطلاق شحنة هائلة من التديُّن في كل أنحاء أوروبا ولا سيما لدى أولئك الذين كانوا

يشعرون أن الأمور ليست على ما يُرام فيها. وساهم إنشاؤه لمدينة لوسيرة المسلمة والحكايات التجديفية عن تجاربه الفكرية والعلمية في جعله أسطورة حيّة، وفي وضعه فوق مستوى الخلائق العاديين في مخيلة العديد من الناس. لكن ما من شيء أثار كل تلك الرهبة والفتنة كتلك المواكب الضخمة لبلاطه الأمبراطوري التي كانت تلحق بفريدريك في أرجاء أوروبا أثناء تنقّله من قصر إلى آخر. إذ لم يحصل قط أن شاهد أحدٌ في أوروبا من قبل شيئاً كذاك المشهد الغريب والمتنوّع إلى حدٍّ لا يُصدّق. كان موكبه أقرب ما يكون إلى موكب حاشية الخليفة أو السلطان الشرقي الذي يُنعت بـ«المنافق» من قِبَل المسلمين الأتقياء نظراً لفخامته وأُبهته اللاإسلامية. وقد كتب الشعراء والإخباريون في أوروبا عن تلك المواكب وهم في حالة من الانشداه، لا يصدّقون ما تراه أبصارهم. فكانت هناك أولاً مجموعة الوحوش الشهيرة العائدة له، وتضم حيوانات غريبة ودخيلة ترافقه في حلّه وترحاله. ولم تكن تلك لمجرد العرض الدعائي، بل كان فريدريك مهتماً في شغف بالتاريخ الطبيعي، وصنَّف بحق كتاباً في رياضة الصيد بالصقور (البيزرة) العربية. كما كانت تُحمل الأوشاق والفهود والسباع عبر الشوارع في أقفاص مذهّبة أو يقودها العبيد بحبالٍ حريرية. ثم تأتي الزرافة الشهيرة التي لا بد وأن مرآها كان يصدم المشاهدين الذين لم يتصوروا قط وجود حيوانٍ غريب كهذا. وكتب برونتّو لاتيني، السياسي ورجل العلم الفلورنسي، يتحدّث في دهشة عن الفيل الهائل الذي رآه يلتقط حماراً بخرطومه ثم يقذفه بعنفٍ فيتناثر مِزَقاً[11]. وكان الناس يحدّثون مسحورين في هذا الحيوان المهول، منتظرين أن تتحول عظامه إلى عاج أمام أبصارهم[12]. لا عجب أن يلهب موكب الحيوانات المخيف هذا مخيلة الجموع الوجلة، فيقول بعضهم إنها هي الحيوانات الغريبة التي ذكرت التنبؤات أنها سترافق المسيح الدجّال، حيث إن العديد من معاصري فريدريك كانوا يظنون حقاً أنه رجل شرير للغاية، وعليه لا بد أن يكون هو المسيح الدجّال. وكان ذلك التفسير الوحيد الممكن، فيما يبدو، لمثل هذا الرجل الاستثنائي. لكن آخرين كانوا يزعمون أن تلك الحيوانات إنما تُمثِّل أولى العلامات على حلول العصر المسيحاني الذي تنبأ به النبي إشعيا، والذي ستعيش فيه كل أجناس الحيوانات الغريبة في سلام، والذئب يضطجع بجانب الطفل[13]. من هذا المنظور، كان فريدريك شخصية مسيحانية ومخلِّصاً. كان يبدو محلّقاً فوق أقدار البشر العاديين إلى مستوى يقع ما بين الإله والإنسان. كان الناس يُقنعون أنفسهم بأنه لا بد وأن يكون هو «الأمبراطور الأخير» الذي سيأتي في «آخر الزمان» ويقيم ملكوت الربّ على الأرض. ولمّا أعلن فريدريك عن عزمه التوجّه إلى أورشليم عام 1226، عليكم أن تتخيّلوا مقدار الاستثارة التي أشاعها ذلك الإعلان. فوجوده في أورشليم، سواء أكان هو المسيح أو المسيح الدجّال، سيشكّل بالتأكيد حدثاً على جانب عظيم من الأهمية بالنسبة للعالم أجمع.

وكان ثمة وجه آخر لهذه المواكب الامبراطورية ساهم في تكوُّن أسطورة فريدريك. فالفيل وصل إلى فريدريك هديةً من السلطان الكامل، والبلاط برمته كان شرقي المظهر. وهذا التجلّي الصارخ للتعايش مع الكفّار كان يزعج العديد من الناس ويُسري فيهم الرعشة لأنه يعبث بالمحرّمات. وكان وجود النساء المحجّبات بالخصوص يطرح تساؤلات حادّة: هل يتخذ فريدريك لنفسه حريماً؟[14] البابوات من جانبهم كانوا متأكدين من ذلك، وكذلك العديد من أنصاره. أما فريدريك نفسه فكان يصرّ دائماً على أنه يحتفظ بهؤلاء الفتيات لأنهنّ يعملن جواري في البلاط، وأن مهاراتهن في شغل الإبرة، أو الرقص والغناء، مفيدة ومسلّية شأن البهلوانيين واللاعبين الماهرين والحواة الذين هم أيضاً جزء لا يتجزأ من البلاط. ونظراً لعدم تمكن أحد من الجزم بوجود حريم أم لا، فقد ازدادت هذه الفكرة إغاظة. أما باقي الحاشية فكانوا من الخصيان والعبيد العرب الذين يرفلون بأفخم الملابس وأبهاها، ويسوسون الجمال المحمّلة بالكنوز والنفائس. كان فريدريك أمبراطوراً يحق للعديد من الأوروبيين أن يتفاخروا به. فقد صار لهم في النهاية حاكم صنو للحكّام المسلمين أو للأباطرة البيزنطيين المتكلّفين المتفذلكين الذين طالما هزأوا بالمسيحيين الأوروبيين. كذلك كانت تلك المواكب قرينة على إمكانية التعاطي مع الإسلام والسيطرة عليه. فهؤلاء هم عبيد فريدريك الأرقاء، وجيشه العربي طوع بنانه. وفي وقت كان يبدو فيه المسلمون أقوياء بصورة مخيفة، كان بلاط فريدريك يشيع الطمأنينة نوعاً ما في نفوس أنصاره.

ومن الصحيح كذلك القول إنّ عدداً كبيراً من الناس كانوا غير مرتاحين في ذلك الحين لكنيسة البابا إينوسنت الثالث ذات السطوة القوية، وأنّ أولئك العازفين عن الغلو والتطرف إلى حد الانتساب إلى إحدى البدع الهرطوقية المتكاثرة كالفطر آنذاك، ما كانوا إلاّ ليرحّبوا بفريدريك ترحيباً حماسياً لأنه كان يُقدِّم إليهم البديل. لقد اعتبر إينوسنت الثالث أن «كمال السلطان» (Plenitudo Potestatis) كائن في البابوية؛ وأن الملوك والأباطرة يتلقون سلطاتهم من الربّ عبر توسّط البابا. وهذا ما يعنيه التتويج الرمزي بوضع البابا أو مندوبه التاج على رأس الامبراطور الروماني المقدس الجديد؛ وهذا ما يعني كذلك أن البابا هو الراس الزمني والروحي للعالم المسيحي، وأن في مقدوره أن يزيل حاكماً من السلطة فيما لو تصرف ذلك الملك أو الامبراطور على نحو لا يرضي الكنيسة أو يضرّ بها. وما كان فريدريك ليقبل شيئاً من ذلك على الإطلاق. فقد رأينا أنه كان يؤمن بأنه يضطلع برسالة سماوية خاصة، وبما يعني أنه يتلقى سلطته من الربّ رأساً، ولا حاجة به إلى توسّط الكنيسة. وقد أوضح ذلك بكل جلاء في حفل تتويجه، رغم أنه كان في حمى البابا إينوسنت الثالث. ولا بأس من التذكير هنا بأن فريدريك أثار هيجة كبرى عام 1215 حين عمد بعد

تسلّمه التاج إلى حمل شارة الصليب على غير انتظار، ودعا إلى تسيير حملة صليبية جديدة. كان ذلك في حقيقته تحدّياً مباشراً لإينوسنت، لأن المخوّلين رسمياً بالدعوة إلى حملة صليبية كانوا حتى ذلك الحين هم الباباوات دون سواهم. غير أن فريدريك تعمّد أن يجعل حملته الصليبية ليس فقط مشروعاً علمانياً، بل ومبادرة علمانية كذلك. واستمر فريدريك طيلة حياته يتحدى البابا، وقد ناصره في ذلك عدد كبير من كل أنحاء أوروبا، على الرغم من تصرفاته الباعثة على الخشية والحيرة. وكان سبق أن تبيّن للبابا هونوريوس أن لا قبل له بالسيطرة على الأمبراطور الشاب؛ وأبلغ دليل على رفض فريدريك الفاتر إطاعة الكنيسة أن البابا لم يستطع إجباره على البرّ بقسمه والالتحاق بالحملة الصليبية الخامسة. ولمّا توفي هونوريوس عام 1227، خلفه البابا غريغوري التاسع الذي سيسنّ تشريعاً يقضي بنبذ المسلمين واليهود من المجتمع. ومن الواضح أنه كان يجد في معاشرة فريدريك للمسلمين تجديفاً صريحاً، وقد كانت للبابا الجديد ذهنية نسيبه إينوسنت الثالث إلى حدٍّ بعيد؛ وكان مصمّماً على سحق ادّعاء فريدريك بأنه هو الرأس الزمني للعالم المسيحي، وأن سلطة البابا تنحصر في الأمور الروحية فقط[15]. لقد قرّر أن يستخدم تخلّف فريدريك عن الوفاء بنذره الصليبي سلاحاً ضده؛ وأنه ما لم يتوجه الأمبراطور على رأس جيشٍ إلى الأراضي المقدسة على الفور، فسوف يُنزل الحرم الكنسي به، ومعنى ذلك أن باستطاعة رعاياه أن يسحبوا ولاءهم له.

الواقع أن فريدريك كان يتحرّق شوقاً للذهاب إلى الشرق، ولأسباب خاصة به شخصياً. كان يُحب أن يكون «الإسكندر الكبير» الجديد، الذي جعل من نفسه سيد العالم من خلال مدّ رقعة أمبراطوريته شرقاً وغرباً. ولهذا بالذات استدعاه الربّ على ما كان يعتقد[16]. وهذا الدافع هو ما كان يُميِّز فريدريك في الحال عن سائر الصليبيين السابقين، من حيث أنه لا وجود هنا البتة لأي أثر للرغبة الدينية المعتادة في تحرير أورشليم. حتى صليبي علماني كريتشارد قلب الأسد أمكن إقناعه بأن أورشليم تخصّ المسيحيين بحق، لكن فريدريك لم يكن يرى في وجود المسلمين في المدينة المقدسة تدنيساً لها. كانت رغبته في التوجّه نحو الشرق ببساطة جزءاً من سيرته الذاتية التي رسمتها له السماء. ولا بد من التذكّر هنا، أنه إذا كان معاصروه قد وجدوا صعوبة في تفسير فريدريك إلاّ بتعابير أكبر من الواقع الحقيقي، فقد كان أمراً لا يقلّ صعوبة أن يُفسّر فريدريك لنفسه لماذا هو مختلف كل هذا الاختلاف عن أي شخص آخر في أوروبا. وعزلته هذه هي التي حملته على أن يرى نفسه الرجل المُصطفى من السماء.

كان فريدريك قد أعدّ العدّة منذ فترة لحملته الصليبية. فقد أعاد صياغة دستور

«الفرسان التيوتونيين»، تلك الأخوية العسكرية الألمانية التي أنشأها بربروسا[17]. ففي حين كانت بقية الأخويات العسكرية الأخرى تابعة مباشرة للبابا، أصبح الفرسان التيوتونيون الآن يعوّلون فقط على الأمبراطور، وبما يتماشى ونظرية فريدريك الأمبراطورية. لقد بعث بهم إلى بروسيا الوثنية في عام 1226 بغية ضمّها إلى العالم المسيحي، ووضع دستوراً تخضع البلاد بمقتضاه لسيطرة أولئك الفرسان، وبالتالي لسلطة الأمبراطور. وهذا ما شكّل من جديد تحدّياً مباشراً للبابا الذي كان يعتزم إنشاء دولة باباوية في بروسيا، وأرسل لهذا الغرض الرهبان السسترسيين منذ عدة سنوات للاستيطان فيها[18]. إن حملة فريدريك الصليبية، المكوَّنة من فرسانه التيوتونيين، ستكون إذن حملة أمبراطورية لا حملة باباوية.

في السنة السابقة، كان فريدريك قد أقدم على تحرك آخر اهتزت له أوروبا الصليبية وأحاطه مجدداً بهالة أسطورية. فقد تزوّج من الأميرة يولاندا، وريثة عرش عكا وأورشليم. ومصير هذه الفتاة المسكينة ابنة السادسة عشرة، إنما يفضح قسوة فريدريك وقلبه الذي لا يعرف الرحمة. غادرت يولاندا سورية إلى عالم الغرب الغريب عنها باكية بُكاءً مُرًّا، وتزوجت من بعلها المخيف في مدينة برنديزي في 9 تشرين الثاني/نوفمبر 1225. وليلة زفافه، أغوى فريدريك ابنة عم يولاندا، وفي النهاية أبعد الفتاة إلى پاليرمو حيث عاشت تحنّ إلى موطنها في الشرق، وبقيت فيها حتى 25 تشرين الثاني/نوفمبر 1228 (وكان فريدريك يومها في الشرق) حين وضعت غلاماً هو كونراد، الذي سيصير وريثاً لعرش أورشليم، والنور الذي يضيء حياة أبيه. وإذ أدّت يولاندا مأموريتها، فقد أسلمت الروح بعد الولادة بستة أيام. والحال أن غالبية الناس في أوروبا لم يذرفوا دمعة على يولاندا، حيث إنها لم تكن جديرة بالاهتمام، وهي المرأة المحسوبة على طبقة النساء المنبوذات أصلاً. لكن الزواج بحد ذاته عزّز كثيراً من هيبة فريدريك[19]. فحينما قصد الشرق، فإنما قصده بصفته ملك أورشليم؛ ولذا خُيِّل للكثيرين أن ذلك قرينة دامغة أخرى على أنه «الأمبراطور الأخير» الذي طال انتظاره. لكن قناعة فريدريك برسالته السماوية لم تُعمه عن رؤية الواقع: كان يعلم جيداً أن حملة صليبية واحدة لم يحالفها النجاح منذ 1099، وأن حظوظه بفتح أورشليم عسكرياً ضئيلة للغاية. لكن لاح له، ولا سيما بعد زواجه من يولاندا بوقت وجيز، أن هناك سبيلاً آخر يُمكن له أن يسلكه.

خلال الحملة الصليبية الخامسة، سمع السلطان الكامل الكثير من الأقاويل عن الأمبراطور الجبّار في الغرب، المنتظر قدومه في كل ساعة إلى مصر، وكان توّاقاً بطبيعة الحال إلى معرفة مدى خطورة التهديد الذي يُمثّله فريدريك هذا. لكن التقارير التي وصلته

من مخبريه في صقلية كانت تبعث على الاستغراب فعلاً: فها هنا أمبراطور مسيحي يسمح للمؤذن بأن يدعو المسلمين للصلاة؛ وأقوى ضباطه وأعوانه نفوذاً هم من المسلمين؛ ثم إنه يتكلّم العربية بطلاقة. وحين علم الكامل بزواج فريدريك من يولاندا، رأى أن الفرصة قد سنحت لكي يتحرّى الموضوع عن قرب، فأرسل العلاّمة الأمير فخر الدين بن الشيخ إلى پاليرمو. ومن هناك أفاد الأمير، وقد تملّكته الدهشة، أن كل ما يُقال عن فريدريك صحيح: إنه يتقن الكتابة والقراءة بالعربية كل الإتقان؛ وأعوانه الأقربون وكذلك حرّاسه جميعهم من العرب؛ وصوت المؤذن يصدح بحرية في سماء پاليرمو. ثم إن الأمبراطور يُبدي احتقاراً للأوروبيين البرابرة، ولا سيما لبابا روما. وإذ بدا له كل ذلك مُطَمْئِناً جداً، فقد شرع الكامل بتبادل الرسائل مع فريدريك التي تتناول بالبحث أرسطو، وأصول الفقه، وخلود النفس، وعلم الفلك. كذلك أهدى إليه السلطان بعض الحيوانات لتنضم إلى مجموعة الحيوانات النادرة الخاصة به. ويُستشف من ذلك أن لا فريدريك ولا الكامل كان لديه وقت يضيعه في تلك العادة العصبية وعديمة الجدوى، ألا وهي الحرب المقدسة. كان قد شجر مؤخراً خلافٌ بين الكامل وأخيه المعظّم، حاكم دمشق والقدس، فأرسل الكامل إلى فريدريك يُعلمه بأنه سيكون سعيداً بمساعدته على انتزاع القدس من أخيه. ثم إن دولة عازلة صديقة تقوم بين مصر الكامل وسورية المعظّم تبدو مرغوبة جداً. أضف إلى ذلك أن الكامل لم تكن تحدوه أية مشاعر وجدانية تجاه المدينة المقدسة، على العكس من عمه صلاح الدين. ففي نظره، قضية القدس قضية سياسية وعسكرية بالدرجة الأولى، ولا دخل للاعتبارات الدينية في شأنها إلا بالقدر الذي تؤثّر به في الرأي العام[20]. فكانت تلك أخباراً سارّة لفريدريك، الذي كان قد هُدِّد لتوه بالحرم الكنسي من جانب البابا غريغوري لتقاعسه عن الوفاء بنذره الصليبي. ثم إن احتلال القدس سيكون مسألة محض شكلية في ظنّه، لكن تنصيبه ملكاً على أورشليم هو الذي سيضاعف من هيبته واعتباره في الغرب، ومن شأن ذلك أن يعزّز موقفه في مواجهة البابا.

وأُبقيت هذه الترتيبات طي الكتمان الشديد طبعاً. وحين تجمّع الجيش الصليبي في شهر آب/أغسطس، كان الافتراض أن هذه حملة صليبية تقليدية تماماً. لكن لما شوهد فريدريك يصطحب معه بعضاً من جنوده المسلمين من لوسيرة ليحاربوا جنباً إلى جنب مع فرسانه التيوتونيين، روِّع كثير من الناس بذلك، من الأكليروس والعلمانيين على السواء، وتزايدت لديهم المخاوف من أن يكون فريدريك هو حقاً المسيح الدجّال. فقد كانت هناك نبوءات قديمة مؤداها أن المسلمين سيكونون في صحبة المسيح الدجّال عندما يتوّج نفسه في أورشليم. كذلك بدا الأمر كما لو كان يهزأ بالفكرة الصليبية برمّتها؛ وهو ما يُشكّل دليلاً

آخر على تصرّف فريدريك المُذهل الذي يدوس على أعزّ معتقدات الناس ويسحق تحاملاتهم بلا رحمة.

أبحرت الحملة الصليبية بثلاثة آلاف فارس وعشرة آلاف حاجّ. لكن الحرّ الشديد واكتظاظ الركّاب أسفرا عن تفشي وباء الملاريا بينهم. وسقط فريدريك نفسه مريضاً وأُجبر على النزول في أوترانتو(*)، فيما واصلت بقية الحملة طريقها إلى عكا من دونه. استشاط البابا غريغوري غضباً عندما سمع بخبر انفصال فريدريك عن الحملة الصليبية؛ وبدا متأكداً من أن مرضه ما هو إلاّ تمارض ومراوغة أخرى من مراوغات التأجيل والتسويف. فعمد على الفور إلى إلقاء الحرم الكنسي على فريدريك، وشرع بالاستعداد لغزو أراضيه في جنوب إيطاليا «بحملة صليبية» من إعداده، الأمر الذي شكّل انحطاطاً مُشيناً بالمُثُل العليا، وحمل الناس في إيطاليا الجنوبية على الالتفاف حول عاهلهم. غير أن فريدريك بقي رابط الجاش مطمئن البال. لقد حسب أن الحرم الكنسي مجرد مسألة روتينية، فأبدى اعتذاره في ضعةٍ للبابا، معرباً في الوقت نفسه عن استعداده لتقديم الكفارة. لكن غريغوري كان مُصمِّماً على انتهاز الفرصة السانحة، فقال إنه لن يرفع الحرم الكنسي إلاّ إذا قبل به فريدريك سيداً أعلى على صقلية وجنوب إيطاليا. وهذا ما رفض فريدريك بطبيعة الحال مجرد التفكير فيه. لكنه كان واقعاً في ورطة: بما أنه شخص محروم كنسياً، فهو ممنوع من الوجهة الإجرائية من المشاركة في أية حملة صليبية. لكن إن هو تقاعس أكثر من ذلك، سيُصبح مضغة الأفواه ويخسر ماء وجهه. فقرر أن يجعل غريغوري يبدو وكأنه هو المخطىء والملوم، فكتب رسالة رزينة وجليلة وعمّمها على جميع الحكّام المسيحيين، معتذراً فيها عن التأخير، ومُلَمِّحاً ـ بأقصى قدر ممكن من الاحترام ـ إلى أن البابا هو الذي يؤخّر سير الحملة برفضه رفع الحرم الكنسي عنه خدمةً لأطماعه الإقليمية. وختم قائلاً إنه لا يجد محيصاً عن الالتحاق بجيشه في عكا، وعدم تعويق عمل الرب أكثر من ذلك، ولذلك فهو سيُبحر في الحال وكله ثقة من أن البابا سيرفع الحظر عنه. وفي مطلع عام 1228، ركب فريدريك السفينة في برنديزي، واضعاً بذلك غريغوري في موقف حرجٍ للغاية. وأرسل إلى ملوك أوروبا يقول في مسكنة: «لقد غادرنا لتونا برنديزي قاصدين سورية، وها نحن نسابق الريح والمسيح ربّاننا»[21] ردّ غريغوري على ذلك بغضب، وألقى الحرم الكنسي مجدداً على الأمبراطور ـ وهو تصرف أحمق كونه يُشبه الحكم بالإعدام على رجل مرتين. كما اجتاح عملياً أراضيه الإيطالية ـ وهو تحرّك أثار قدراً كبيراً من الدعم

(*) أوترانتو: بلدة في أبوليا بجنوب إيطاليا، وتقع على مضيق أوترانتو الذي يفصل إيطاليا عن البانيا. (م)

لفريدريك في كل أنحاء أوروبا، حتى وإن كان في موقف فريد من نوعه وغريب إلى حد الإضحاك: رجلٌ محروم كنسياً يقود حملة صليبية!

عندما وصل فريدريك إلى عكا، ظنّ أنّ استعادة أورشليم ستكون مسألة محض شكلية؛ لكن الوضع كان قد تغيّر منذ أن اتخذ ترتيباته مع السلطان الكامل الذي بدا في حينه محرجاً جدًّا بوصول فريدريك. ففيما كان فريدريك طريح الفراش، توفي المعظّم فجأة تاركاً دمشق لابنه الناصر، وهو فتى غرّ لا يملك أية خبرة. وهكذا بدا كما لو أن الكامل بات قادراً على الاستيلاء بنفسه على سورية وفلسطين من دون الحاجة إلى إبرام معاهدة غير شعبية يُعيد بموجبها القدس ثانيةً إلى المسيحيين. لكنه كان رجلاً من الذين يوفون بعهودهم، ويجد نفسه ملزماً باحترام الكلمة التي أعطاها لفريدريك ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وفريدريك من جانبه، كان في وضع يبعث على اليأس. فأراضيه في أوروبا مهدّدة بالخطر، وهو في أمسّ الحاجة إلى ضربة موفقة من قبيل استعادة أورشليم لتمنحه مساندة الشعب ودعمه في صراعه مع البابا. لكنه وصل إلى فلسطين بجيش هزيل، غير كافٍ إطلاقاً لتحرير أورشليم بقوة السلاح. فكتب إلى الكامل مستعطفاً: «إني صديقك، وأنت الذي حرّضتني على المجيء. والبابا وجميع ملوك الغرب على علم الآن بمهمتي. وإذا عُدتُ صفر اليدين، فقدتُ الكثير من هيبتي»[22]. وحسب ذلك شاهداً صريحاً على الأسباب الأنانية الخالصة التي كانت تحدو فريدريك إلى فتح أورشليم.

تأثر السلطان بما جاء في رسالة فريدريك، وأدرك عدالة ما يُطالبه به. وعليه، فقد أرسل فخر الدين إلى الأمبراطور محمَّلاً بالهدايا ومعه رسالة تفيد أنه هو أيضاً عليه أن يحسب حساب الرأي العام. فإذا سلَّم القدس إليه دونما قتال، جرّ على نفسه مخاطر سياسية نظراً لتعلّق المسلمين بالمدينة المقدسة[23]. لكنه لا يريد في المقابل أن يدخل في حربٍ مدمِّرة مع صديقه تعود خسائرها البشرية بالضرر عليهما كليهما، وتؤخِّر فوق ذلك تنفيذ ما خطط له من غزو لأراضي الناصر، ابن أخيه. ومثل فريدريك، كانت للكامل أسبابه الأنانية الخاصة ودوافعه غير الدينية للتوصل إلى تسوية. ولمَّح فخر الدين إلى أنه إذا أمكن عقد اتفاق بشأن القدس يظهر وكأنه جنَّب الجميع حرباً دامية بين المسلمين والمسيحيين، فلربما حلَّ ذلك مشكلة الجميع. وأدرك فريدريك المغزى من كلامه، فابتسم وشكر صديقه على نصيحته[24]. وفي نهاية شهر تشرين الثاني/نوفمبر 1228، سار هو وجيش عكا الصليبي نحو ميناء يافا. لم يكونوا بتلك القوة المهدِّدة المتوعدة، خاصةً وأن الجيش كان مهلهلاً بدرجة تبعث على الضحك. فلمّا كان فريدريك محروماً كنسياً، لم يستطع أن يصطحب معه «داوية» عكا، لذلك سلكوا طريقاً موازية؛ أي أنهم لم يكونوا يتبعون فريدريك،

بل صادف أنهم يسيرون وإيّاه في نفس الاتجاه! أما الكامل، فلعب دوره بكثير من الإقناع، وحذّر المسلمين من أن عليهم الاستعداد لحرب طويلة وقاسية مع المسيحيين. وهكذا، حين دعا فريدريك السلطان إلى التفاوض بشأن السلام، كان الكامل مُلزماً قطعاً بالأخذ بما نصّ عليه القرآن من ضرورة الجنوح إلى السلام ما أمكن المرء ذلك. فبدأت المفاوضات في سريّة تامّة؛ وهذه السرِّيَّة أغضبت كثيراً فرنجة عكا لأنهم شعروا أنه كان على فريدريك أن يستشيرهم بدلاً من التصرف اعتباطياً على هواه. لم يلتفت فريدريك وفخر الدين إلى ذلك الاعتراض المسيحي وصاغا بنود المعاهدة التي أُبرمت في 29 شباط/فبراير 1229.

لعلَّ هذه المعاهدة واحدة من أبرز وأروع الإنجازات الدبلوماسية في كل الأزمنة. فقد تمكّن فريدريك من أن يستعيد أورشليم من دون أن يريق دم مسلم واحد. وحقَّق بواسطة التعاون السلمي ما لم يستطع أي صليبي آخر أن يحقّقه بواسطة الجيوش الجرّارة. فبموجب المعاهدة المبرمة، ستقوم هدنة بين المسلمين والمسيحيين لمدة عشر سنوات، ويستعيد المسيحيون مدن أورشليم وبيت لحم والناصرة، إلى جانب الشطر الغربي من الجليل المحاذي لعكا. وسيخلي المسلمون القدس، إنما سيحتفظون بقبّة الصخرة والمسجد الأقصى مع بعض العلماء والأئمة المولجين بهما. وبوسع المسلمين أن يصلّوا في تلك المعابد ويزوروا المدينة كحجّاج من دون سلاح[25]. كان فريدريك والكامل بما أقدما عليه، يطرحان حل التعايش السلمي، أي أن يتقاسم المسيحيون والمسلمون المدينة المقدسة بدلاً من خوض سلسلة من الحروب الحمقاء والمدمّرة. لكن صيحات الاحتجاج المتعالية من كلا الجانبين أظهرت أنهما قد وصلا إلى أقصى حدود الممكن، على نحو ما نرى في أيامنا هذه. كان فرنجة عكا عازفين عن خوض حرب مقدسة مع المسلمين زمن الحملة الصليبية الخامسة، وتعلّموا أن يقيموا علاقات طبيعية مع جيرانهم المسلمين فيما خصّ الأمور الدنيوية. لكن ما إن صاروا على مقربة دانية من المدينة المقدسة، حتى عاودت آليات التعصب وعدم التسامح القديمة عملها على الفور. فأن يتصادق عاهل مسيحي في حملة صليبية مع المسلمين، وفوق ذلك يشعر حقاً بالارتياح لهم أكثر مما يرتاح لإخوانه في الدين؛ وأن يُسمح للمسلمين القذرين بأن يدنسوا المدينة المقدسة بحضورهم، فذلك بنظرهم أمر في غاية الفحش. وعبثاً حاول مقدّم الفرسان التيوتونيين أن يشرح لهم أن من تبقى من مسلمين في المدينة بضعة رجال عجائز فحسب يطوقهم أفراد الحرس الأمبراطوري تطويقاً محكماً. فردّ الفرنجة بأنه لأمر بغيض أن يُترك معبد مسيحي مقدس يتدنّس بوجود وثني فيه. فلا أحد منهم كان يريد أن يفهم أنه ليس للمسجدين أية أهمية أو دلالة مسيحية على الإطلاق. كان الاعتقاد العام هو أن قبة الصخرة هي الهيكل اليهودي

القديم الذي قُدِّم فيه يسوع إلى الربّ وباركه سمعان، وقضى فيه آخر أسبوع من حياته يعلّم الناس. وحين استولى المسيحيون على أورشليم، حوّلوا المسجد إلى كنيسة وأسموها «هيكل الرب»، واتُّخذت مقراً للبطريرك المسيحي. وها هي الآن مقرّاً لمحمد، ولسوف تستمع الآذان المسيحية إلى صوت المؤذن وإلى ابتهالات المصلّين المسلمين من دون أن يتسنى لها الاعتراض[26]. بوسع المسلمين والمسيحيين أن يعيشوا معاً في أي مكان غير هذا المكان، وأن يتوصلوا إلى تسويات بشأن أية مسألة أخرى غير مسألة المدينة المقدسة.

أما الكامل، فقد كان ينتظره وقت أصعب بعد. فما إن ذاع خبر المعاهدة حتى «عصفت ببلاد المسلمين العواصف»، على حد وصف ابن واصل[27]. وخرج الناس إلى الشوارع في بغداد والموصل وحلب، ثم اجتمعوا في المساجد منددين بالكامل بوصفه خائن الإسلام. حاول السلطان أن يشرح للناس أن ذلك إجراء مؤقت فحسب، وأن «كل ما أعطيناه للفرنجة بضع كنائس وبعض البيوت الخربة»، أما المساجد فبقيت بأيدي المسلمين. وحالما يضع الأمور في نصابها في فلسطين وسورية، سيكون من السهل عليه عندئذ أن «يُطهِّر القدس من الفرنجة ويطردهم منها شر طرد»[28]. لكن تبريرات الكامل العقلانية هذه لم تُجد نفعاً، كما أن ابن أخيه ومنافسه الناصر لم يدع حالة الهوان الشديد هذه تمر من دون أن يستغلّها سياسياً إلى أبعد حدّ؛ فأمر الشيخ سبط ابن الجوزي بأن يلقي خطبة الجمعة في المصلّين في المسجد الجامع بدمشق ويحدّثهم عما جرى في القدس. فازدحم الجامع بأهل المدينة جميعاً وهم يبكون وينوحون بصوت عالٍ. وكتب ابن واصل واصفاً المشهد: «في ذلك اليوم، لم يرَ أحدنا سوى رجال ونساء ينتحبون»[29]. وكتب ابن الجوزي في تاريخه المطوّل «مرآة الزمان» أن خطبته ركّزت يومذاك على ما ألحقه الكامل من عار وبلاء بالمسلمين، فصاح وقد بلغ النحيب في المسجد ذروته: «الخزي لكم يا حكّام المسلمين! ولهذا الحدث المشؤوم انهلّ الدمع وتفطرت القلوب وبلغ الأسى كل مبلغ»[30]. قبل ذلك بأربعين سنة، استطاع ريتشارد والعادل أن يجلسا معاً للتفاوض من غير أن ينال ذلك من احترام وإجلال معاصريهما لهما. وإذا كان صلاح الدين لم يُنتقد بشدّة لتوقيعه معاهدة صُلح مع ريتشارد، فذلك لأن المعاهدة لم تلطخ نقاء القدس. والظاهر أنه ما إن تستحكم عادة الحرب المقدسة بالنفوس حتى يستحيل على أي طرف أن يُقدِّم أي تنازل البتة فيما خص مدينة مقدسة أو أرضاً مقدسة. وتلك فكرة عاقلة ورصينة برسمنا نحن هذه الأيام.

غير عابىء بتلك التفجعات، مضى فريدريك إلى أورشليم كي يُتوَّج ملكاً عليها، مصحوباً بالفرسان التيوتونيين، وحرسه الأمبراطوري المؤلَّف في معظمه من العرب.

وكانت في الانتظار المزيد من الحوادث المضحكة: لقد ارتاع أسقف قيصرية لأن أورشليم ستفتح أبوابها لأمبراطور محروم كنسياً، فهرع في أثره حيث وضع المدينة الأقدس في العالم تحت الحِرْم! لكن فريدريك مشى رأساً إلى كنيسة القيامة، وإذ لم يجد أسقفاً أو حتى قسيساً يتوّجه، فقد خطا نحو المذبح المرتفع، وتناول التاج ووضعه بنفسه على رأسه[31]. وكان ذلك توكيداً رائعاً لموقفه: إنه يتلقى سلطاته من الربّ مباشرة ولا حاجة به إلى وساطة الكنيسة. لكن تتويج أمبراطور غربي في أورشليم كان حدثاً اكتنفه خليط من الآمال والمخاوف والأشواق: تُرى، هل أن فريدريك هو الأمبراطور الأخير؟ وهل أقام فعلاً ملكوت الربّ حين صاح: «انظروا، هذا يوم الخلاص!»[32] في سياق الكلمة التي ألقاها في حفل التتويج؟ أم تراه هو المسيح الدجّال الذي أتاح للإسلام، «رجسة الخراب»، أن يوطّد أقدامه في الهيكل، والذي جعل من بابا روما هُزأة للمستهزئين؟ ليس في إمكان أحد الجزم.

ولم يكن المسلمون، بأي حال، أقل حيرة وارتباكاً من المسيحيين بشأن فريدريك. وهذا ما يُعلّمنا، كرة أخرى، شيئاً مهمًّا بصدد ذهنية الحرب المقدسة: فلا قيمة ولا تقدير للتسامح حتى ولو كان يعني ذلك معاملة العدوّ للدين الحقّ بالاحترام الواجب. بعد انتهاء مراسم التتويج، توجّه فريدريك إلى جبل الهيكل لزيارة المقامات الإسلامية، فكان حدثاً صادماً لمشاعر وأحاسيس كلا الطرفين، تماماً كما لو أن الرئيس السادات وقف وصلّى عند حائط المبكى لدى زيارته القدس، أو انضم إليه رئيس الوزراء بيغن في صلاته في المسجد الأقصى. لكن فريدريك لم يعتره، فيما يبدو، أي توتر على الإطلاق، وافترض أن أولئك المسلمين إنما يتخذون منه موقفاً ودّياً مثل صديقه فخر الدين أو مسلمي لوسيرة. فراح يتبادل معهم المزاح والنكات بالعربية، وأمضى وقتاً طويلاً وهو يبدي إعجابه بالمنبر في مسجد قبة الصخرة الذي ارتقاه إلى قمته. وعندما نزل منه، أمسك بيد شمس الدين، قاضي نابلس، الذي كان يقوم بمهمة الدليل الرسمي له، وسارا معاً نحو المسجد الأقصى. وإذ لمح فريدريك كاهناً يريد دخول المسجد وفي يده «العهد الجديد»، نهره قائلاً: «والله، لئن تجرأ أحدٌ منكم على وطء هذا الموضع من دون إذني، لفقأت عينيه!»[33]. وفي تلك الليلة، أوعز القاضي إلى المؤذّن ألا يرفع الأذان احتراماً للأمبراطور المسيحي. فأعرب فريدريك عن خيبة أمله، وقال في صبيحة اليوم التالي إنه إذا كان قد قضى تلك الليلة في أورشليم، فإنما ليسمع أذان المؤذن في المدينة المقدسة[34]. وهذا ما لم يقدّره المسلمون أو يفهموه. ففي مجتمع يعيش مخاض الحرب المقدسة، لا احترام للتسامح أبداً. فالشيخ ابن الجوزي، الذي ألقى تلك الخطبة النارية في دمشق والمعارض العنيف للمعاهدة، كوّن عن فريدريك فكرة سيئة للغاية أثناء زيارته: فهو أصهب الوجه، ليس فيه شيء يلفت النظر.

وكتب عنه بازدراء: «لو كان عبداً لما دُفع فيه مئتا درهم»[35]. والطريقة الوحيدة التي تتيح للشيخ أن يسوِّغ موقفه هذا، هي في الجزم بأنه إنسان مستهتر: «إنَّ نصرانيته مجرد لعبة بالنسبة له»[36]. إنَّ سياسياً مسلماً علماني التوجه مثل الكامل، يستطيع أن يقدّر تبادل الآراء حق قدره، كما يستطيع أن يحترم فريدريك وأن يحبه. لكن رجال الدين المسلمين في الحرم القُدسي، ممن يُهيمن الدين على وجودهم في المدينة المقدسة التي حرّرها صلاح الدين، لا يمكنهم إلاّ أن يجدوا التسامح أمراً يتنافى والدين الحق. كانت مسألة القدس قضية دينية حسّاسة للغاية حتى أن كلا الجانبين، المسيحي والمسلم، كانا في غالبيتهما العظمى على يقين من أن سلامتهما وطهارتهما الدينية تتطلب رفضاً مطلقاً للعدوّ الذي أمسى بمنزلة «الآخر».

لقد وفّر فريدريك والكامل الفرصة الأخيرة لفرنجة فلسطين، إنما ما كُنت تجد لدى الطرفين أية رغبة حقيقية في السلام عندما تكون هوية القدس هي القضية المطروحة، تلك القضية المشحونة بمئة وأربعين سنة من الحرب المقدسة. بإمكان المصالح العلمانية أن توحّد المسيحيين والمسلمين، لكن الهواجس الدينية تُقنع كلا الطرفين باستحالة التشارك معاً في مجتمع واحد. وكالرئيس السادات في عصرنا نحن، تعلَّم فريدريك كم هو خطر صُنع السلام مع العدوّ والتدخّل في المسائل الدينية. ففيما كان فريدريك ذات مرة في زيارة خاصة لغور الأردن، اتصل فرسان الهيكل (الداوية) بالكامل، وأخبروه أن الأمبراطور سيكون بلا حراسة واقترحوا عليه أن يبعث من يغتاله. فأُصيب الكامل بالغثيان الشديد وأرسل من يُحذِّر فريدريك، الذي قرّر أن يعود إلى دياره بأسرع ما يُمكن. رجع إلى عكا وحاول أن يبارح المدينة في الصباح الباكر قبل أن يخرج الناس إلى شؤونهم، لكن الجزّارين كانوا منذ بعض الوقت في السوق يجهّزون اللحوم للبيع، فلحقوا بالأمبراطور على امتداد الطريق إلى الميناء وهم يرشقونه بالمصارين والفضلات[37]. لقد أحيت معاهدة السلام التي أبرمها (مع الكامل) الشوفينية الدينية القديمة التي كان لها اليد الطولى في تدمير مملكة أورشليم عام 1187، وستُبرهن تلك الشوفينية على أنها انتحارية. وحين أبحر فريدريك بعيداً عن الأراضي المقدسة، منبوذاً وملطخاً بالأوساخ، كان سقوط مملكة عكا مسألة وقت ليس إلاّ.

غير أن فريدريك لم يكن محل رفض الجميع في أوروبا، وإنْ بقي شخصية مثيرة للجدل الشديد حتى وفاته عام 1250 عن عمر يُناهز السابعة والخمسين. كان من الطبيعي أن يضاعف تتويجه في أورشليم من فتنته وسحره في أعين مؤيديه وانصاره، وإنْ لم يرجع قط إلى الشرق مرة أخرى. وحين بلغ ولده كونراد سنّ الرشد، آثر أن يبقى ويحكم

تحت جناح أبيه في ألمانيا. وقد تمكّن فريدريك من تسوية مشاكله مع البابا غريغوري لدى عودته إلى أوروبا، ووقّع معه معاهدة سان جيرمانو لعام 1230. غير أنه استمر يُشكِّل بديلاً لأوروبا البابوية، ويتعارك مع الباباوات من أجل زعامة علمانية للقارّة. كان في نظر المسيحيين الساخطين الكارهين للباباوات مُحرِّراً ونصيراً لهم في وجه روما، التي كانت ترفض على نحو غير طبيعي التسليم بتفوّق هذا القيصر الجديد. وقد اتخذ صراعه مع الباباوات أبعاداً كونية، وحيّاه الشعراء التنبؤيون بوصفه شخصية رؤيوية:

القدر ساكن سكون الليل. ثمة نُذُر وحروب
في مدارات النجوم، وفي فلوات الطيور.
أنا فريدريك المطرقة؛ أنا قدر العالم المحتوم.
منذئذ وروما تترنح طويلاً، آيلة إلى فوضى.
ستتناثر هباءً ولن تكون سيدة العالم مرة أخرى[38].

والشغف الذي أجّجه فريدريك، كان يعني أنه وإنْ لم يحقق أياً من تلك الآمال، إلا أنه سيعود وينقذ العالم، حسب اعتقاد سرى بُعيد وفاته عام 1250. سيكون هو المسيح الذي سينتصر للفقراء، ويُنزل الجبابرة عن عروشهم، ويطيح بالبابا والأكليروس الأغنياء الذين يشكّلون وصمة عار في جبين العالم المسيحي لأنهم يُذيقون المسيحيين الفقراء العسف والهوان. فكان الناس في الأمبراطورية الرومانية المقدسة يصلّون له بعد وفاته كما لو كان حقاً شخصية إلهية تقريباً. كتب أحد الولاة، وكانت قواته في خطر، يقول: «لم يتحرّق أسلافنا شوقاً إلى مجيء المسيح كما نتحرّق نحن لمجيئك. فتعال لتحريرنا وإسعادنا. أرنا مُحيّاك فنلقَ الخلاص!»[39].

لقد ألهب فريدريك مخيلة أوروبا حتى إن الاعتقاد بمجيئه الثاني اكتسب شعبية كبيرة حتى بين المتحررين من الأوهام والخرافات في أوروبا، الذين كانوا يصبون إلى نمط مختلف من الهوية المسيحية. وقد جعلوا منه رمزاً لكل ما يتوقون إليه، ورسموا، كما هو مألوف، صورة مثالية جدًا لهذا الرجل الصعب المراس والمتوحش في أكثر الأحيان[40]. فلم يكن فريدريك ليتورع لحظة عن استغلال الفقراء مثله مثل أي شخص آخر، وما كان ليتوانى عن إخماد أي عصيان في أراضيه بمنتهى البطش والوحشية. لكن بقي نصير الفقراء في نظر أتباعه المتحمسين له. هذا وسنأتي في الفصل القادم على تبيان كيف أن الاعتقاد بالمجيء الثاني لفريدريك كان إحدى الوسائل التي أبقت على الفكرة الصليبية حيّةً حتى بعد انقضاء زمن طويل على توقف الحملات الصليبية عن التوجّه إلى الأراضي

المقدسة. وقد تمخضت عن أفكار ما كان فريدريك ليُوافق عليها، لكن كانت لها عواقب جد وخيمة في القرن العشرين.

إنه لمن المهم ألا ننظر إلى فريدريك نظرة مثالية أو عاطفية كما فعل أنصاره ومريدوه. إنما من الضروري ونحن نتركه الآن، أن نلاحظ أنه طرح بديلاً ينطوي على أكثر من الإطاحة بتفوّق البابا والكنيسة في أوروبا. فقد أظهر أنه بالإمكان احترام المسلمين والعيش معهم. وباعتراف الجميع، كان فريدريك مستعداً لاستغلالهم عند اللزوم؛ لكن فيما كانت أوروبا تجتنب بضراوة كل اتصال بالإسلام، كان هو يرى في المسلمين بشراً عاديين يرتاح لهم في الغالب أكثر مما يرتاح لإخوانه المسيحيين ضيّقي أفق التفكير والمتعصبين في وطنه. ليس ذلك لأنه كان رجلاً ملحداً. كلا. ففريدريك كان مسيحياً عن قناعة عميقة. ولما علم بوفاة الكامل عام 1238، حزن أشدّ الحزن على صديقه الذي لم يهتدِ إلى الدين الحق. كان يهزأ بالخرافات الدينية، لكنه كمستبد لم يسمح بأي شكل من أشكال الهرطقة في أمبراطوريته، ولا يتوانى عن معاقبة المهرطقين بمنتهى الشدّة بسبب معتقداتهم البدعية أو الضالّة[41]. كان يعي جيداً العلاقة بين الهرطقة والثورة، لكن كان قادراً في الوقت نفسه على أن يرى نُبل وجمال الإسلام، ولم يكن يعبأ قط بتلك التخيلات الفانتازية السخيفة عن «المحمدية» التي كان يجترّها معاصروه بصورة ضمنية. كما لم يكن معادياً للسامية. وقد عزم ذات مرة على إجراء مسح ميداني لإثبات أن الخرافات اللاساميّة من قبيل: أكل لحوم البشر، وفطيرة الدم، والقتل الطقسي وما إليها، زائفة كلها ولا أساس لها من الصحة. ورأى أنه ينبغي الاستعلام من اليهود الذين اعتنقوا المسيحية عن هذه الأمور. إذ ليس هناك ما يدعوهم إلى الكذب طالما أنهم قد ارتدّوا الآن عن اليهودية؛ ناهيك عن دحض كل تلك الخرافات مرة واحدة وإلى الأبد[42]. كان فريدريك قاسياً متحجّر القلب كالباباوات وكنيستهم الصليبية، لكنه كان على الأقل خلواً من الرعب الذي جعل الأوروبيين يتصوّرون المسلمين واليهود أعداءً للرب. ولو قُيِّض لهذه الرؤية أن تسود في الغرب، وسُمح لنور العقلانية الرزين أن يسقط على الأساطير الانفعالية المحيطة باليهود والمسلمين، لأمكن تجنّب الكثير من المآسي، ليس في العصور الوسطى فحسب، بل وفي أيامنا الحاضرة كذلك. وهذا ما أنوي التطرق إليه وبحثه في الفصل التالي.

بيد أن أكثر الناس كانوا قد صاروا في ذلك الحين يكرهون اليهود والمسلمين كرهاً شديداً، وجاءت حملة فريدريك الصليبية غير العادية لتملأ نفوس الباباوات وأنصارهم، وكانوا يشكّلون الأكثرية الساحقة، بالقرف والاشمئزاز. لقد اعتُبر فريدريك لسنوات طويلة بأنه المسيح الدجّال، وقد أعطى اتصاله بالمسلمين والمعاهدة التي أبرمها معهم زخماً

إضافياً لمثل هذا الاعتقاد. فبات فريدريك الآن تكتنفه نفس هالة الرعب التي تكتنف «المحمديين». وفي عام 1239، كتب البابا غريغوري إلى كبير أساقفة كانتربري، مقتبساً من سِفر الرؤيا ما يلي: «رأيت وحشاً طالعاً من البحر، مليئاً بأسماء التجديف... ففتح فمه بالتجديف على الله». وشبح الشرّ هذا الذي يكمن في عمق أعماق اللاوعي المسيحي، والذي سينبثق ليشيع الدمار في العالم، بات يُرى على أنه فريدريك بعينه[43]. كتب ماثيو باريس، الإنكليزي الذي عمل سكرتيراً لإليانور داكيتان في فترة من الفترات، أن فريدريك كان يشعر أنه أقرب إلى الإسلام منه إلى المسيحية. وتحدث في ذُعر عن لوسيرة، وعن «حريم» فريدريك؛ وعاد وكتب في عام 1247، أن فريدريك أبرم معاهدة مع السلطان الذي هو صديقه الحميم، «مما أوقع العالم المسيحي بأسره في فوضى»[44]. وهذا ليس صحيحاً بالطبع. لكن الناس لم يكونوا مُهيئين بعد لتقبّل رؤية فريدريك بصدد التعايش مع الإسلام. بل كانوا مقتنعين، وإنْ بشكل لاعقلاني، أن الإسلام يتحيّن الفرص لإزالة أوروبا المسيحية من الوجود.

في السنوات التي تلت وفاته، صار أتباع فريدريك ومؤيّدوه مهرطقين وعُصاة، وأصبح أعداؤه هم المؤسّسة الرسمية، فيما تكرّس التعصب ضد المسلمين عادةً مقيمة في أوروبا. وراح المزيد من الباحثين يكتبون عن الإسلام والنبي محمد خلال القرن الثالث عشر، حاملين هذا الحقد إلى نهاياته المنطقية. فبنوا على أعمال المؤلِّفين الكلونيين وبطرس المبجّل أفكاراً ستظلّ بمنزلة الحقائق البديهية حتى القرن التاسع عشر، ولا يجد فيها كثير من الناس في الغرب حتى يومنا هذا أية غرابة. لقد ادّعوا أنهم خبراء ثقات في الإسلام. وهكذا رأينا الباحث الإسباني من القرن الثالث عشر مرقص الطليطلي ينجز ترجمة للقرآن تُعتبر بحق أفضل بمراحل من ترجمة روبرت أوف كتّون. كما أن دارسين آخرين من أمثال رودريك الطليطلي الذي كتب «تاريخ بلاد العرب» و«أخبار إسبانيا»، والراهب الدومينيكاني رامون مارتي الذي وضع «الإدانة الرباعية»، زعموا هم أيضاً أنهم رجال علم جدّيون وموضوعيون. لكن عنوان كتاب رامون مارتي الآنف الذكر كافٍ بحد ذاته للوشاية بموقفه: إنهم لا يكتبون لكي يفهموا، بل ليُدينوا[45]. كانوا يرومون إثارة استجابة عاطفية معيّنة لدى قرّائهم وخلق حالة ذهنية من شأنها أن تقود المسيحيين إلى رؤية الإسلام كشرّ مطلق وخطر منفلت من عقاله.

هذه الأعمال الجديدة عن ديانة كانوا يصرّون على تسميتها بـ«المحمدية»، عادت وكرّرت كل الخرافات والأساطير القديمة، وأضافوا أخرى من عندياتهم. وهم غالباً ما كانوا يعوّلون على الأساطير المسيحية والإسلامية التي تغمر النبي وعقيدته بأضواء غريبة تضرّ

بسمعتهما. إنّ صورة الإسلام التي رسموها لا تمت إلى الواقع بأية صلة، بل كانت تخيلاً غريباً صرفاً ما لبث أن حاز على منزلة الحقيقة المطلقة. فهذا الباحث الدومينيكاني ريكولدو دا مونتي كروشيه يجول في الأقطار الإسلامية ويبدو عليه التأثر والتنوّر بالصلاح والصدق اللذين يُؤدي بهما المسلمون صلواتهم ويدبّرون حياتهم، فكتب يقول: إنهم بذلك يحملون المسيحيين على الشعور بالخجل من أنفسهم. لكنه عندما وصل إلى وضع مؤلّفه «جدل ضد السراسنة والقرآن(*)»[46]، فإنه كرّر ببساطة الخرافات القديمة التي سبق أن ساقها قبله بسنوات رامون مارتي. وكانت الصورة المسيحية للإسلام من السطوة بمكان، بحيث كانت تتغلّب بسهولة على أي اتصال موضوعي بالمسلمين الحقيقيين. ورواية ريكولدو هذه، المتحاملة على نحو سخيف وغير الدقيقة عن الإسلام، بقيت تُستخدم وتُعتنق ضمنياً من قبل الدارسين والبحّاثة الغربيين حتى أواخر القرن السابع عشر.

كان الدارسون المسيحيون في حيرة من أمرهم لمعرفة كيف استطاع محمد أن يُلهم مثل هذا الجحفل من الاتباع الأوفياء في العالم العربي، لذا قدّموه على صورة محتال أفّاك أو ساحر مخادع، لفّق «معجزات» زائفة خلبت لب العرب البسطاء. وهكذا كانت هناك قصة عن ظهور القرآن بأعجوبة بين قرني ثور أو بقرة، نازلاً رأساً من السماء. وحُكي كذلك أن محمداً درّب حمامة على الوقوف على منكبه لتلتقط حبّات البازلا من أذنه، فبدت تلك الحمامة لأبناء قومه المخدوعين، المساكين، كما لو أنها تهمس في أذنه، فظنّوا أنها هي «الروح القدس». وفسّر الدارسون حالة الوجد التي كانت تعتري النبي أثناء نزول الوحي بأنها ناجمة عن إصابته بالصرع؛ وهو كلام ما كان يختلف آنذاك في شيء عن القول إنّ به مسّاً من الشيطان. كذلك صُوِّر محمد على أنه شخص منحرف ومهووس جنسياً، كان يجتذب أتباعه إلى بدعة دينية تستغلّ أحطّ غرائز الإنسان[47]. واعتُبر تعدد الزوجات عند المسلمين بهيمية خالصة، وقيل إنها قد انحطّت بالمسلمين جميعاً إلى مصاف الحيوانات[48]. أما وصف القرآن للجنّة على أنها مكان للمتع الحسّية، فقد اتُّخذ قرينة دامغة على أن الدين الإسلامي ما هو إلا بدعة للفحشاء المرخّص لها[49]. وما أضحى بمثابة حقيقة مطلقة في ذلك الحين، الاعتقادُ الضمني بأن محمداً قد نصّب نفسه نبياً بغية غزو العالم، وأن أقرب أصحابه وأتباعه إليه كانوا يعرفون انه مدّعٍ أفّاك، لكنهم سكتوا عنه بسبب مآربهم الشخصية الخسيسة[50]. ومعنى ذلك أن كل مسلم هو، في الأساس، منافق، معتدٍ، غير جدير بالثقة ومنحرف جنسياً؛ وأن شخصاً كفريدريك كانت تجمعه بهم صلات جدية وودّية لا مفر من أن يُوصم بوصمة الشرّ عينه ويُشتبه في ارتكابه أقصى درجات الخيانة.

(*) "Disputatio contra saracenos et alchoranum". (م)

باختصار، لم يتمكن منتقدو الإسلام الجُدد من التحرر من قيودهم المسيحية، ورؤية ذلك الدين بعين موضوعية. لقد فاتهم مثلاً أن من السهل جداً على أي فريقٍ معادٍ للمسيحية أن يعدّ المسيح محتالاً أفّاكاً، ويصنّف معجزاته في خانة الحيل الكاذبة. وسها عنهم أن اتهام «المحمدية» بأنها دين عنف وعدوان في جوهره، إنما كان يُعرِّض المسيحيين أنفسهم لتهمة النفاق والإيمان الباطل إبّان فترة الحملات الصليبية. بكلمة مقتضبة، لم يكن الدارسون المسيحيون في القرن الثالث عشر قادرين البتة على رؤية الإسلام خارج المحيط المسيحي الغربي. فكانوا ما انفكوا يتصوّرون النبي محمد على هيئة مهرطق مسيحي ابتدع بدعة مسيحية جديدة. وكثيراً ما حكوا عن مهرطق يُدعى سرجيوس فرّ من روما الأرثوذكسية في مطلع القرن السابع ولجأ إلى الصحراء العربية، وهناك التقى بمحمد ولقّنه مبادىء عقيدته ودرَّبه لكي يكون نبيًّا[51]. ومن هذا المنظور، لم تكن بلاد العرب ما قبل الإسلام بقعةً في الشرق الأوسط لها مشاكلها وهمومها الخاصة، بل كانت شبه الجزيرة العربية تُرى ضمن هذا الإطار الجغرافي المُتخيَّل كمنطقة تقع على أرباض العالم المسيحي الأوروبي، ومأوى للملل المسيحية والمارقين من الدين المسيحي ممّن اضطروا للهرب من قلب العالم المسيحي. وكان من فرط انغماس هؤلاء الدارسين في التاريخ المسيحي، أنهم لم يجدوا محيصاً من رؤية محمد جزءاً من ذلك التاريخ. كانوا على دراية بالحركات الهرطوقية الكبرى التي ازدهرت في الأمبراطورية الشرقية وفي أماكن متعددة كالإسكندرية وأفسس، والتقوا بأبناء بعضٍ من أولئك المهرطقين في الشرق الأوسط. كانت الكنيسة الأرثوذكسية قد تورطت، ما بين القرنين الثالث والخامس، في سلسلة من النزاعات السياسية واللاهوتية المريرة مع «الأريوسيين»(*)، و«المونوفيزيين»(**)، و«المونوسليتيين»(***)، و«النسطوريين»(****). وعندما واجه الدارسون الإسلام الذي لا تختلف تعاليمه بشأن المسيح، على سبيل المثال، كثيراً عما جاء به مهرطق كآريوس، افترضوا أنه (أي الإسلام) آخر هذه الهرطقات[52]، وسمّوه على اسم مؤسِّسه على نحو ما فعلوا مع الأريوسية، وتجاهلوا الاسم الذي كان محمد والمسلمون يستخدمونه للدلالة على دينهم. وما زال أمراً شائعاً أن تجد أُناساً في العالم

(*) Arians: نسبةً إلى آريوس، الكاهن الاسكندري (ت 336م)، الذي كان يقول بأن الابن (المسيح) غير مساوٍ للآب (الله) في الجوهر. (م)

(**) Monophysites: مذهب القائلين بأن للمسيح طبيعة واحدة. (م)

(***) Monothelites: أصحاب المذهب القائل بأن للمسيح طبيعتين، لكنه يعمل بإرادة واحدة. (م)

(****) Nestorians: أصحاب مذهب نسطوريدس الذي عُدّ هرطقة مسيحية عام 431، وكان يذهب إلى أن الطبيعتين الالهية والبشرية ظلتا منفصلتين في يسوع المسيح. (م)

الغربي مصرّين حتى يومنا هذا على تسمية الإسلام بـ«المحمدية» رغم ما في ذلك من إساءة إلى المسلمين.

وطرأ في الوقت عينه تطوّر على مشاعر الكراهية تجاه اليهود إبّان القرن الثالث عشر. ففي عام 1243، وفي منطقة قريبة من برلين، اتُّهم اليهود ولأول مرة بسرقة القربان المقدس من الكنائس وتمزيق خبز المناولة إرباً إرباً. وفي الحال، أضحى ذلك اتهاماً مألوفاً ضد اليهود، ولحق بقائمة الاتهامات المعتادة، من قتل الأطفال إلى أكل لحوم البشر! لقد اتُّهم اليهود بإضمارهم رغبة لجوجة وقاتلة في جرح المسيح من جديد. إذ لم يشفِ غليلهم أنهم صلبوه ذات مرة في أورشليم، ويجدون أن عليهم أن يجرحوا جسده مجدداً، مجسَّداً في القربان المقدّس. لم يكن في مقدور أحدٍ آنذاك أن يفكّر عقلانياً بأنه ما دام اليهود لا يؤمنون قطعاً بوجود المسيح مُجسَّداً في القربان المقدّس، فليست لهم أية مصلحة في سرقة الكنائس وتدنيس خبز المناولة[53]. كان هذا الإيمان بوجودٍ حقيقي للمسيح في القربان المقدّس شيئاً جديداً، لذلك اعتبر الناس بصورة آلية أن اليهود هم أعداء المسيح والدين، وجعلوهم تلقائياً أعداءً لهذا الإيمان الجديد. وعكس هذا الاتهام كذلك الاعتقاد المسيحي بأن اليهود «يعلمون» جيداً أن المسيح هو الربّ، وأنه موجود في القربان المقدّس، لكنهم يأبون الإقرار بهذه الحقيقة بمكرٍ ومكابرة، ولذلك فهم يستحقون المضايقة والاضطهاد. وهكذا، توالت المذابح المنظّمة في كل أرجاء أوروبا حين تبادر للمسيحيين أن اليهود قد ارتكبوا هذه الجريمة الجديدة بحق القربان المقدس. لم يكن البابا غريغوري موافقاً على تلك المذابح، لكنه وكما ذكرنا آنفاً ما كان يحب اليهود كذلك، إذ كان يضعهم على قدم المساواة مع المسلمين. وفي عام 1240، شجب البابا التلمود بوصفه كتاباً مؤذياً للمسيحيين شأنه شأن القرآن تماماً. وفي أول يوم أحدٍ من الصوم الكبير، بعث برسالة إلى كل ملوك أوروبا يُطالبهم فيها بمصادرة نسخ التلمود، وكان قد أضحى الآن كتاباً ممنوعاً في العالم المسيحي، أثناء وجود اليهود في الكُنُس لأداء شعائر يوم السبت. على أن توضع الكُتُب المُصادرة في الحجز لدى «أبنائنا الأعزاء، الرهبان الدومينيكان والفرنسيسكان». ولم يلقَ هذا النداء استجابة كبيرة. وشخصٌ كالأمبراطور فريدريك تجاهله تماماً كما هو متوقع. لكن ملك فرنسا انبرى يؤدي المهمة بحماسة منقطعة النظير. فأمر شخصاً يُدعى نيقولاس دونين، وكان في الأصل يهودياً ثم اعتنق المسيحية، وبات الآن راهباً فرنسيسكانياً متعصباً، بأن يستجوب الحاخام جهيل، وهو رجل دين يهودي عالم اختير لتمثيل التلمود واليهود في «مناظرة» عامة كانت في الحقيقة محاكمة علنية للديانة اليهودية. وشكّل ذلك انحرافاً رهيباً عن خطة فريدريك الآيلة إلى استخدام المهتدين من اليهود إلى المسيحية بغية

مساعدة اليهود أنفسهم. لكن فريدريك لم يضع في حسبانه الطبيعة اللاعقلانية للمسيحية، القادرة على التأثير بقوة في المخيِّلة بحيث تُقنع حتى المهتدين من اليهود بشرور دينهم السابق. ولأن دونين كان يعرف التلمود جيداً، فقد استطاع أن يعيد على مسامع الحاخام كل تلك المقاطع الواردة فيه والتي تتضمن إهانة وتحقيراً للمسيحيين، وإن كان يعلم أنها لا تُشكِّل سوى جزء ضئيل من كلٍ، ولا يجوز القول إنها تمثّل اليهودية التلمودية. وهكذا تمكّن دونين من إنتاج صورة مشوَّهة للتلمود بوصفه كتاباً موقوفاً بكامله على بث الكراهية للمسيح وأتباعه[54]. وفي عام 1242، أُدين التلمود وحُكم على نسخه بالحرق في حضور الملك. وكان عمل ملك فرنسا هذا عملاً نموذجياً من شخصٍ عُدّ آخر الصليبيين العظام.

كان لويس التاسع، ملك فرنسا، يختلف اختلافاً صارخاً عن فريدريك من كل الوجوه. إذ كان يُعتبر لدى الغالبية العُظمى من شعوب أوروبا الطراز الكامل للملك المسيحي، كما كان مثال المسيحي القدوة في القرن الثالث عشر. ومما له دلالته هنا، أنه في حين صار أتباع فريدريك مهرطقين ومنبوذين بعد موته، نادت الجماهير بلويس قديساً، وطُوِّب بالفعل قديساً من جانب المؤسّسة الرسمية، الكنيسة. ولئن عُرف عن لويس تصرّفه في بعض الأحيان بطريقة وحشية، ساذجة أو حقيرة، فما زال يُدعى إلى يومنا هذا «القديس لويس»! إن له عيداً يُصادف الخامس والعشرين من آب/أغسطس من كل عام، حيث يُقام قُداس خاص على نيّته. وتتضمن النصوص التي اختيرت من الكتاب المقدس لتُتلى في ذلك القداس، مقاطع من «سِفر الحكمة»(*) في العهد القديم، وهي تُقرأ عادةً في الاحتفال الديني الخاص بتأبين أحد الشهداء. وسنرى أن لويس قد مات فعلاً ميتة عبثية في مجرى حملة صليبية أُسيء تصوّرها إلى أبعد حد. إن القراءة المقتطفة من الإنجيل (لوقا، 12:19 ـ 26) كناية عن حكاية رمزية ذات مغزى أخلاقي عن المواهب، وفيها يشرح المسيح كيف ينبغي للمسيحي أن يستخدم قدراته ومَلَكاته استخداماً مثمراً في حياته؛ والصلاة الأخيرة التي تلي تناول «العشاء الربّاني» في القُداس، ما زالت تُحيّي ذكرى لويس بوصفه جندياً مسيحياً: «أيها الرب القدير، يا من منحت مُعْترفك المبارك لويس الشُهرة على الأرض والمجد في السماء، نتضرع إليك أن تسمه حامياً لكنيستك»[55]. أما الصلوات الأخرى في القُداس المذكور، فتعود بالذاكرة إلى اعتصام لويس الشديد بقيم السماء، وازدرائه المقدس بحياته، وحبه للمسيح. ويشتمل كتاب القُداس الخاص بي على شهادة تقريظية للكاتب

(*) هذا السِفر غير مدرج في النسخ الرسمية من الكتاب المقدس، وهو يُنسب إلى سليمان «الحكيم»، وهي نسبة خاطئة. إن مؤلِّفه الحقيقي مجهول، ولكن يُظن أنه كُتب في الاسكندرية، وينسبه البعض إلى فيلون الإسكندري. ويحتوي السِفر على نظرات فلسفية هي أقرب إلى الفلسفة اليونانية منها إلى الفكر اليهودي التقليدي. (م)

الكاثوليكي من القرن السابع عشر، جاك بوسّويه: «كان (لويس) أقدس وأعدل ملك تُوِّج على الإطلاق»[56]. لذلك، ما برح لويس محل تبجيل وتعظيم الملايين من الكاثوليك في العالم قاطبة بوصفه القدوة الصالحة للملوك والحكّام كافة، وإنساناً عرف كيف يستخدم حياته أحسن استخدام ومات ميتة مقدسة. مع ذلك، فقد كان لويس لاساميّاً، ومن أشدّ المضطهِدين للبدع الهرطوقية. كما كان يتّقد كراهية للمسلمين حتى أنه لم يقد حملة صليبية واحدة، بل اثنتين. وقد لا يكون هناك مثال أكثر تعبيراً من ذلك عن استمرار تمسّك الكنيسة الرسمية من دون وعي بالقيم الصليبية إلى يومنا هذا.

وفيما قدّم فريدريك نفسه إلينا على صورة حاكم باذخ غريب الأطوار، آثر لويس أن يكون من طراز أكثر بساطة. فقد اعتاد أن يجلس القرفصاء تحت شجرة في قصره بفنسان يحيط به مستشاروه ويحث أبناء الشعب على تقديم مشاكلهم ومظالمهم إليه[57]. والحقّ أنه وإن كان يمقت اليهود، إلا أنه كان يعدّ نفسه واحداً من ملوك بني إسرائيل القدامى. فكان يُقاضي شعبه على طريقة سُليمان؛ ومثل سليمان، كان لويس عُمرانياً كبيراً. فظهرت في كل أرجاء فرنسا على عهده الكنائس والأديرة المشيّدة على الطراز القوطي الحديث. ولعلّ أروع إنجازاته العمرانية وأكثرها اتساماً بالأُبهة والفخامة، كنيسة «لاسنت شاپيل» داخل قصره الملكي، التي شرع ببنائها في أوائل الأربعينيات من القرن الثالث عشر عندما كان عاكفاً على تنظيم حملته على التلمود. وكما في أيام الملك سليمان، سار العمران والحرب جنباً إلى جنب. فكانت «لاسنت شاپيل» تشبه إلى حدًّ بعيد هيكل سليمان من حيث أنها بُنيت لاستيداع قداسة الربّ. لقد اشترى لويس تلك الذخيرة الفائقة القُدسية المتمثلة في «إكليل الشوك» من أمبراطور القسطنطينية اللاتيني، بالإضافة إلى قطعة كبيرة من «الصليب الحقيقي»، وبعض الشظايا من «الرمح المقدس»، والرداء الذي أُلقي على المسيح [أثناء سوقه إلى الصلب]، و«الإسفنجة المقدسة»، و«الكفن المقدس». لم يستطع أمبراطور القسطنطينية (اللاتيني) تدبير اقتصاد الأمبراطورية التي انتزعها من الروم خلال الحملة الصليبية الرابعة، لذا اضطر إلى بيع تلك الذخائر المقدسة التي لا تُقدر بثمن، والتي طالما اشتهاها الغرب. وهكذا قُدِّر للويس أن ينتفع من جريمة الحملة الصليبية الرابعة، فيبني مكاناً مقدساً جديداً في الغرب[58]. لقد اغتصب الصليبيون بالعنف «قداسة» الشرق ونقلوه على وجه الظفر إلى أوروبا، منشئين مكاناً مقدساً جديداً فيها. عندما ننظر إلى جمال «لاسنت شاپيل» الذي يُقارب الإعجاز، وهي التي بُنيت فعلاً على هيئة وعاء الذخيرة المقدّسة وتاج، علينا أن نتذكر أنها إحدى ثمار الحملات الصليبية. فمن دون إراقة دماء وعنف ودمار في واحدة من تلك الحملات، ما كانت تلك الكنيسة الصغيرة قد شُيِّدت قط.

من المهمّ أن نتذكر هنا أهمية الذخائر المقدسة بالنسبة لتديُّن عامة الناس في الغرب. فهي صلة الوصل المادية بالسماء، وينبوع طاقة ثمينة جدًّا. كانت القداسة في ذلك الزمن لا تزال يتصوّرها الناس هناك مقرونة بالمادي والمحسوس، أكثر منها كحالة روحية وتَقوية من حالات النفس. لم يكن مُنتظراً من ملك مسيحي صالح أن يملك حكمة سليمان التي يُضرب بها المثل أو بصيرته الدينية النافذة، بل كان المفروض به أن يبني كنائس بديعة لحفظ الذخائر المقدسة فيها. وحين كان مسيحي كلويس يذهب للصلاة في «سانت شاپيل»، لم يكن، على أرجح الظن، ينخرط في صلاة جوانيّة تأمّلية من الصنف الذي نقرنه آلياً بالخشوع المسيحي هذه الأيام. فذلك النمط من الخشوع الجوّاني أو التصوّف لم يغدُ شائعاً بين العامّة إلا في القرن الرابع عشر، عصر جوليان أوف نورفيتش، وريتشارد رول أوف هامپول، ووالتر هيلتون. كان المسيحيون في زمن الحملات الصليبية يذهبون إلى الكنائس للوقوف وجهاً لوجه أمام قوة الذخائر المقدسة، ولتعريض أنفسهم للحضور الربّاني المركَّز في مكان مخصوص. وعلى ضوء هذه الحقيقة تحديداً، ينبغي لنا أن نرى الولع الشديد الجديد بالقربان المقدس. ففي وقتٍ كانت فيه حيازة المسيحيين لأورشليم أمراً عويصاً، كان من المهم إيجاد «أماكن مقدسة» في الوطن؛ والاحتفاء المستجدّ بالحضور الحقيقي(*)، كان يجعل لكل كنيسة ما كان لهيكل سليمان من قداسة.

ولعلّ صديق لويس وكاتب سيرته، جان دو جوانفيل، يسلّط لنا بعض الأضواء الكاشفة على معنى أن يكون المرء مسيحياً في بلاط لويس. منذ الإصلاح الكلوني في القرن الحادي عشر، والتجربة الدينية للإنسان العادي قد تأطرت ضمن أداء بعض الشعائر الخارجية كالحجّ أو حتى المشاركة في حملة صليبية، وهي الطقوس المفترض بها أن تصوغ مواقف وقيماً معيّنة. وبحلول منتصف القرن الثالث عشر، كما يتضح لنا من رواية جوانفيل، كان قد تمّ التشرّب بتلك القيم، ولا سيما قيمة الفقر. فهو يسجّل لنا محاضر المناظرات الطويلة التي كانت تجري في البلاط حول أنماط الملابس التي ينبغي للمسيحي أن يرتديها، وفضيلة غسل أقدام الفقراء وأهمية التصدّق على المحتاجين[59]. وحين يصف جوانفيل جدول الأعمال المسيحي اليومي للويس، فهو إنما يسرد ببساطة عدد القداديس الديرية التي حضرها طوال اليوم[60]. وكان السواد الأعظم من الناس ما برحوا يُحضّون على العيش كالرهبان ما أمكنهم ذلك. لكن هذا التديُّن بقي شأناً خارجياً. ذلك أن جوانفيل لا يُرينا المسيحيين في بلاط الملك لويس مهتمين البتة بالأمور الروحانية أو بالمواقف الجوّانية. فالدين كان لا يزال مسألة محصورة في القيام ببعض الحركات والإيماءات، وأداء طقوس معيّنة تكريماً للمسيح.

(*) Real Presence: الإيمان بأن المسيح حاضرٌ فعلاً في القربان المقدس. (م)

طالعتنا في سياق قصتنا بعض الأخويات الدينية التي جعلت من المسيحية نُشداناً صوفياً جوّانياً. وقد احتلّت الصدارة في هذا المجال الأخوية السسترسية في أوائل القرن الثاني عشر، فيما أدخلت الأخوية الفرنسيسكانية حياة دينية جوّانية أشد وجدانية حيث «الفقر المقدس» يسير يداً بيد مع التهجّد في الصلاة. وكانت تلك أيضاً حال بعض الطوائف والبدع الهرطوقية التي نبتت في أوروبا إبّان القرن الثالث عشر. لكن قراءة سيرة لويس بقلم جوانفيل تجعلنا نعي أن هذه ليست بعدُ حال معظم الناس العاديين؛ وإنْ كان ذلك يمكن أن يعطينا، فيما أرى، فكرة ما عن ذهنية العديد من الصليبيين. فحين يكتب جوانفيل عن «إحسان» لويس، فهو لا يتحدث عن حالة ذهنية يكنّ لويس بمقتضاها حباً عاطفياً لرعاياه، أو ينخرط بفعلها في صراع داخلي لكبت «أفكار لاخيرية» تعنّ له. بالنسبة لجوانفيل ولويس، «الإحسان» يعني التصدّق الفعلي على الفقراء والمحتاجين والاعتناء بهم. فقد كُنت تجد لديه «مئة أو يزيد من الفقراء يُطعمهم في بيته الخبز والخمر واللحم والسمك»[61]، حيثما حلّ. ولا يمرّ يومٌ إلا ويكون عنده بعض «الهرمين والعجزة»[62] يتناولون الطعام معه على مائدته، ويوزع كل يوم «صدقات سخية لا حصر لها»[63] على المتدينين المعدمين، والمستشفيات، والنساء الساقطات، والأشراف المحزونين. وهذا كله جدير بالثناء والإشادة طبعاً؛ لكن حين يتحدث المسيحيون اليوم عن «البر والإحسان»، فإنما يعنون عادةً أكثر من مجرد الكرم مع الفقراء. إنهم يقصدون حالة عقلية ينبغي تعهّدها دائماً بالاهتمام الداخلي المتواصل. أما لويس وأفراد حاشيته، فلا يبدو أنهم قد بلغوا هذا المستوى من التكلّف الأخلاقي. لا بل إن المناقشات الأخلاقية في البلاط كانت لا تتجاوز الأُسس في الغالب. فكُنت تجد لويس يقضي الوقت وهو يشرح لجوانفيل أن على المسيحي أن يتعلم الندم، وينظّم حياته، وإلا فإن ثوابه لن يكون كبيراً في السماء[64]. وإذا كان الرهبان و«الأخوة» مدركين جيداً لما تنطوي عليه المسيحية من تضمينات جوّانية، فإن ذلك لم يكن حال الإنسان العادي. فعواطفه الدينية، و«تجاربه الصوفية» كانت مرتبطة على نحو شديد الوضوح بزيارة أماكن بالغة الشأن ككنيسة «لاسنت شابيل»، أو الحجّ إلى أورشليم على الأغلب، ولم تكن تُنمّى بواسطة غذاء يومي قوامه التفكّر أو التأمل المنضبط. كانت الرؤيا الصوفية لا تحدث إلاّ في الحالات الطارئة كما مرّ معنا، في حين كانت الحياة المسيحية اليومية للإنسان العادي لا تزال، وبدرجة كبيرة، مسألة ممارسة خارجية ليس إلاّ.

والحقّ أن التفكير الجدّي والمستقلّ لم يكن يلقى التشجيع عملياً. ذلك أن إحدى أقسى المعارك التي يُمكن لمسيحي أن يخوضها هي الحرب على الشيطان الذي يسعى دائباً إلى

تحطيم إيمانه. فكان لويس يطلب من رجاله أن يكبتوا أية شكوك قد تساورهم وبمنتهى الشدّة، لأنها متأتية من وسوسة الشيطان. وعلى المرء أن يصرخ: «إليك عني! إنك لن تراودني عن اعتقادي الراسخ بكل بنود الإيمان، حتى وإنْ أقدمتَ على بتر أطرافي جميعاً!»[65]. غالباً ما كان الإيمان صراعاً مخيفاً يضطر فيه المرء أحياناً إلى استخدام العنف على ذاته لأنه يحسب أفكاره الطبيعية أفكاراً شيطانية إذا ما ارتابت شيئاً ما في بنود الإيمان. وفي هذه المعركة دفاعاً عن الإيمان، قد يصل المسيحي إلى حد الارتياب بعقله هو والخوف منه. إن اليهودية والإسلام هما الآخران دينا ممارسة، لكن العقيدة فيهما تتسم بالبساطة، ولا حاجة بالمسلمين أو اليهود لأن يُنزلوا بأنفسهم مثل هذا العنف كي يؤمنوا بها. غير أن المسيحيين مُطالبون بالتسليم بعقائد هي في منتهى اللاعقلانية، كأن تقول مثلاً إن المسيح حاضر حقاً بجسده في قطعة خبز. ويُخبرنا جوانفيل عن فارس قصد من فرط يأسه أسقف باريس، وعجز عن تمالك نفسه عن الانتحاب بسبب فقدانه لإيمانه. قال للأسقف إنه مهما حاول، «لا أستطيع أن أُجبر قلبي على الإيمان بالسرّ المقدّس للمذبح كما تعلّمنا الكنيسة المقدسة»[66]. كان يعلم أن ذلك إغواء من الشيطان، الأمر الذي أتعسه أيما تعاسة. فلا عجب بعد ذلك أن يجد صعوبة في الاعتقاد بأن جسد المسيح حاضرٌ حقاً على المذبح. فمثل هذا الاعتقاد يطرح جانباً كل شكل من أشكال العقلانية؛ إنه مناقضٌ للطريقة التي تُعلّمنا كيف نفهم الكون ونواميس الطبيعة. والجدير بالملاحظة هنا أن الأسقف لم يحاول أن يقنع الفارس فكرياً أو عقلياً، بل قال له ببساطة إنه وإنْ كان هو شخصياً لا تساوره أية شكوك البتة حول الموضوع (وفي ذلك دليل معبِّر على مدى سذاجة الأسقف العقلية)، فإن صراع الفارس مع ذاته مدعاة لمزيد من رضا الربّ. والمثير للاهتمام أنه استخدم في تصوير ذلك تشبيهاً عسكرياً. فكأنه هو، أي الأسقف، يُحامي خلال حربٍ عن قلعة مأمونة الجانب، بينما الفارس يُدافع عن قلعة على الخط الأمامي تتعرض للهجوم بصورة متواصلة. وهكذا، فإن التمسّك بالإيمان «صراع محزن»[67]. والمسيحيون الذين يحملون عقولهم «قسراً» على الإذعان لتلك العقائد اللاعقلانية، إنما يفعلون ذلك على أُسس واهية جدًّا. ويحكي لنا جوانفيل فيما يلي قصة نصيحة ساذجة أسداها إليه لويس:

> سألني: ما اسم أبيك؟ أجبته: «سيمون». ثم عاد وسألني: كيف عرفت ذلك؟ قلت له: إن في إمكاني أن أكون متأكداً من ذلك وأصدق ذلك، ما دامت أمي هي الشاهدة على ذلك. فقال: «حريّ بك إذن أن تُصدق وبالرسوخ عينه جميع بنود الإيمان التي يقوم الرُسُل شهوداً على اعتناقك إياها حسبما تسمعهم يقولون كل أحد في قانون الإيمان»[68].

وكان لويس يحب أن يحكي أيضاً قصة الكونت سيمون دو مونفور، البطل الصليبي الذي حارب الكاثاريين. فحين قابل هو الآخر أُناساً في جنوب فرنسا لا يؤمنون بالقربان المقدّس، ردّ الكونت بأنه نظراً إلى أن إيمانه إيمان مطلق، فهو ولا بد سيظفر بتاجٍ أنفس من تيجان الملائكة عندما يصعد إلى السماء، لأن الملائكة لا حاجة بهم إلى الإيمان طالما أنهم يرون كل شيء بأنفسهم(69).

يفرد جوانفيل حيّزاً كبيراً لمسألة الإيمان، ويُبيِّن أنه ليس بالأمر الهيّن؛ ثم إنه من الطبيعي جداً أن يجده الناس أقرب إلى الصراع منه إلى أي شيء آخر. وهذا، في رأيي، يوصلنا إلى أمرين مهمّين: الأول، إن المسيحيين الذين يُكرهون عقولهم على قبول عقائد لاعقلانية وغير قابلة للتصديق من غير تساؤل، إنما يسيئون إلى عقولهم كل الإساءة. فالشخص الذي يسلِّم من دون أدنى ريب بأن خبز القربان المقدس هو جسد المسيح، إنما ينكر بيِّنة حواسه ونواميس الطبيعة العادية. إنه يضع إيمانه في فئة منفصلة تماماً عن سائر الفئات الأخرى؛ وهو لا يتعلم أن يقمع شكّه فحسب، بل ويعتاد كذلك على ربط الطبيعي بما فوق الطبيعي، أو على إجراء ترابطات ومقارنات تنطوي على خطر محتمل. لذلك، حين يسمع في الإنجيل أن يسوع يطلب منه أن يحب أعداءه، فإن مسيحياً كلويس لا يربط ذلك برأي الكنيسة الداعي إلى وجوب قتلهم. فمثل هذا القصور «الربطي» هو جزء من تركيبته المسيحية. والدرس المهمّ الثاني الذي نتعلمه بصدد هذه الرؤية الإيمانية أنها حالة ذهنية هشّة للغاية. وقد استبان لنا أن شعوراً بعدم اليقين كهذا غالباً ما يفضي إلى حربٍ مقدسة.

ولويس نفسه يساعدنا على التبصّر في الطريقة التي يؤدي بها عدم اليقين هذا إلى ولع غريزي بالقتال. فكان يطيب له أن يقصّ حكاية مناظرة نُظِّمت في دير كلوني بين يهود ومسيحيين. كان ينزل في الدير يومها ضيفٌ هو فارس أُصيب مؤخراً بجراح. فسأل رئيس الدير إنْ كان يأذن له بفتح المناظرة، فأجابه رئيس الدير إلى طلبه بشيء من التحفظ. هنا سأل الفارس كبير الحاخامات إن كان يؤمن بأن مريم العذراء هي أم الله، فرد الحاخام، وبما لا يدعو للاستغراب، بالنفي. فما كان من الفارس إلاّ أن ضربه بعكازه على يافوخه وجندله على الأرض. وكانت تلك نهاية المناظرة. فقد التقط اليهود كبيرهم المغمى عليه وفرّوا مذعورين. وهذا ما أثار انزعاج رئيس الدير الذي أنّب الفارس على فعلته، قائلاً إنه تصرّف بحماقة فائقة. فردّ الفارس بأنه يعتبر رئيس الدير أكثر حماقة منه لأنه سمح بعقد المناظرة في المقام الأول؛ ومن الجائز أن يكون العديد من المؤمنين الطيبين قد ضُلِّلوا بحجج اليهود الكاذبة(70). وكان لويس من هذا الرأي بلا أدنى تحفّظ، وعلّق قائلاً: «يجب

الامتناع عن مجادلة اليهود، إلاّ إذا كان المرء رجل دين عالماً. أما إذا كان إنساناً بسيطاً فعليه حالما يسمع أي قدحٍ أو ذم بالإيمان المسيحي، أن يُدافع عنه بالسيف، فيغرزه في بطن المتهجّم إلى مقبضه إنْ أمكنَ»[71]. إن الإيمان من النوع الذي يستلزم كبتاً غير طبيعي لعمليات التعقّل والتفكّر الطبيعية إنما ينطوي على هشاشة متأصلة فيه. فإذا سمع مسيحي شكوكاً تُثار حول عقيدة خارقة للطبيعة كعقيدة «التجسّد» مثلاً، فلربما ينتابه «الفزع» الذي رأيناه في قصتنا ينبع من شعور عميق بخطرٍ يتهدّد السلامة الشخصية والهوية الذاتية. وقد رأينا في ظروف أخرى أن شخصاً يشعر بهذا الخطر لا يمكنه أن يستوعب وجهة النظر «الأخرى». إن رجلاً صليبياً كلويس، حرصت أمه على تنشئته مُحاطاً برجال دين فقط[72]، كان لا بد من أن يرد على اليهود ردًّا عدوانياً عنيفاً على نحو لاإرادي. كما سيحدو به ذلك أيضاً إلى التجهّز لمحاربة شبح «المحمدية».

في عام 1244، وصلت إلى مسامع العالم المسيحي الأخبار المفزعة عن فقدان المسيحيين «مملكة أورشليم» مرة أخرى. فقد طردت جحافل المغول السلالة التركية الخوارزمية من وسط آسيا، ففرّ هؤلاء لا يلوون على شيء باتجاه الغرب هرباً من المغول المرعبين، وراحوا الخوارزميون ينشرون الدمار والخراب في طريق هروبهم الجماعي المذعور. وحين بلغوا بلاد الشام، هاجم عشرة آلاف منهم دمشق ثم اندفعوا نحو القدس، فاستولوا على المدينة وطردوا منها الفرنجة قبل أن يكتسحوا غزة ويُنزلوا فيها، بالتضافر مع جيش مصري، هزيمة نكراء بمسيحيي فلسطين في معركة حاسمة. وخسارة أورشليم هي الصدمة والتهديد المألوفان لسلامة العالم المسيحي. في ذلك العام، مرض لويس مرضاً شديداً؛ ويحكي جوانفيل أن حالته الصحيّة ساءت جدًّا حتى إن إحدى ممرضاته همّت بتغطية وجهه، فمنعها الآخرون ليقينهم أن روح الملك لم تفارق جسده بعد. في تلك اللحظة تدخّل الرب، على ما يُخبرنا جوانفيل: «لقد عالجه الربّ وسرعان ما أعاد إليه عافيته. صحيح أنه فقد القدرة على النطق، لكن ما إن أمكنه التكلّم ثانيةً، حتى طلب أن يأتوه بصليب، وهذا ما حصل»[73]. لقد أُنقذ من الموت لكي يسترجع أورشليم.

انتعشت الآمال وبادر إخوة لويس الثلاثة ومعظم نبلاء المملكة إلى حمل شارة الصليب. وبوجود قديس معتمد على رأس جيش الرب، ساد شعور بأن الحملة الصليبية السابعة لا يمكن أن تفشل بأي حال من الأحوال. ومن جانبه، أراد لويس أن يعود بالفكرة الصليبية إلى مبادئها الجوهرية: فلن يكون هناك بالتأكيد أي إخاء مع الكفّار، وسيكون جيشه على القدر عينه من التديُّن كالحملة الصليبية الأولى. وقف فريدريك يتابع تنظيم تلك المبادرة الصليبية الجديدة بروحٍ ساخرة، وكتب إلى لويس محذّراً إياه من أن المشروع

برمّته ميؤوس منه. لكن لويس ضرب بنصيحته هذه عُرض الحائط طبعاً. عندئذٍ كتب إلى صديقه السلطان الصالح نجم الدين أيوب، الذي خلف الكامل في حكم مصر، داعياً إياه إلى الاستعداد للحملة الصليبية العتيدة[74].

ولئن كان لويس صليبياً أصولياً، يعود بالفكرة الصليبية إلى جذورها الأولى، إلاّ أنه سيُبرهن أيضاً على أنه صليبي «عصري» يتوسل أحدث الإنجازات التقنية. وستمضي أربع سنوات أخرى قبل أن تكون الحملة الصليبية السابعة جاهزة للانطلاق بسبب كل تلك الاستعدادات المتقنة. فقد بدأ ببناء ميناء كبير على خليج إيغ مورتيز غير المأهول حيث حشد فيه أسطولاً حربياً ضخماً. وكان في عداد جيشه مهندسون مهرة وبُناة جسور كانوا شاركوا بدور خطير وحاسم في بعض المعارك؛ لذلك دُعيت تلك الحملة الصليبية بحملة المهندسين[75]. وفي قبرص، عكف لويس على تكديس كميات ضخمة من القمح بغية ضمان تموين حملته على وجه الكفاية. ويصف لنا جوانفيل جبل القمح الشاهق الذي تم تجميعه وقد اعشوشب عند قمته[76]. بهذا المعنى كذلك، رجع لويس إلى روح الصليبيين الأوائل الذين كانوا يُصلّون كما لو أن كل شيء رهنٌ بالرب، لكنهم خططوا وقاتلوا بكل مهارة بشرية استطاعوا تعبئتها. وأخيراً اكتملت الاستعدادات، فأبحر الأسطول قاصداً مصر في 28 آب/أغسطس 1248. عرّج لويس على قبرص في 18 أيلول/سبتمبر، فنصحه بارونات عكا بأن يقضي فصل الشتاء فيها لتفادي الأنواء البحرية والرياح الغادرة في مصر. كذلك كانوا يأملون في أن يُقنعوا لويس باستغلال المنازعات الضاربة أطنابها بين المسلمين للتفاوض على استرجاع أورشليم. لكن كما هو متوقع، لم يكن لويس من النمط الذي يؤمن بالمبادرات الدبلوماسية مع الكفّار، وحثّ فرسان الهيكل الذين كانوا قد باشروا التفاوض على قطعه في الحال.

بيد أن لويس كان مستعداً مع ذلك للنظر في مبادرة دبلوماسية أخرى تجاه المغول الفاتكين الذين كانوا يتهددون المسلمين في الشرق. وقد سبق للبابا إينوسنت الرابع أن أوفد عام 1245 بعثتين إلى الخان المغولي، محاولاً تفادي الخراب الآتي بالاقتراح عليهم اعتناق المسيحية، وكان قد تناهى إليه أن البعض منهم مسيحيون نسطوريون. عادت البعثة الأولى مثبطة الهمّة وأخبرت البابا أن المغول غير معنيين بالدين بل بالغزو والغزو فقط. وعادت البعثة الثانية بصحبة عدد من الموفدين النسطوريين من قبل القائد المغولي بايخو، الذي كان يعتزم مهاجمة بغداد وكان سعيداً جدّاً بحثّ الحملة الصليبية المسيحية على إلهاء مسلمي بلاد الشام عنه. لكن تحالفاً دائماً لم يبدُ وشيكاً، فرجع الموفدون إلى بايخو في تشرين الثاني/نوفمبر 1248. وبعد ذلك بشهر واحد، وصل نسطوريان إلى قبرص موفدَيْن

من قائد مغولي آخر هو اليخيداي، وأخبرا لويس بأن المغول مهتمين جدًا بالديانة المسيحية، الأمر الذي أشاع البهجة في نفس لويس[77]. فردّ لويس بأن أرسل بعثة قوامها راهبان من الدومينيكان إلى الخان محمّلين بالهدايا. وإحدى تلك الهدايا كانت كناية عن مذبح صغير محمول وذخائر مقدّسة[78]، ومُزيَّن بصور تُمثّل مشاهد من الإنجيل. وقد صُدم لويس بشدة حين رجع موفداه بعد ثلاث سنوات يحملان إليه الأخبار المحزنة، وهي أن المغول لم يُظهروا أي تعاطف مع المسيحية الغربية، لكنهم مستعدون للنظر في عقد تحالف مع الملك الفرنسي. فعاود لويس إرسال المزيد من الهدايا على سبيل التحية[79].

تبدو هذه القصة العجيبة لأول وهلة منعشة للذاكرة نوعاً ما. فأخيراً ها هي أوروبا الصليبية تمد يدها في تعاطفٍ إلى ثقافة أخرى؛ ثقافة غريبة بالكلّية عن المسيحيين لأنها غير نابعة من أي من الديانات الإبراهيمية الثلاث. في الحقيقة، كان المبعوثون الدومينيكان والفرنسيسكان مهتمين ومتأثرين جداً بما رأوه عن المغول، وبدوا قادرين على وصف ذلك الشعب الغريب بموضوعية بعيداً عن تلك التخيلات الأنانية التي تشوّه النظرة المسيحية إلى الإسلام واليهودية[80]. غير أن هذا السعي الجديد إلى الاتصال بالغير إنما نشأ، في الحقيقة، عن الضرورات الماسّة للحرب المقدسة على الإسلام. ففي زمن الحملة الصليبية، كان المغول يقتربون شيئاً فشيئاً من حدود الأمبراطورية الإسلامية. وكان المسلمون قد شاهدوا وكابدوا ما فعله الأتراك الخوارزميون المذعورون في أثناء فرارهم الطائش من أعدائهم المُرْعبين الذين يعيثون قتلاً وتدميراً في أي مكان تطأه اقدامهم. وباقتراب المغول من الشرق وصليبيي لويس من الغرب، شعر المسلمون بأنهم قد وقعوا بين نارين، وكانت مبادرة لويس التبشيرية، كالعادة، جزءاً من حربه الشعواء على الإسلام.

ومن شدة ابتهاج لويس والبابا باستنباط طريقة جديدة للتخلّص من الإسلام، فاتهما أن يُدركا أن المغول أشدّ خطراً بكثير على العالم المسيحي مما كان المسلمون في أي وقت مضى. وقد كان جنون الارتياب الغربي من التجذّر العميق في النفوس بحيث أن انكشاف وجود عرق أشد شراسة وضراوة من الشرقيين لم يبدّل شيئاً من تخيلات الغرب حول «المحمدية»، التي يبدو أن الناس كانوا بحاجة إليها كثقلٍ عاطفي موازن لنظرتهم هم إلى أنفسهم. وسنرى أن انكشافاً مماثلاً لشرقٍ جديد في القرن الثامن عشر لم يحمل معه أي اختلاف بذاتاً في نظرة الناس إلى الإسلام. فالتحاملات القروسطية القديمة مضت تزدهر على حالها، فيما أقبل الناس بحماسة وإعجاب على دراسة شرقٍ ينطوي على تحدٍ أكبر لنظرة المسيحية إلى العالم.

في شهر أيار/مايو 1249، أبحر جيش لويس العصري المجهّز بأحدث العتاد من

قبرص إلى دمياط في مصر. وما إن رفرفت راية القديس دونيز على البرّ، حتى قفز الملك لويس إلى الماء، متجاوزاً الممثّل البابوي، وخاض في اللّجة التي تغمره حتى إبطيه إلى الشاطىء شاهراً رمحه. ويتذكر جوانفيل أنه حين لمح الملك رهطاً من السراسنة على الشاطىء، «سدّد رمحه ورفع ترسه وهمّ بالاندفاع نحوهم لولا أن مرافقيه الأكثر حكمةً منه أمسكوا به وأعادوه»[81]. لقد قدّم لويس نفسه غريزياً كرجل عدوان أهوج تجاه المسلمين، تماماً مثلما كان مع اليهود. وكانت الاستجابة هي نفسها بالضبط. غير أن هذه الحركة التي قام بها تُعدّ رجوعاً مقصوداً إلى أيام الحروب الصليبية العتيقة التي تحكي عنها «أنشودة رولان». والحال، أن هذه الحملة الصليبية الجديدة ستحفل بالكثير من المواقف الفروسية الخطيرة وغير المسؤولة التي قد تنفع لنظم ملحمة في القرن الحادي عشر، إنما لا تجدي فتيلاً في العالم الحقيقي للقرن الثالث عشر. مهما يكن من أمر، فإن مقاتلاً صليبياً كلويس، وكالعديد من مقاتلي الحروب المقدسة في عصرنا الحاضر، أغمض عينيه متعمداً، متعامياً عن العقلانية والحسّ السليم، في حركة عبثية ومحفوفة بالمخاطر. في الواقع، كان وصوله إلى مصر في لحظة مؤاتية جداً، إذ كان السلطان على فراش الموت، وابنه ووريثه توران شاه بعيداً في الجزيرة؛ لذلك كانت هناك فرصة طيبة لنشوب ثورة في القصر، مما سيعود بأكبر الفائدة على الصليبيين. كذلك كانت ثقة المسلمين بأنفسهم قد وصلت إلى الحضيض في تلك الفترة العصيبة، حتى إن أهالي دمياط وأفراد حاميتها تركوا المدينة لائذين بالفرار بكل بساطة، فاحتلها الصليبيون من دون قتال. أشاع خبر سقوط دمياط الخوف والذعر في أرجاء العالم الإسلامي، وبدا موقف المسلمين آنذاك ميؤوساً منه. فما كان من السلطان المحتضر إلاّ أن تقدّم بالعرض نفسه الذي سبق لأبيه الكامل أن عرضه قبل ثلاثين سنة: إعادة القدس إلى المسيحيين إذا جلا لويس عن مصر. ورفض لويس طبعاً التعامل مع الكفّار، وانتظر وكله ثقة أن تنحسر مياه النيل قبل أن يواصل حملته. لكن ثبُت أن هذه الثقة لم تكن قائمة على حقائق راسخة تماماً شأن حركته «البطولية» عند الشاطىء حين وثب على المسلمين يريد مقاتلتهم بمفرده.

لكن يأس المسلمين الجديد هذا أعطاهم تصميماً ضارياً، وتبصّراً واقعياً ودهاء سياسياً؛ وهي مزايا ستثبت في النهاية تفوّقها على البطوليات الصليبية العتيقة نوعاً ما. إنه عالم جديد مرعب بالنسبة للمسلمين، وهم غير قادرين بعد الآن على إبداء كرم صلاح الدين الفروسيّ في صراعهم من أجل البقاء. وحين زحف فيلق من الصليبيين على المنصورة في 20 تشرين الثاني/نوفمبر، استجمع المسلمون قواهم واستعدوا للمعركة الوشيكة. وحين لفظ السلطان أنفاسه أخيراً بعد ثلاثة أيام، تصرّفت السلطانة شجرة الدُّر بسرعة

وكفاءة عالية، فأبقت خبر موته طي الكتمان. ولمّا تسرّب الخبر لاحقاً، كان فخر الدين قد أمسك بزمام الأمور في إحكام، وتوران شاه في طريقه فعلاً إلى مصر. لكن لويس كان لا يزال يأمل في انهيار حكومة تقودها امرأة ورجل عجوز عمّا قريب، فبدأ يستعدّ للهجوم. وليلة 8 شباط/فبراير 1250، نجح الصليبيون في اجتياز الترعة التي تفصلهم عن معسكر المصريين، وشنّوا عليهم هجوماً مباغتاً دفع بهم إلى الهرب. وأصبح الصليبيون الآن في وضع يسمح لهم بالاستيلاء على المدينة، لكنهم بدّدوا نصرهم ذاك في واحدٍ من تلك الأعمال الفروسية الحمقاء والمنطوية على مفارقة تاريخية. فالذي قام بالهجوم طليعة الجيش بقيادة أخي الملك، روبير دارتوا، وكتيبة من فرسان الداوية. وقد نصح مقدّم الداوية روبير بإلحاح ألا يُبادر إلى مهاجمة المدينة (المنصورة) إلا بعد أن يتمكن لويس وجيشه الرئيسي من اجتياز الترعة(*). بيد أن روبير أبى الانتظار، وكرّ مجدّداً على المصريين الهاربين أمامه لاحقاً بهم إلى داخل المدينة، يتبعه فرسان الداوية على مضض. كان فخر الدين في الحمّام عندما علم بالنبأ، فخرج يستطلع الأمر من غير أن يضع عليه شكّته، فهاجمه الداوية وقتلوه في الطريق. لكن قوات المماليك الأتراك بقيادة المملوك ركن الدين بيبرس، نظّمت صفوفها على عجل وأوقعت القوة الصليبية الصغيرة في كمين، قُتل فيه روبير وفرسان الداوية، ولم ينجُ من المذبحة سوى خمسة أنفار[82]. ولئن تمكّن لويس والجيش الرئيسي من صدّ المسلمين، ووطدوا مواقعهم في المعسكر المصري السابق، إنما لم تكن في حوزتهم القوة العسكرية الكافية للاستيلاء على المدينة التي كانت مجهّزة بمعدات حربية أفضل مما لديهم. فمكث الصليبيون مدة ثمانية أسابيع أخرى خارج المنصورة، وبدا كما لو أن الحملة تسير على المنوال ذاته الذي سارت عليه الحملة الصليبية الخامسة. وفي 11 شباط/فبراير، هاجم المسلمون المعسكر الصليبي وأوقعوا فيه خسائر فادحة، كذلك وصل توران شاه ولم تحدث أية ثورة في القصر؛ كما قطع الأسطول المصري الإمدادات الغذائية عن معسكر الصليبيين، فعمّت فيه المجاعة وما لبث أن تفشّى الوباء... وإذا بالحملة الفاتنة الآسرة تستحيل كابوساً بكل معنى الكلمة[83].

الآن، وقد تعيّن عليه لزاماً أن يواجه الحقائق المرّة، فقد عرض لويس على السلطان توران شاه، الدخول في مفاوضات معه؛ لكن كان قد فات الأوان لأن المصريين كانوا مطلعين جيداً على مدى حراجة وضعه. كان الوضع ميؤوساً منه بالفعل؛ وفي مطلع

(*) كانت تُعرف بالبحر الصغير، ويدعوها جوانفيل بقناة "روكسي"، والظاهر أنه أخذ هذه التسمية عن اسم مدينة في الجوار تُدعى "الدراكسة" (م).

نيسان/إبريل 1250، قرر لويس وقادة جيشه الانسحاب. وُضع المرضى على متن سفينة مخرت بهم عباب النيل إلى دمياط، وبدأ الجيش رحلة العودة سالكاً الطريق الذي جاء منه قبل أسابيع معدودات مفعماً بالآمال العراض. لكن المسلمين تعقّبوا الجيش، يضايقونه ويناوشونه من كل الجهات؛ والصليبيون من فرط إجهادهم وشدة إعيائهم لا يُبدون أدنى مقاومة. وحين سقط لويس نفسه فريسة المرض، أخذ قادته العسكريون المسؤولية على عاتقهم واستسلموا للمسلمين، فوقع الجيش برمّته في الأسر.

كان وضعاً فريداً وعصيباً بالنسبة للمسلمين والصليبيين على حد سواء. المصريون أُصيبوا بالارتباك نظراً لذاك العدد الغفير من الأسرى الذين لا يستطيعون توفير القوت لهم؛ وكان لا يمر يوم إلا ويتخلّصون فيه من مئة أو نحو ذلك من الجنود الواهنين. لكن وفيما الجانبان يتفاوضان على شروط الفدية، سنحت لهما الفرصة لرؤية أحدهما الآخر عن كثب. بدا وكأن المسلمين قد صاروا بشراً أسوياء في نظر جوانفيل: فهو يتذكّر شفقة وحنان أحد العساكر المسلمين المسنّين، الذي كان يحمل المرضى من الصليبيين إلى المراحيض كل يوم على ظهره[84]. كما يتذكّر لطف الأمير الذي كان يؤويه: فقد حدث بطريق الخطأ أن تناول اللحم يوم الجمعة، فبذل الأمير جهداً عظيماً لطمأنته بأن الله لن يُعاقبه على هذه الهفوة[85]. ومن جانبهم، تأثر المسلمون بسلوك العديد من الأسرى، ولا سيما بقدرة لويس نفسه على تحمّل المكاره، حتى أنهم اقترحوا، من باب المجاملة طبعاً، أن يكون هو سلطانهم القادم. ويبدو أن لويس أخذ عرضهم هذا مأخذ الجد، وأخبر جوانفيل بأنه يعتزم قبول المنصب[86]. وكتب جوانفيل أن الأمراء قالوا:

> إن الملك هو المسيحي الأشدّ إخلاصاً من بين النصارى قاطبة. وقد ساقوا مثالاً على ذلك أنه عندما كان يخرج من مسكنه، اعتاد أن يستلقي على الأرض على هيئة صليب، وبذا يرسم شارة الصليب بجسمه كله. وقالوا أيضاً لو أن نبيهم محمداً سمح لمثل هذه المصائب بأن تحلّ بهم لما بقوا أبداً على إيمانهم به. وفيما لو نصّبه قومهم سلطاناً عليهم، فأمامهم أحد خيارين: إما أن يعتنقوا المسيحية أو يُحكم عليهم بالموت[87].

لو صحّ هذا الكلام، لكان الأمراء على ما يبدو قد كوّنوا رأياً صائباً عن مسيحية لويس: دين من الحركات والإيماءات وأعمال التقوى البسيطة التي لا علاقة لها بمحبة المسيح ومُسالمته. لو تُرك الأمر للويس، لكان أكره حتماً جميع رعاياه السراسنة على اعتناق المسيحية بحد السيف.

وتم الاتفاق في آخر الأمر على شروط الافتداء: فقد استطاعت الملكة مرغريت، زوجة

لويس (التي بقيت مع الحامية في دمياط) وفرسان الهيكل (الداوية) أن يجمعوا مليون «بيزانتة» لإطلاق سراح الملك ومعظم الأسرى. لكن حدثت انتكاسة في 2 أيار/مايو، عندما وقعت فعلاً «ثورة القصر» التي طال انتظار الصليبيين لها. فالمماليك الأتراك، وهم أرقاء سابقون، الذين اضطلعوا بدور مهمّ في الدفاع عن المنصورة، باتوا يُطالبون الآن بدور فعّال في إدارة دفّة الحكم. وحين رُفض طلبهم، اغتالوا توران شاه واستولوا على مقاليد الأمور. ومنذ تلك اللحظة سيكون المماليك هم العدوّ الرئيسي للصليبيين في الأراضي المقدسة. وعقب الاغتيال، أقبل الأمراء على الأسرى المسيحيين والدم ما زال يتقطّر من أياديهم وسيوفهم، وهدّدوا بقتلهم[88]. لكن المماليك لم يكونوا، في الحقيقة، ينوون قط التفريط بالفدية الضخمة؛ وفي 6 أيار/مايو، أُعيدت دمياط إلى المسلمين، وأبحر الصليبيون المرضى والمنهكون عائدين إلى عكا. وقد مكث لويس وعدد من البارونات الفرنسيين سنتين إضافيتين في الأراضي المقدسة، يبنون ويرممون التحصينات. وهكذا آلت «حملة المهندسين» الصليبية إلى مشروع عمراني في نهاية المطاف. إن الفشل الذريع الذي مُنيت به الحملة الصليبية السابعة قد أوضح لعدد كبير من الناس أن من المستحيل انتزاع القدس من الإسلام، وأنه لا مناص من التخلّي عن فكرة الحروب الصليبية؛ وكان جوانفيل واحداً من هؤلاء. فبعد عام 1250، بدت له فكرة الحروب الصليبية تمريناً عقيماً ومنغمساً في الأهواء الذاتية، ويعود بالضرر الفعلي على مملكة فرنسا التي اعتراها الوهن الشديد بفعل غياب الملك ومعظم الفرسان عنها. لكن فارساً واحداً من فرسان المسيح لم يستسلم قط. فإثر رجوع لويس من الأراضي المقدسة عام 1254، عاش حياة تَوْبة نصوحة بحيث لم يعد إلى ارتداء الملابس الفاخرة قط، وآثر دائماً الاعتدال على المائدة. لقد كان على يقين من أن إخفاق حملته الصليبية لا يُمكن تفسيره إلاّ على أنه مشيئة الربّ كي يُعلِّمه أن يكون متواضعاً[89]. وهذا لعمري تفسير تبسيطي نموذجي لحملة كارثية كلّفت الآلاف من الأرواح المسيحية! وكان مُصمِّماً على قيادة جيش إلى الشرق مرة أخرى، حتى ولو اضطُر إلى الانتظار عشرين سنة أخرى. فواجبه هو مقاتلة المسلمين الذين يشكّلون الخطر المطلق على الشعوب المسيحية.

لكن الحقيقة هي أن مسلمي الشرق الأوسط هم من كانوا آنذاك في خطر عظيم. إذ بدأ جيش مغولي جرّار بقيادة هولاكو، حفيد جنكيز خان، بالزحف على بغداد عام 1257. وإزاء هذا الجيش اللّجب، لم يكن ثمة خيار أمام الخليفة المستعصم سوى الاستسلام في 10 شباط/فبراير 1258، غير أن المدينة نُهبت وسكانها أُبيدوا. وبدا كما لو أن آمال لويس على وشك أن تتحقق ويقضي المغول فعلاً على الإسلام، فابتهجت الدويلات الصليبية أيما

ابتهاج. في كانون الثاني/يناير 1260، دُمّرت حلب واحتُلّت دمشق؛ وفي آذار/مارس من العام ذاته، اجتاح المغول فلسطين واستولوا على نابلس وغزة. وفيما وقف المسلمون يشاهدون مرتعدي الفرائص هلاك مدينة تلو أخرى، كان من الطبيعي جدًّا أن يقرنوا هؤلاء المدمِّرين الهدَّامين بالخطر المسيحي الذي دأب على مهاجمتهم بلا كلل طوال ما يقرب من مئتي عام. هولاكو نفسه كانت له ارتباطات مسيحية نسطورية(*)، ودمشق نفسها أضحت الآن تحت حكم ثلاثة من المغول المسيحيين(**). إلاّ أن فرصة المسيحيين لم توضع في موضعها الصحيح، بل بُنيت على نظرة زائفة إلى المغول. فالغزوات المغولية كانت دوماً مصحوبة بالدمار الشامل والإبادة الجماعية، ما لم تستسلم المدن على الفور ومن دون قيد أو شرط. فكان من الجائز جدًّا أن يفعل هولاكو الشيء نفسه بعكا أو أنطاكية، أو حتى أن يمضي قُدماً إلى اجتياح أوروبا نفسها. وكان الأحرى بالأوروبيين بدلاً من نسج التخيلات العُصابية عن مؤامرات إسلامية لاجتياح القارة، أن يقلقوا بشأن عدوّ أشد خطراً عليهم وأعظمهم هولاً بكثير.

وبعد استيلائهم على غزة، كان أمراً طبيعياً أن تتجه أبصار المغول نحو مصر؛ فأوفدوا مبعوثاً إلى السلطان المملوكي ليطلب منه الاستسلام. وحينما أنهى المبعوث كلامه، قام السلطان وبكل بساطة بقطع رأسه(90). ثمة الآن شيء من القسوة الجديدة في الروح الإسلامية، وبدأ الناس على امتداد الأمبراطورية الإسلامية التي يعمّها الدمار والخراب يرون في المماليك القُساة الأشدّاء أملهم الوحيد. واغتنم السلطان سيف الدين قُطز أول فرصة سنحت له: كان على هولاكو أن يعود إلى بلاد فارس إثر وفاة أخيه مُنكيه، الخان الأعظم، كي يتصدى للمشاكل التي ستنجم حتماً عن خلافته، تاركاً فقط عدة آلاف من الخيّالة في البلاد تحت إمرة نائبه كيتبوكا. وفي تموز/يوليو 1260، اجتاح قطز فلسطين، مُدركاً فيما يُشبه اليقين أن تلك هي فرصة الإسلام الأخيرة. في ذلك الوقت، كان بعض البارونات في عكا، وليس في أنطاكية، قد بدأوا يتخوّفون من وحشية المغول التي لا تعرف الرأفة؛ ولئن لم يكونوا في وارد القتال صفاً واحداً مع جيش مسلم، إلاّ أنهم وافقوا على عدم مهاجمة المماليك من الخلف. ولما اندلع عصيانٌ في دمشق حوالى نهاية آب/أغسطس، وجد قطز متسعاً من الوقت لنشر قواته بعناية في عين جالوت الواقعة في بلاد الجليل. وفي 3 أيلول/سبتمبر من العام ذاته، التقى الجيشان. وقد تمكّن المماليك بفضل

(*) لعلّ الكاتبة تقصد بهم بوهيموند صاحب انطاكية، وهتهوم ملك أرمينيا، والقائد كيتبوكا نائبه المغولي وكان مسيحياً نسطورياً. (م)

(**) وهم: والدة هولاكو وزوجته الأثيرة وأحد معاونيه ومن المرجح أن يكون كيتبوكا. (م)

استخدامهم البارع لأسلوب نصب الكمائن من قصم ظهر الجيش المغولي وإبادة عديده عن بكرة أبيهم. وأسدلت هذه المعركة، التي غيّرت وجه التاريخ حقاً، الستار على التفوق المغولي الكاسح[91]. وكان هذا الحدث برمّته نقيضاً باعثاً على السخرية لتطلعات لويس: فعوضاً عن أن ينقذ المغول المسيحية من الإسلام، كان المسلمون هم الذين أنقذوا العالم المسيحي من المغول؛ وبدلاً من أن يعتنق المغول الديانة المسيحية، سيستقرّون في نهاية المطاف في بلاد فارس وفلسطين ويعتنقون الإسلام.

بعد مرور شهرين فقط على الانتصار العظيم في عين جالوت، أقدم بيبرس، بطل معركة المنصورة، على اغتيال قُطز وأضحى بذلك السلطان المملوكي. قد يتراءى ذلك مدعاة خزي للمماليك، إلاّ أن العديد منهم كانوا دوماً يعتبرون بيبرس زعيمهم الطبيعي. ولم يغفر بيبرس للفرنجة في أنطاكية تحالفهم مع المغول؛ ولما مات هولاكو عام 1265، استغلّ فرصة المنازعات المغولية الداخلية ليغزو مناطقهم في فلسطين ويُنشىء قاعدة جديدة له هناك. وفي عام 1268، استولى بيبرس على قلعة بوفور (قلعة الشقيف) قرب عكا؛ وفي الأول من أيار/مايو، زحف على طرابلس، فاستعدّ صاحبها الكونت بوهيموند [ويعرفه العرب باسم: القمص بيمند]، الذي هو في الوقت عينه أمير أنطاكية، لحصار مديد. غير أن بيبرس بدلاً من محاصرة طرابلس، اتجه على وجه السرعة شمالاً، وأخذ مدينة أنطاكية على حين غرّة، وكان ذلك في 14 أيار/مايو من ذلك العام. فذبح أهاليها وحوّل المدينة العظيمة والعريقة إلى أنقاض. ومن ثم بعث برسالة إلى بوهيموند يُخبره فيها بما جرى: «ابتهج لأنك لم ترَ خيّالتك مطروحين أرضاً تحت سنابك الخيل، وقصورك تُنهب، ونساءك يُبعن في أحياء المدينة فتُشترى الواحدة منهن بدينار مأخوذ من مالك الخاص على أية حال»[92]. كان ذلك إسلامٌ جديد بكل معنى الكلمة. فصدمة السنوات الأخيرة قد أنتجت قسوة باردة وتصميماً مستميتاً على البقاء. وبعد أن حطّم قوة بوهيموند بشكل فاعل، أصبح بيبرس مستعداً لإبرام معاهدة معه. لكن الفرنجة، على ما يظهر، لم يكونوا قد وقفوا تماماً بعد على وضعهم المزعزع، فأوفد بيبرس مؤرِّخه الإخباري ابن عبد الظاهر إلى عكا لإبرام الاتفاقية. وخلال التفاوض، أبدى المماليك تصلباً شديداً في مواقفهم، فطلب ملك عكا من ابن عبد الظاهر أن ينظر وراءه. فاستدار ليرى جيش الفرنجة بأكمله في وضعية القتال. ومن دون أن تبدو على الزائر أمائر القلق بتاتاً، التفت إلى الترجمان وقال له: «قُلْ للملك إن هناك من الجنود في جيشه أقلّ مما في سجون القاهرة من الأسرى الفرنجة». وكاد الملك أن يشرق، وتم التوصل بسرعة إلى اتفاق حول بنود المعاهدة[93].

إلا أن بيبرس لم يكن مجرد فاتك هدّام. فمعركة عين جالوت نصّبته سيداً على دمشق

وحلب والقاهرة، مما يعني توحد شمل الدولة الأيوبية لأول مرة منذ صلاح الدين تحت جناح حاكم واحد؛ كما جاء ذلك بمثابة انبعاث وطاقة متجدّدة بعد الصدمة المغولية. وعلى غرار لويس، كان بيبرس عمرانياً كبيراً، وحدثت نهضة ثقافية في ظل المماليك حتى إن مصر وسورية أضحتا مركزين للفن والعلم مرة أخرى[94]. لكن الحفاظ على أمن هذه الأمبراطورية الإسلامية المنبعثة حديثاً كان يتطلّب يقظة دائمة. وكان بيبرس يعلم أن لا شيء يدعو إلى الخشية من طرف فرنجة فلسطين بعد الآن، لكن هناك دائماً إمكانية شنّ حملة صليبية جديدة من جانب الغرب. وبالفعل، لم يمضِ وقت طويل على تدمير أنطاكية حتى وصلته أخبار مزعجة. فقد انطلق لويس، ملك فرنسا إيّاه، على رأس جيش عرمرم ووجهته الشرق مرة أخرى. وقد شُده المسلمون إذ يمَّم وجهه شطر تونس هذه المرة، وهي وُجهةٌ جديدة كل الجدّة بالنسبة للصليبيين. استعد السلطان أبو عبد الله المستنصر بالله، أمير تونس، لمواجهة الهجوم المسيحي، وعرض ثمانية آلاف دينار ثمناً للسلام؛ فقد كانت بلاده كلها في تلك الآونة مُنهكة القوى بفعل الطاعون والقحط[95]. بقي بيبرس منتظراً في فلسطين تتولاه الخشية: فلو نجح لويس في إقامة قاعدة له في تونس، فمن المؤكد أنه سيلتفت لاحقاً إلى مهاجمة المماليك في الشرق الأدنى، الذين أضعفتهم هم أيضاً النضالات الطويلة نظراً لوقوعهم في فك كماشة مرعبة بين الشرق والغرب. ومن معقله في فلسطين، جعل بيبرس يتابع تقدم الحملة الصليبية بقلق ظاهر. فقد أخذ المسيحيون المال الذي عرضه عليهم السلطان إنما من غير أن يصنعوا السلام معه، وباشروا توًّا حملتهم الصليبية، وكانت قواتهم مؤلَّفة من ستة آلاف خيّال وثلاثين ألف راجل، على ما يخبرنا المؤرِّخ المصري تقي الدين المقريزي: «وقد واصل المسلمون القتال حتى منتصف محرم (نهاية آب/أغسطس) في معارك ضارية قُتل فيها عدد كبير من الطرفين»[96]. كان المسلمون في تونس على وشك أن يُهزموا تماماً عندما تدخلت العناية الإلهية فجأة لإنقاذهم، وصار باستطاعة المماليك والتوانسة أن يستردوا أنفاسهم ثانيةً. فقد وقع جيش لويس فريسة الطاعون الذي كان متفشياً آنذاك في البلاد، وفي 25 آب/أغسطس 1270، مات الملك لويس نفسه. فكتب المقريزي في وداع ملك فرنسا يقول إنه كان «رجلاً ذكياً، ماكراً ومخاتلاً»[97]. ذلكم رأي إسلامي واحد فحسب في الملك الأشدّ نصرانيةً طُراً.

لقد لاحظنا ولا بد أن الذكاء والنباهة لم يكونا من مزايا لويس القوية، بل قد لا نجد من بين كل ما أتاه مثالاً أكثر وضوحاً عن استهتاره الساذج من قصة حملته الصليبية الأخيرة هذه. فهو عندما انطلق من باريس، خلافاً لنصيحة العديد من باروناته، ومن بينهم جوانفيل الذي كان يتميّز غيظاً إزاء هذه الحملة الصليبية الأخيرة، كان معتلّ الصحة بدرجة

خطيرة. لا بل كان شديد المرض بحيث اضطر جوانفيل إلى حمله في الشطر الأول من رحلته بين ذراعيه[98]. كان جوانفيل نفسه قد رفض حمل شارة الصليب هذه المرة لعلمه أن فرنسا بحاجة ماسّة إليه وإلى مليكها طبعاً[99]. لو بقي لويس في وطنه لربما عاش بضع سنوات أخرى ليُنجز الكثير من الأعمال النافعة، لكنه اعتاد أن يرفض رؤية الواقع رفضاً مكابراً بل ويكاد يكون مَرَضياً، على نحو ما مرّ معنا خلال كل مغامراته الصليبية. وقد خرج هذه المرة إلى مواجهة أهوال حملته القاسية في مناخ غير صحيّ أبداً، اتسم بتفشي وباء خطير منذ بعض الوقت. وما كان يخفى حتى عليه هو شخصياً أنه لن يعيش طويلاً، لكن يبدو أنه كان يريد مقاتلة المسلمين إلى آخر نَفَس فيه؛ وليس هناك في رأيي شاهدٌ أدلّ على حقده الموتور على المسلمين من هذه الحملة العسكرية الانتحارية. لا بد أن سقوط أنطاكية قد ملأ نفس لويس بذاك النوع من الجزع المُمْرِض، حتى أنه كان مستعداً لأن يضحّي بنفسه شهيداً كي يتخلّص من رُهاب الإسلام، الهاتك الفاتك!

وفي الحال، طبعاً، نادى المسيحيون الغربيون بلويس شهيداً: فقد رُثي أحرّ الرثاء وعُظِّم أجلّ التعظيم باعتباره بطلاً صليبياً، حتى وإنْ مُنيت كلتا حملتيه بالفشل الذريع. وبات مستحيلاً على الجيش الصليبي أن ينجو بنفسه في تونس بعدما أهلك الوباء القسم الأعظم منه، والذي تبيّن أنه كان ضرباً مُزمناً من الزحار (الديزنطاريا). وقف مسلمو تونس يُشاهدون المسيحيين وهم يستعدون للعودة إلى ديارهم غير مصدّقين حُسن طالعهم، فطيّروا الأخبار السارّة إلى بيبرس الذي بات في مقدوره هو الآخر أن يتنفّس الصعداء. مع ذلك، فقد كان أهل البلد على درجة كافية من الأريحية لأن يقيموا نصباً صغيراً إحياءً لذكرى لويس، الذي وإنْ ظل يكرههم إلى آخر لحظة من حياته، لكنه كان في نظرهم رجلاً متديناً بحق وحقيق. إلاّ أن لويس ما كان ليُبادلهم هذه اللفتة الطيبة بمثلها، وما كان ليُدفن قطعاً في أرض إسلامية. فلويس الذي جاء إلى وطنه بالعديد من الذخائر المقدسة، ها هو يعود الآن من «دار الإسلام» ذخيرةً مقدسةً هو نفسه! وخشية من أن يتحلّل الجسد، عمد الصليبيون إلى غليه بالماء لنزع اللحم عن العظم، ومن ثم وضعوا الهيكل العظمي في تابوت ليواروه الثرى بمجرد وصولهم إلى أرض مسيحية. وكان معنى ذلك، ويا لسخرية الأقدار، أن يُدفن في كنيسة مونريال بالذات في پاليرمو، الكنيسة التي تؤوي جثمان سلفه الصليبي: فريدريك!

كانت تلك خاتمة الحملات الصليبية. صحيح أن جيوشاً صغيرة دأبت تعبر المتوسط، كما سنرى، لإنقاذ مملكة عكا، إلاّ أن المشروع الصليبي بوصفه حركة جماهيرية كان بحكم الميت آنذاك وبدا غير عملي أبداً. وهذا الفشل المسيحي أثار تساؤلات حول سلامة الإيمان

ككل؛ ولعلّنا نلمس بعضاً من تلك الرهبة وذاك الخوف في قصيدة كتبها حوالى ذلك الوقت فارس من الداوية في عكا:

> غضبٌ وحزنٌ يقيمان في قلبي، ومن شدتهما أكاد لا أجرؤ على البقاء حياً. يبدو أن الرب شاء أن يُعين الأتراك على حسابنا... آه، واحسرتاه على مملكة الشرق التي فقدت الكثير الكثير بحيث لن تقوم لها قائمة بعد اليوم... إن كل من يريد أن يحارب الأتراك لا بد أن يكون معتوهاً، لأن يسوع المسيح توقف هو نفسه عن محاربتهم. لقد انتصروا، ولسوف ينتصرون. ذلك أنهم يدفعوننا كل يوم نحو الهاوية، وهم على يقين من أنّ الرب أخلد إلى النوم الآن من بعد يقظة، ومحمد يتحدث من موقع قوة[100].

فهل تخلّى الرب عن شعبه المختار يا تُرى؟ إن انتصارات الصليبيين الأوائل كانت بمثابة توكيد مجيد للإيمان المسيحي، وهو ما أدّى بالمسيحيين إلى اعتبار المسلمين حثالة دنسة يجب استئصالها كما تُستأصل الحشرات الضارّة. لكن ما عساه يعني انتصار المسلمين الجديد هذا؟ لقد أخذ المسلمون يطرحون على الأوروبيين سؤالاً رهيباً لا جواب له، وتكتنفهم فوق ذلك هالة من الهيبة لم تكن لهم سابقاً.

ولقد اتضح في النهاية أن المسيحيين في الشرق هم أعداء أنفسهم الألداء. ففي عام 1271، استولى بيبرس على حصن الأكراد في سورية الذي استعصى نواله حتى على صلاح الدين؛ وباتت مملكة عكا وكونتية (إمارة) طرابلس المسيحية الصغيرة لا تتألف الآن سوى من بضع مدنٍ على امتداد الساحل، ويتسم وضعها بحرج بالغ ما في ذلك أدنى شك. لكن حين مات بيبرس، خرج خليفته، السلطان قلاوون، عن جادته ليُصادق الفرنجة[101]. ففي عام 1283، جدَّد قلاوون المعاهدة التي كان أبرمها بيبرس مع الفرنجة، ونعمت عكا وعتليت وصيدا بالسلام مع جيرانها المسلمين. وحدها طرابلس شمخت بأنفها وآثرت الاصطفاف إلى جانب المغول الذين كانوا يحاولون العودة ثانيةً إلى المنطقة في تلك الفترة. وكان حفيد هولاكو، الخان أرغون، قد تقدَّم من البابا وملوك أوروبا عام 1287 بعرضٍ جديد لإقامة تحالف بينهم، واقترح القيام بهجوم مشترك على المماليك في كانون الثاني/ يناير 1291. وعندما بلغت هذه الأخبار مسامع قلاوون، أدرك أن وجود الفرنجة تهديدٌ دائم لأمن المسلمين، لكنه ظلّ يرفض خرق الهدنة معهم. وبدلاً من ذلك، قرّر أن يجعل من طرابلس، التي طالما تباهت بتعاطفها مع المغول[102]، عبرةً لمن اعتبر. فضرب حصاراً خانقاً عليها في آذار/مارس 1289، وانتزع المدينة بهجوم صاعق شنّه عليها في 27 نيسان/إبريل من العام نفسه. وقد وصف المؤرِّخ أبو الفداء تلك الأحداث بإيجاز محكم: لقد

انكفأ أهلها باتجاه الميناء حيث لاذ عدد قليل منهم بجزيرة صغيرة تقع على مسافة قريبة من الشاطيء، «ولكن معظم الرجال قُتلوا وسُبيت النساء والأطفال»[103]. أما المدينة نفسها، فنُهبت وهُدمت وسُوّيت بالأرض؛ ثم سبح عساكر المسلمين وهم على صهوات جيادهم إلى الجزيرة، فقتلوا كل من لجأ إليها. وبقي الناس عدة شهور لا يستطيعون النزول إليها لشدّة نتن الجثث المتعفّنة فيها[104]. ها إن دوامة الزمن تثأر لنفسها. فاليأس القانط قد ولِد من جديد، إنما في عساكر المسلمين هذه المرة، تلك الروح القاسية عديمة الرحمة التي احتقبها الصليبيون لدى فتحهم القدس عام 1099.

لكن ورغم إلحاح العديد من أمراء الجيش على قلاوون أن يهاجم عكا، رفض السلطان أن ينكث عهده ويخرق الهدنة. بل حثّ المسلمين على استخدام عكا مرفأ تجارياً، فلم تعرف المدينة طوال تاريخها ازدهاراً في أعمالها ورخاءً في أحوالها كما عرفتهما في تلك الآونة. واستطاع الجميع فيما يظهر أن يقطفوا ثمار مثل هذا التعاون ذي الطابع العلماني، وسُرّ العديد من البارونات الأكثر اتصافاً بالواقعية بهذا التحوّل الذي طرأ على مجريات الأمور. وكان يُمكن لعكا أن تنجو بعد كل ذلك، لولا أن مجموعة عدوانية من الشوفينيين المتدينين تواجدت فيها عام 1289، مثلما تواجدت في مملكة اورشليم قبل ذلك بمئة سنة، راحت تلحّ على الملك هنري(*) كي يطلب من البابا أن يرفدهم بحملة صليبية جديدة. وفعلاً، وصل أسطول صليبي إلى ثغر عكا في صيف 1290، قادماً من إيطاليا. احتُفي بقدوم الصليبيين بإقامة وليمة على شرفهم عامرة بكل انواع الخمور، وما إن انفضّت حتى انتشروا وهم سكارى في شوارع المدينة، يهاجمون التجار الدمشقيين ويقتلون أي شخص مُلْتحٍ، وهكذا قضى عددٌ من المسيحيين ذبحاً على أيديهم[105]. طاش صواب قلاوون لهذا الاعتداء الجديد، إنما كان لا يزال عازفاً عن تدمير المدينة، لا بل إنه عرض إبرام اتفاقية جديدة معها. لكن عكا كانت آنذاك يستبدّ بها ضرب فظيع من الجنون الصليبي، فرفضت عرض السلام، وهنا لم يعد قلاوون قادراً على التحمّل أكثر من ذلك، فأقسم على المصحف ألا يلقي السلاح قبل أن يلقي بآخر فرنجي في البحر.

ولمّا شاهد المسيحيون الجيش الجرّار يحتشد في القاهرة، صحوا على حقيقة وضعهم، لكن بعد فوات الأوان. غادر الجيش القاهرة في 4 تشرين الثاني/نوفمبر 1290، لكن حدث في اليوم التالي أن توفي قلاوون، وكان عجوزاً متهالكاً في السابعة والسبعين من عمره، فاضطر الجيش إلى الرجوع لمعالجة مسألة الخلافة. خلف قلاوون ابنه الأشرف خليل، الذي واصل مخطط أبيه الهجومي. وفي آذار/مارس 1291، انطلق الجيش مجدداً

(*) آخر ملوك فرنجة الشرق، وكان يُعرف بملك قبرص وأورشليم. (م)

ووصل هذه المرة إلى عكا حيث عسكر خارج أسوارها في أوائل أيار/مايو. وقد دام الحصار عدة أسابيع إلى أن تمكّن المسلمون في 17 حزيران/يونيو من دخول المدينة. ومرة جديدة، سوف يذوق المسيحيون طعم التصلّب الإسلامي الذي كانت لهم اليد الطولى في خلقه. وحدثت مشاهد مروّعة في المدينة، فالأسرى الذين استسلموا بحُسن نيّة، قُطعت رؤوسهم بلا رحمة؛ وتمت تصفية الرجال جميعاً، وشوهدت النسوة على ضوء الأبنية المشتعلة يركضن في الطُرقات وهن يولولن. ولم يتورع العساكر عن طعن الأطفال الرُضّع على صدور أمهاتهم وبقر بطون النساء الحوامل. وأثناء إحدى فترات الهدنة، جمع بعض المسلمين عدداً من النسوة وأقدموا على قتلهن كما لو كن حشرات ضارّة[106].

رأى المؤرّخون المسلمون المعاصرون للأحداث ثمة حلقة مفرغة في تلك الأحداث وفسّروها على أنها تجلٍ للعدالة الإلهية. يشير أبو المحاسن ابن تغري بردي إلى أنه بحسب التقويم الإسلامي، استولى الفرنجة على عكا من صلاح الدين في تمام الساعة الثامنة من يوم الجمعة الواقع فيه 17 جمادى الثانية سنة 587 هجرية؛ وبعد الاتفاق على بنود التسليم، أقدم ريتشارد قلب الأسد على ذبح الأسرى المسلمين الذين كان تعهد بالإبقاء على حياتهم. والمصادفة العجيبة حقاً هي أن المسلمين انتزعوا عكا من المسيحيين في 17 جُمادى الثانية (سنة 690هـ)؛ وقتل السلطان الأشرف الأسرى الذين تعهد بأن لا يمسّهم بسوء. وختم أبو المحاسن قائلاً: «وبذا انتقم العليّ القدير من ذريتهم»[107]. وهناك مصادفة أخرى بحسب التقويم المسيحي، لأن انتصار الفرنجة على صلاح الدين في حصار عكا تمّ قبل مئة سنة، ويوماً بيوم على وجه التقريب من هزيمتهم الأخيرة في عكا. وقد لاحظنا كم هي عديدة الصدف العجيبة في التواريخ وفي الأحداث في سياق قصتنا هذه عن الحرب المقدسة! وإذا كانت المصادفة تعني شيئاً، فمن المفروض أن تعني بالتأكيد التخلّي عن الحلقة المرعبة من العنف الديني التي كانت أكملت دورة كاملة في العصور الوسطى. فقد غزا الفرنجة فلسطين عام 1099، وذبحوا فيها آلاف المسلمين ممن لم يسيئوا قط إليهم بشيء، اللهم التواجد والعيش في مدينة القدس. وكان هجوم الفرنجة شديد العدوانية، فنشأ «جهاد» نور الدين وصلاح الدين في آخر المطاف كرد فعل على هذه الحرب المقدسة المسيحية. وقادت حربٌ مقدسة إلى حربٍ أخرى بلا انقطاع لما يزيد عن مئة عام، إلى أن لاح أخيراً أن المسيحيين قد أعادوا إنتاج وحشيتهم القاتلة وضغينتهم الحاقدة على المسلمين في نفوس المسلمين أنفسهم. لقد أرعب العُنف الصليبي عام 1099 العالم الإسلامي في الشرق الأدنى، وها هم المسيحيون في عكا يذوقون طعم العنف الإسلامي الذي كانوا زرعوه في المنطقة.

غير أن إخبارياً مسلماً آخر يُنوّه تنويهاً مختلفاً ولو بشكل طفيف بأحداث 1291، فيقول أبو الفداء:

> وبذلك صارت فلسطين برمتها الآن في أيدي المسلمين، وبما يتعدى حدود المأمول والمرغوب. وهكذا تطهّرت بلاد الشام ومناطق الساحل من رجس الفرنجة الذين أوشكوا فيما مضى على غزو مصر نفسها وإخضاع دمشق ومدن أخرى. الشكر والحمد لله[108].

ومن هذا المنظور، لم يكن تطهير المسلمين لفلسطين دورة آلية بقدر ما كان مسألة علّة ونتيجة. إن القرآن، كما رأينا، واضحٌ لجهة الجزم بأن حرب الدفاع عن النفس واجب على المسلم حين يتعرّض للظلم والعدوان. وقد أراد الفرنجة أن يطردوا المسلمين من ديارهم ويسلبوهم أراضيهم، لذلك تحتّم على المسلمين أن يحاربوهم إلى أن يقطعوا دابر خطرهم. وعلى النسق ذاته تقريباً، أنتج العدوان الغربي المعاصر هو الآخر جولة جديدة من التصلّب الإسلامي؛ وقد استخدم بعض المتدينين الإسلاميين وما زالوا أشدّ الوسائل استماتةً لطرد الغُزاة الغربيين من أراضيهم. ليس ذلك لأن «التاريخ يكرّر نفسه» في حلقة جبرية من القضاء والقدر، بل لأنه حصل عدوان غربي مماثل أسفر عن نتيجة مماثلة لدى مسلمي الشرق الأوسط في عصرنا هذا.

وكان للحملات الصليبية أثر على اليهود أيضاً، وهو فوق ذلك مألوف جدًّا لنا هذه الأيام. فقد جعلت حياة اليهود في أوروبا صعبة لا تطاق، وهذا ما حدا ببعض اليهود إلى الحُلم بالعودة إلى صهيون، على نحو ما مرّ معنا. ومنذ أن دعا صلاح الدين اليهود للعودة إلى القدس، حصلت ولا تزال هجرات يهودية كبيرة إلى هناك من أوروبا. وهؤلاء لم يعتبروا أنفسهم مجرد لاجئين، بل عَدّوا عودتهم واجباً دينياً أكيداً. وطوال القرن الثالث عشر، حصلت هجرات يهودية جماعية من النورماندي وإنجلترا والبروفانس ولانغيدوك[109]. وقد اعتزمت إحدى المجموعات من باريس بزعامة الحاخام جهيل إعادة بناء الهيكل في أورشليم زمن حملة لويس الصليبية[110]. وفي عام 1268، دفعت الإخفاقات الدراماتيكية للحملات الصليبية بالحاخام مئير من روزنبرغ إلى المطالبة باسترداد الأراضي المقدسة لليهود، وحاول أن يقود «خروجاً» كبيراً من ألمانيا، لكن رودولف من أسرة هابسبورغ قبض عليه وزجّ به في السجن. في ذلك الوقت، كان الألمان يجدون اليهود ذوي منفعة كبرى لاقتصادهم فما كانوا يأذنون لهم بالرحيل. وتوفي الحاخام مئير في السجن عام 1293، فكان من أوائل شهداء العودة إلى صهيون[111]. ولعلّنا نقف بعض الشيء على ما كان يشعر ويفكّر به أولئك اليهود في كتابات الحاخام الأكبر

نخمانيدس الذي هاجر إلى الأراضي المقدسة عام 1267 بعد نفيه من إسبانيا. كتب يقول: إن الاستقرار في «أرض إسرائيل» واجب ديني مطلق، «إجباري على **كل** جيل، وملزم به **كل** واحد منا، حتى في زمن النفي»[112]. وأردف قائلاً إن الأرض كانت ساحرة، لكنها الآن صحراء قاحلة: فقد عاث فيها المسيحيون والمسلمون خراباً بحروبهم الوحشية. لذلك، لن تحتضن «أرض إسرائيل» أي شعب آخر غير أصحابها الشرعيين: اليهود. «ذلك أنها منذ أن تركناها، لم تتقبل أمةً واحدة حتى. كلهم حاولوا استيطانها، والكل عجزوا عن ذلك»[113]. وقد تنشأ حالةٌ يُصبح فيها خوض حرب مقدسة من أجل تلك الأرض واجباً دينياً مطلقاً، ولا يُسمح لغير اليهود بالمكوث في «أرض إسرائيل» إلاّ بشروط محدّدة بعناية[114]. لا بل إن أحد أتباع نخمانيدس رأى في سقوط عكا المسيحية آلام مخاض المسيح المنتظر، لكنه كان مقتنعاً باستحالة حدوث الخلاص فيما لو تُرك أي «أغيار» في «أرض إسرائيل»: «فلا يفكرنّ أحدٌ أن الملك الماشيح سوف يظهر في أرضٍ غير طاهرة؛ ولا يخدعنّ أحدٌ نفسه أيضاً بالتخيُّل أنه سيظهر في أرض إسرائيل بين الأغيار»[115]. من الجليّ أن هذه الصهيونية الدينية القديمة مُشابهة للحماسة المتطرفة الحالية «لأرض إسرائيل» هذه الأيام. وفي الفصل القادم، أُريد الإيحاء بأن الصهيونية الحديثة، شأنها شأن النسخة القروسطية، قد تكون هي الأخرى استجابة للغرب الصليبي.

انتهت المغامرة الصليبية الكبرى، لكن الحلم أخذ وقتاً طويلاً كي يخمد؛ ولمدة مئتي سنة أخرى ستظهر هناك مشاريع صليبية، وكان آخر الصليبيين البابا بيوس الثاني في عام 1464[116]. لكن أيًّا من هذه المشاريع لم يتمخّض عن شيء، ولن تكون هناك أية سيطرة غربية على القدس إلا مع إقامة الانتداب البريطاني في عام 1920. على مدى مئتي عام تقريباً، ومع عثور الغرب على ذاته، كانت الروح الصليبية هي الهوى المركزي. فقضى ملايين اليهود والمسيحيين والمسلمين في تلك الحروب المقدسة الهمجية، إذ ربما يتعذر إجراء تقدير دقيق لعدد الضحايا. لقد ذبح الصليبيون اليهود والمسلمين وطردوهم من ديارهم، واقتطعوا لأنفسهم أمبراطورية داخل القفر الإسلامي، إنما تمَّ لفظهم آخر الأمر بفعل تعصُّبهم هم. وبات المسلمون الآن يملكون الشرق الأدنى برمّته وشطراً لا يُستهان به من بلاد الأناضول الذي انتُزع من مسيحيي أنطاكية. وفي عام 1261، تمكّن الروم من إخراج اللاتين من بيزنطة، وهكذا عادت القسطنطينية إلى أصحابها الأصليين، لكن بيزنطة كانت قد خرجت مثخنة بالجراح من صراعها مع الغرب. أما في أوروبا، فكانت هناك بعدُ بقايا متفرقة من المسلمين. وقد أصابت حروب الاسترداد المسيحية في إسبانيا نجاحاً مرموقاً في القرن الثالث عشر، إذ استردّ المسيحيون قرطبة عام 1236، وإشبيلية عام

1248، لكن ظلّت هناك مملكة إسلامية صغيرة في غرناطة. ولسوف يقضي شارل دانجو على مسلمي لوسيرة عام 1301؛ يومئذ كان العالم المسيحي يسعى جاهداً إلى تطهير نفسه من المسلمين بعدما قام المسلمون بتطهير بلاد الشام وفلسطين من المسيحيين، وإلى جعل الحياة لا تُطاق أبداً بالنسبة لليهود حتى إن بعضهم أخذ يفتش عن سبيل لترك العالم المسيحي أيضاً.

يبدو أن أوروبا قد انتهت إلى خيار حاسم في القرن الثالث عشر؛ ولعلّ آخر وأهمّ شخصيتين صليبيتين تعطياننا فكرة ما عما انطوى عليه ذلك الخيار: كان هناك السبيل الذي طرحه الأمبراطور فريدريك ويقضي بتقبّل اليهود والمسلمين وإقامة علاقات طبيعية معهم. قد تكون هذه العلاقات في بعض الأحيان استغلالية أو حتى متناحرة، إنما تحكمها القواعد العادية التي تؤطّر العلاقات البشرية؛ دع عنك إمكانية قيام صداقات كبيرة معهم. والسبيل الآخر هو السبيل الذي كان «القديس» لويس صورة مصغّرة عنه: النظر إلى اليهود والمسلمين بطريقة مغايرة كلّياً لكيفية حُكم المسيحيين الغربيين على سائر الشعوب الأخرى (حتى ولو كان شعباً همجياً كالمغول)، وإدراجهم ضمن فئة مستقلّة على حدة. كان لويس يرى في اليهود والمسلمين عدوًّا أساسياً للدين والحضارة، وما كان يستطيع التعاطي معهم إلا بروح العداء المطلق. فلا فريدريك ولا لويس كان كاملاً لا تشوبه شائبة، وكذلك السبيل الذي انتهجه كلّ منهما؛ فكلاهما كانا رجلين قاسيين، متحجري القلب، لا يعرفان معنى للرحمة. لكن قصة الحملات الصليبية الثلاث الأخيرة تبيّن بجلاء أن أوروبا قد اختارت سبيل لويس ونبذت بعنف سبيل فريدريك. ولئن حظي هذا الأخير بعدد لا يُستهان به من المؤيّدين، إلاّ أن هؤلاء كانوا في الحقيقة متعاطفين معه في صراعه مع البابوية أكثر منهم مؤيدين لسياسته الداعية إلى التعايش، وإنْ كانت تلك السياسة قد ألهبت القُدرة التخيلية لدى البعض منهم. على كلٍ، ألزمت أوروبا نفسها باعتماد سبيل لويس منذ أن استجاب الصليبيون الأوائل لدعوة البابا أوربان، وعملت طيلة مئتي سنة من الحروب المقدسة على صهر مشاعر الكراهية المطلقة لليهود والمسلمين في صميم الهوية الغربية. وأود أن أحاجج في الفصل الأخير من كتابي هذا بأن هذه الطريقة الشاذة وغير السوية في النظر إلى اليهود والمسلمين ما زالت عادة غربية قائمة إلى اليوم، وهي إرث موروث من الحملات الصليبية.

فحتى بعد أن توقفت الحملات الصليبية عن السير إلى الأراضي المقدسة، بقيت أوروبا تسلك سبيل «القديس» لويس، على الرغم من أن الأوروبيين صاروا أكثر تطوراً من الناحية الذهنية وأعمق إدراكاً من الناحية الروحية. وهناك مثال واحد كافٍ لتوضيح ما قُلته:

إن معظمنا متفق على أن أشنع وأبغض مؤسّسة من بين المؤسسات المسيحية كافة هي محاكم التفتيش. فقد كانت أداةً لبث الرعب في الكنيسة الكاثوليكية حتى نهاية القرن السابع عشر. كما استخدمها البروتستانت أيضاً وسيلةً لاضطهاد الكاثوليك في بلدانهم وإحكام السيطرة عليهم. وتتلخص أساليب محاكم التفتيش في تولّي هيئة من المحقّقين مطاردة «المهرطقين»؛ وكان أولئك المحقّقون في الكنيسة الكاثوليكية من الرهبان الدومينيكان في العادة، وقد أُطلق عليهم لقب جديد هو «Domini Canes»، أي «كلاب صيد الربّ». كان كلاب «العقيدة القويمة» هؤلاء يستشمّون الضالّين والمارقين في المجتمع؛ ومن يعتنقون أفكاراً غير مقبولة أو يُتهمون بممارسات «غير مسيحية»، فيلقون القبض عليهم ويزجّون بهم في السجن. وهناك كانوا يخضعون لتعذيب وحشي لا يُصدّق كي يُجبروا على «الاعتراف» بجرائمهم. وفي أحيان كثيرة، كان هؤلاء يُتهمون بأكثر من مجرد حيازة آراء هرطوقية، فقد كانوا يكرهون عنوةً على الاعتراف بأنهم يعبدون الشيطان أو يشاركون في حفلات مجون فظيعة. وما إن يتعدى التعذيب حدود التحمّل، حتى لا يعود «المتهم» قادراً على إنكار التهمة. والأنكى أن المحققين أنفسهم كانوا على قناعة راسخة من أن «المهرطقين» ارتكبوا فعلاً تلك المعاصي البغيضة، مما يدلّ على أن أوروبا كانت بعدُ نهباً لتلك الأرواح الشيطانية الجوّانية ذاتها التي حملت المسيحيين على تصوير المسلمين واليهود كمسوخ شريرة في العصور الوسطى. ولمدة أربعمئة سنة بعد الحملات الصليبية، ظل الأوروبيون المتفذلكون يشعرون بفزع مَرَضيّ حين يشتمّون أي تحدٍّ لإيمانهم الديني، فيحملهم ذلك على محق هذا التهديد من أساسه. وبعد أن يُقرّ «المهرطق» بخطئه قد يُفرج عنه، لكن الأمر لم يكن كذلك دوماً. فبعد الاعتراف، كان «المهرطقون» يُسلمون إلى السلطات المدنية التي إما أن تقوم بشنقهم أو بإحراقهم على الخازوق. وكانوا في بعض الأحيان لا يقوون على المشي إلى المحرقة من جراء إصاباتهم البليغة تحت التعذيب، فيعمد الجلادون عند ذاك إلى إخفاء جراحهم المريعة عن أنظار المشاهدين[117].

إن تلك المؤسسة الشائنة هي صنيع ذلك الملك المسيحي الأشد ما يكون ورعاً وطهارة: «القديس» لويس! ففي عام 1229، وكان بعد في سن الخامسة عشرة، نظّم لويس أول محكمة تفتيش للقضاء على هرطقة الكاثاريين في جنوب فرنسا. والحملة الصليبية التي قادها سيمون دو مونفور لم تثبت جدواها حسب المأمول، فبقيت الهرطقة مزدهرة. لذلك أوعز لويس إلى الرهبانية الدومينيكانية، التي تأسست أصلاً لوعظ المهرطقين بطريقة سلمية، بملاحقتهم بدلاً من ذلك بأساليب الاستجواب والتحقيق[118]. وواصلت محاكم التفتيش عملها في الجنوب (الفرنسي) حتى عام 1247، حين أجهز لويس وجيشه على

البقية الباقية من الكاثاريين بدم بارد في مونسيغور. لكن ما إن تم قطع دابر الكاثارية، حتى ظهرت العديد من البدع الهرطوقية الأخرى الواجب استئصال شأفتها، فاستمرت محاكم التفتيش قائمة كما مرّ معنا. فلا غرابة إذن أن يُصار في نهاية المطاف إلى استخدام هذا الخلف الذميم الذي نتج عن الحملات الصليبية في اضطهاد المسلمين واليهود المتواجدين على الأراضي المسيحية، وإجبارهم بالقوة على اعتناق المسيحية. وفي الشطر الأول من الفصل القادم، سوف نتفحص تلك المرحلة من النشاط الصليبي ضد اليهود والمسلمين في الغرب المسيحي.

الفصل الحادي عشر

من 1300 إلى يومنا الحاضر
الصليبيون الجُدد في الغرب

غالباً ما يُنظر إلى عام 1492 على أنه «حد فاصل» رمزي؛ على أنه بداية الحقبة الحديثة أو «العصر الحديث». في ذلك العام، حصلت ثلاثة أمور فائقة الأهمية في إسبانيا: ففي شهر كانون الثاني/يناير، أوصل الملك فرديناند والملكة إيزابيلا «حروب الاسترداد» المسيحية إلى خاتمتها المظفّرة حين استوليا على مملكة غرناطة المسلمة، وكانت آخر معقل للإسلام في أوروبا. يومها وقفت الحشود تُشاهد بانفعال شديد الراية المسيحية تُرفع، وفق المراسم المتّبعة، فوق أسوار المدينة، وفي كل أرجاء القارّة قُرعت الأجراس مجلجلة بفرحة غامرة. فلمدة أربعمئة سنة، اشتبك الأوروبيون في صراع مستميت مع الإسلام، وها هم أخيراً قد طهّروا العالم المسيحي من هذا «الدنس»، وهي التسمية التي كانوا يُطلقونها على المسلمين. وبعد انقضاء ثلاثة أشهر على ذلك، وُضع يهود إسبانيا أمام خيار رهيب: إما اعتناق المسيحية أو الرحيل عن البلاد. العديد منهم كانوا متعلقين تعلقاً شديداً بإسبانيا، حتى أنهم اختاروا العِماد (التنصّر)، لكن زهاء مئة ألف يهودي إسباني بدأوا حقبة جديدة من النفي؛ وبكى يهود أوروبا خسارة الوجود اليهودي في إسبانيا باعتباره أعظم كارثة حلّت بشعبهم منذ تدمير الهيكل. بيد أن عام 1492 اكتسب شهرته قبل هذا وذاك لسبب آخر مختلف: فقد كان حاضراً تحرير غرناطة رجلٌ يُدعى كريستوفر كولومبوس. ويبدو أنه كان يتحدر من أسرة يهودية الأصل، لأن الاسم «كولون» كان شائعاً بين اليهود الإيطاليين، عدا عن أنه كان يتباهى بصلة نسبٍ إلى الملك داود، ويؤمن بالخرافات اليهودية ويسعى إلى صحبة اليهود الإسبان. في آب/أغسطس 1492، أبحر كولومبوس عبر المحيط الأطلسي على أمل أن يصل من هناك إلى الهند، لكنه اكتشف بطريق الصدفة «العالم

الجديد، بدلاً منها. وقد كان كولومبوس يأمل في إقامة قاعدة مسيحية في الهند يتسنّى منها للعالم المسيحي أن يشنّ حملة صليبية جديدة على الإسلام؛ ودفتر يومياته يكشف بوضوح أن الرجل كان لا يزال منشغلاً بمسألة الاستيلاء على أورشليم حتى بعد مرور سنوات عدة على ذلك[1]. ومع ولوج أوروبا العصر الحديث، كانت ما فتئت تحركها العصبيات الصليبية القديمة إيّاها، وهكذا تضافرت الأحلام والمخاوف الصليبية بأحلام ومخاوف الغرب الحديث. وقد عبرت هذه المحيط الأطلسي مع كولومبوس، وضربت جذورها عميقاً في أميركا.

في هذا الفصل الختامي من كتابي، أود أن أتتبع وإياكم سير العادات والممارسات الصليبية وبقائها حيّة في عصرنا الراهن، متفحّصة بالخصوص النظرة الغربية المعقّدة إلى الإسلام واليهودية. إنما من المهمّ كذلك، العودة من آن لآخر إلى تجربة اليهود والمسلمين للوقوف على كيفية تأثرهم بهذا العداء الغربي الغريب. إن تطهير إسبانيا من كل وجود لليهود والمسلمين في مطلع العصر الحديث بالذات له مغزاه البعيد. وقد رأينا أن البابوات قد جهدوا ردحاً طويلاً من الزمن لإجبار مسيحيي أوروبا على قطع كل اتصال لهم بالمسلمين واليهود، ضحيتَيْ الصليبيين، المنصهرتين إلى حدٍّ ما في العقل الأوروبي على ما يبدو. لكن إسبانيا المسلمة كانت المكان الوحيد في أوروبا الذي تسنّى فيه لليهود والمسيحيين والمسلمين أن يعيشوا جنباً إلى جنب ويصنعوا ثقافة غنية معاً؛ ثقافة غيّرت وجه التجربة الفكرية لأوروبا. والجدير بالذكر هنا، أنه خلال النصف الأخير من القرن الثاني عشر، اجتمع العلماء والدارسون من كل أنحاء أوروبا في مدينة طليطلة للتمتع بثمار العلم والثقافة الإسبانيين، وتعاون اليهود والمسلمون مع الدارسين المسيحيين في مشروع للنقل (الترجمة) أعاد إلى القارّة العلم الذي كانت فقدته إبان العصور المظلمة. بيد أن إسبانيا في عام 1492 كانت قد «طُهِّرت» من «رجس» اليهود والكفّار، ومنذ ذلك الحين فصاعداً، أضحت محاكم التفتيش الإسبانية عبارة متداولة يُقصد بها على نحو ظالم العقيدة القويمة (الأرثوذكسية)، تماماً كما لو أن إسبانيا أرادت أن «تكفّر» عن تسامحها السالف الذي باتت تعتبره الآن شيئاً يتنافى والروح المسيحية.

والحال أنه منذ نهاية القرن الرابع عشر، ومعاداة الساميّة كانت لا تني تنمو في إسبانيا: فقد عملت الحملات التبشيرية الخبيثة والإجراءات الحكومية التأديبية على إجبار يهود إسبانيا على اعتناق المسيحية. وكان الحاخامات قد حذروا شعبهم من مثل هذا الاعتناق، بأنه لن يجد الراحة بين ظهراني المسيحيين. وقد ثبُت أنهم كانوا على حق في ذلك. فالعديد من اليهود المهتدين، وكانوا يُسمّون «مارّانوس»، صاروا مسيحيين مخلصين،

لكن ربما بقي الآخرون أوفياء لإيمانهم القديم في السرّ، وهذا ما تسبّب بنوبة ذعر جديدة بين المسيحيين. لقد نشأ لديهم خوف شديد من مجرد الفكرة الغامضة عن وجود يهود مستترين، ينسلّون خفية عن الأنظار وينفثون سمومهم في المجتمع بأسره. فأنشأ فرديناند وإيزابيلا محاكم التفتيش الوطنية الإسبانية عام 1483 لمطاردة أولئك اليهود المستترين. فقام المحقّقون من الرهبان الدومينيكان والفرنسيسكان بالبحث عن المشتبه بهم بين المارانوسيين وإخضاعهم للتعذيب، وإجبارهم على الاعتراف بتمسكهم بعقيدتهم اليهودية، والوشاية باليهود المستترين الآخرين. وفي غضون اثنتي عشرة سنة، مات ثلاثة عشر ألف نسمة، معظمهم من اليهود، ضحايا محاكم التفتيش. وكما هو منتظر، أثار طرد اليهود ذُعراً مستجداً من اليهود المتخفّين، وتمّ توقيف المهتدين الجُدد وأُخضعوا للمراقبة الدقيقة، رصداً لأية بوادر انحراف قد تبدر عنهم. إلى ذلك الحين، لم تكن محاكم التفتيش قادرة على ملاحقة المسلمين، فشُغلها الشاغل كان المسيحيين الملحدين فقط. لكن واعتباراً من عام 1499، وُضع المسلمون الذين مكثوا في إسبانيا بعد سقوط غرناطة أمام الخيار نفسه الذي أُعطي لليهود قبل ذلك بسبع سنين: العِماد أو الطرد. فغادر عدد كبير منهم إلى «دار الإسلام»، لكن بعضهم كان شديد الشغف بإسبانيا، موطنه على مدى ثمانمئة سنة تقريباً، فاختار العِماد. وحيث إن هؤلاء المهتدين من المسلمين، وكانوا يُعرفون بـ«الموريسكيين»، لم يتلقوا أي إرشادٍ البتة في دينهم الجديد، فقد ظل عدد كبير منهم مخلصاً لدينه الإسلامي في السرّ، وهذا ما أثار بطبيعة الحال خوفاً مسيحياً جديداً من «المسلمين المستترين». وهكذا بدأت محاكم التفتيش تُطارد وتضطهد الموريسكيين، بالإضافة إلى المارانوسيين.

وإذا شئنا الدقة، فإن هذا الاضطهاد الجديد لم يعد قائماً بعد الآن على أساس الدين، بل اتخذ كُره اليهود والمسلمين بُعداً عنصرياً: فالموريسكيون والمارّانوسيون كانوا مسيحيين، والبعض منهم كان مسيحياً صادقاً حقاً، لكنهم عُوملوا على الدوام بشك وارتياب. واعتباراً من عام 1449، أُعلن في إسبانيا ما يُعرف بـ«القيود الخاصة بنقاء الدم» لكي يحدد بالضبط من هو المسيحي «العتيق»، أي الخالص من الوجهة العرقية، ومن هو المسيحي «الجديد»، أي الملطّخ والمشبوه ذو الأصل المغربي أو اليهودي. وقبل أن يصبح الموقف العنصري شيئاً عادياً ومألوفاً في أوروبا بقرون عديدة، كان قد أضحى جزءاً من طريقة الإسبان في النظر إلى الأمور. وبقي المسيحيون الجُدد مشبوهين وعُرضة لاضطهاد محاكم التفتيش قروناً عدة. ولعلّ القسم الأكبر من مشاكل القديسة تريزا الأبلية(*)،

(*) نسبةً إلى مدينة أبلة (أفيلا) القريبة من مجريط (مدريد) في اسبانيا. (م)

المتصوفة الكرملية من القرن السادس عشر التي كانت في نزاع دائم مع السلطات، إنما يعود إلى حقيقة أن أفراد عائلتها كانوا مسيحيين متحدرين من أصول يهودية. وبالعودة إلى عام 1628، نجد «المفتش» الإسباني خوان إسكوبار دي كارو يشرح ما المقصود بـ«المهتدي» Converso: «إن المهتدي هو على العموم أي شخص يتحدّر من اليهود أو السراسنة، مهما يكن ذلك التحدُّر بعيداً في الزمن... وبصورة مماثلة، فإن المسيحي «الجديد» إنما يُلقب بهذا اللقب ليس لأنه اهتدى مؤخراً فحسب إلى الإيمان المسيحي، بل بالأحرى لأنه من نسل أولئك الذين كانوا أول من اعتنقوا الدين الحقّ»[2].

إن بقاء هذا الارتياب القاتل والعداء المميت كل هذا الزمن الطويل إنما يكشف إلى أي مدى تغلغلت العادات الصليبية القديمة في نظرة العالم المسيحي إلى العالم، ولا سيما في إسبانيا. كذلك من الأهمية بمكان أن نلاحظ كيف جرى الربط بين الكراهية لليهود والكراهية للمسلمين واتباعهما النسق عينه تقريباً: فاليهود والمسلمون، ضحيتا الصليبيين، كانوا منصهرين معاً في أذهان الناس. فكان بالمستطاع توقيف المارانوسيين والموريسكيين لممارستهم عادات لا دلالة دينية لها البتة، إنما تضعهم حالاً في دائرة الشك. كان يُمكن مثلاً التبليغ عن أي مارانوسي أو موريسكي لرفضه أكل لحم الخنزير، وهي عادةٌ لا يتخلى عنها صاحبها سواء بعد الاهتداء أو الاندماج. فقد يُقبض على المارانوسي لإضاءته شمعة ليلة السبت، أو قد يُحرق الموريسكي حتى الموت لرفضه شرب الخمر أو لنثره السكاكر في حفل زفاف أو لاستعماله الحنّاء. كانت أدنى علامة على الارتباط بالثقافة أو الديانة اليهودية أو الإسلامية، مهما كانت باهتة، خطرة للغاية[3]. وكان الإسبان معارضين بشراسة لفكرة اندماج الأقوام ذوي الأصل اليهودي أو المغربي في مجتمعهم. فشأنهم شأن باقي الأوروبيين، اكتشف الإسبان أنهم لا يستطيعون العيش جنباً إلى جنب مع أُناس من ديانات أخرى، وقد ذهبوا بهذا المقت إلى أقصى حدود التعصّب.

لكن بقية أوروبا لم تكن أكثر تسامحاً من إسبانيا بأي حال من الأحوال. لا بل إن نهاية الحقبة الصليبية أذنت ببدء عهد جديد من التصلّب. فخلال «الطاعون الأسود» الذي ضرب أوروبا عام 1348، ثار الناس غريزياً على اليهود، وأنحوا عليهم باللائمة بشأن هذه الكارثة. فجرى تجميعهم وتعذيبهم وإجبارهم على الاعتراف بأنهم سمّموا الآبار وأفشوا هذا الوباء الرهيب بغية إهلاك شعوب العالم المسيحي. حاول البابا والأساقفة إيقاف تلك المذابح المنظّمة، إذ لم يكن يخفى عليهم أن اليهود يكابدون من الطاعون مثلهم مثل الآخرين. لكن الجماهير كانت خارج نطاق المنطق والعقل تماماً؛ وليس إلاّ بقتل اليهود، على ما بدا لها، يُمكن تهدئة مخاوفها ومعالجة المصيبة النازلة بها. وبحلول نهاية عام 1349،

بالكاد كُنتَ تجد يهوداً بقوا في ألمانيا أو هولندا. واستمر الاضطهاد خلال القرن الخامس عشر: فكانت المدينة تلو الأخرى تجد أنها غير قادرة على تحمّل وجود اليهود فيها. وقد أعدّ پول جونسون قوائم بالطرد والترحيل الشائنين والمتواصلين بحق اليهود: فقد جرى طردهم وترحيلهم «من ڤيينا ولينز عام 1421، ومن كولونيا عام 1424، ومن أوغسبورغ عام 1439، ومن باڤاريا عام 1442 (ومجدداً عام 1450)، ومن مدن التاج المورافية(*) عام 1454. وطُردوا من بيروغيا عام 1485، ومن ڤيسنزا عام 1486، ومن پارما عام 1488، ومن ميلانو ولوكا عام 1489... ومن كل توسكانيا عام 1494»[4]. وهكذا، ينبغي النظر إلى عمليات الطرد والترحيل من إسبانيا على ضوء هذا الاتجاه الأوروبي الأوسع نطاقاً.

كانت غرناطة آخر مدينة مسلمة في أوروبا، وكان يمكن لانتفاء الوجود المادي الدائم للمسلمين أن يُخفّف قليلاً من كراهية شعوب أوروبا الشديدة للإسلام، لكن الحقيقة هي أن فشل الحملات الصليبية جعل «المحمدية» مخيفة لا بل مرعبة بطريقة جديدة، نظراً إلى أن انتصار المسلمين قد هدّد وحدة وسلامة العالم المسيحي بالذات. فكان مجرد التفكير بالإسلام يثير في النفوس فزعاً مستطيراً من أن يكون الربّ قد تخلّى عن شعبه. وتضاعف هذا الرعب عام 1453 عندما غزا الأتراك العثمانيون بيزنطة، حاملين معهم الإسلام إلى عقر دار أوروبا. ومن دون السور الواقي الذي كانت تؤمّنه بيزنطة المسيحية، بدت شعوب العالم المسيحي أكثر عُرضة للعطب من أي وقت مضى. وبدا كما لو أن الكابوس القروسطي القديم على وشك أن يتحقق فعلاً: الإسلام يتهيأ لابتلاع أوروبا الصغيرة المسكينة! وفي مناخ من الرعب كهذا، من المستحيل أن يقوم فهمٌ جديد للإسلام. ومنذ ذلك الحين فصاعداً سيُعرف المسلمون الأشرار للغاية بـ«الأتراك الذين لا يصحّ ذكرهم». لقد باتت «المحمدية» تشكّل تهديداً وتبثّ رعباً مخيفين إلى درجة لا تسمح بالتحدث عنها بصوت عالٍ[5]. ولمدة تربو على أربعمئة سنة، راحت حدود أوروبا تتحرك توسّعاً وانكماشاً وسط ذُعر مُخيم عليها، والأوروبيون في كل ذلك مشتبكون في صراع مرير مع العثمانيين إلى أن وضع الانتصار المسيحي في ليپانتو(**) عام 1571 حداً نهائياً لمزيد من الفتوحات التركية. لكن شبح هذه الأمبراطورية الإسلامية الجبّارة ظل معلّقاً فوق أوروبا. ونظرة سياسية رصينة على النظام العثماني كانت كافية لتُري أوروبا والمسيحيين أنه

(*) مدن كبرنو وأولموتز ومورافسكا أوسترافا في مقاطعة مورافيا (بالتشيكية)، أو ماهرن (بالألمانية)، وكانت تابعة اعتباراً من القرن الحادي عشر لمملكة بوهيميا. (م)

(**) معركة ليپانتو البحرية التي وقعت في 7 تشرين الأول/أكتوبر 1571 في مياه ڤوباكتوس اليونانية وقضى فيها أسطول «التحالف المقدس» الأوروبي قضاءً مبرماً على الأسطول التركي، مُنهياً بذلك الهيمنة البحرية التركية على المتوسط. (م)

يُعاني من مثالب داخلية خطيرة: فهو بالرغم من كل قوته العسكرية الهائلة، لم يكن أمامه من سبيل يتيح له أن يغزو أوروبا بأسرها. لكن الأوروبيين الذين يواجهون الخطر الإسلامي، ما كان في مقدورهم الاتصاف بمثل هذا التجرّد في النظر إلى الأمور. فرؤيتهم للمسلمين كألد أعداء العالم المسيحي كانت قد طالت أكثر من اللازم، ومن الصعب جداً أن تهمد هكذا أو تتلاشى؛ لقد صارت بالأحرى جزءاً لا يتجزأ من طريقتهم في رؤية العالم.

وهكذا، كان اليهود والمسلمون، بعد الحقبة الصليبية، مبعث فزع غير عقلاني (للأوروبيين) باعتبار أن لكل منهما القُدرة الفعلية على تحطيم أوروبا. فما كان يُمكن النظر إليهما على أنهما أجانب طبيعيون أو أعداء حربيون عاديون، بل كانا مُرادفين للشرّ بعينه. لقد صاغ العالم الغربي هويته الفريدة إبّان العصور الوسطى؛ ومع نهاية القرن الخامس عشر كان على عتبة إنجازات مستقبلية باهرة. غير أن هذه الذهنية الغربية لم تكن صحيَّة تماماً: إذ كانت نهباً لأباليس داخلية، ولغيلان خلقتها هي نفسها كصورٍ لأسوأ مخاوفها على الإطلاق. كان بمقدور الغرب أن يتعلّم كيف يُهيمن على العالم بنجاح أكبر، وربما أكثر من أية حضارة أخرى؛ لكن هذه الزعزعة الناشئة عن الخوف المَرَضي كانت نقطة ضعفه المركزية. إنَّ الروح الصليبية كانت جزءاً مكمِّلاً لعملية بناء الذات الغربية الجديدة خلال القرون الوسطى، إلا أنها اقتضت في الوقت نفسه إنكاراً ورفضاً نفسياً هائلاً لها. والحال أنه حتى نهاية الحقبة الصليبية، لم يطرح أحدٌ أية تساؤلات جدّية حول أخلاقية حروب الإبادة هذه. بل بالعكس، كان الصليبيون يؤمنون صادقين بأن الحرب الصليبية عملٌ من أعمال محبة الربّ. هذا ولا بد أن يكون ذلك قد انطوى على كبتٍ خطير، ساهم بدوره في عملية الإسقاط التي أضحى معها اليهود والمسلمون هم كل شيء يعتقد العالم المسيحي أنه **ليس هو** (أو ربما يخشى أن يكونه). وما أُريد تبيانه في هذا الفصل، هو كيف تواصلت عملية الإسقاط هذه. وفي كل مرحلة من مراحل تطوّر أوروبا، حيث كان الغرب يُعيد تعريف نفسه تباعاً، كانت صورة «اليهودي» أو «المسلم» تخضع للتعديل والتكييف بحيث تكون نقيضنا «نحن» بالضبط.

إن هذه الخصيصة كانت محصورة بالمسيحية في بادىء الأمر: إذ غدت شعوب أوروبا الغربية مهتمة إلى درجة الهوس بأعدائها، أو بالأحرى بصور أعدائها التي ابتدعتها لهم هي نفسها، في حين لم يُبدِ اليهود أو المسلمون كبير التفاتٍ إلى عدوهم الجبّار: العالم المسيحي الغربي. ولئن كان عدم الاهتمام هذا صحيًّا على الدوام، إلا أنه من الغلط أن نتصوّر اليهود والمسلمين عاكفين وبكل طاقاتهم على بناء نموذجهم الأصلي المشوَّه وغير السارّ لـ«المسيحي» أو «الفرنجي». الحقيقة أن شعوب الديانات الثلاث جميعاً كانت

مفصولة عن بعضها بعضاً بجدران عالية. وفي الوقت الذي كان فيه المسيحيون يُبعدون عنهم أحياناً اليهود والمسلمين بالمعنى الحرفي للكلمة، كان هؤلاء الأخيرون ينسحبون ويبتعدون، وكلٌ بطريقته الخاصة تماماً، عن العالم المسيحي الغربي.

فقد دأب العرب على عدم الالتفات نهائياً إلى العالم المسيحي الغربي. ولا بأس من التذكير هنا أن فرنجة أوروبا لم يكونوا يملكون شيئاً يقدّمونه إلى العالم الإسلامي إبّان الحقبة الصليبية، الذي كان متقدماً عنهم بأشواط. لكن مع اكتشاف كولومبوس لأميركا، استطاع العالم المسيحي اللّحاق به، وأبعد من ذلك صار على أهبة أن يغزو عوالم جديدة برمّتها. وأن تحسب، كما فعل العرب، أن لا شيء تغيّر في أوروبا منذ الحملات الصليبية، كان خطأً جسيماً. إنما يجب أن نتذكّر هنا أن الغرب لم يكن حتى ذلك الحين قد أثّر عميقاً في العالم الإسلامي ككل. فتأثير الحملات الصليبية لم يتعد نطاق تلك الأجزاء من الشرق الأدنى التي شاء لها سوء طالعها أن تجاور الدويلات الصليبية. أما باقي أجزاء الامبراطورية الإسلامية فلم تؤرِّقها الحملات الصليبية، بل انشغلت بمشاكل خطيرة أخرى لا علاقة لها البتة بالفرنجة. داخل الامبراطورية الإسلامية، كانت المسيحية في الاعتبار ديناً «نُسِخ» وتمّ تجاوزه، وكان «الذمّيون»، النصارى منهم واليهود، رعايا من الدرجة الثانية. صحيح أنهم كانوا محل تسامح وقبول بوصفهم جزءاً من الأسرة العربية، لكن دينهم كان يُعدّ ناقصاً ومشوباً بالعيوب؛ وما يؤكّد هذه الحقيقة، المنزلة الوضيعة للعرب المسيحيين. ويبدو أن العرب كانوا يُماهون تماماً بين الغرب من جهة، والمسيحية الأدنى منزلةً من جهة أخرى، ولهذا السبب بالذات، رفضوا سلفاً الثقافة المسيحية باعتبارها قاصرة عن الوفاء بالمراد من حيث طبيعتها الجوهرية. ولا نعجب، فحتى في أوائل القرن الثامن عشر، شبّه الباحث العثماني المشهور نعيمة(*) الدول الأوروبية في أيامه بالصليبيين في القرون الوسطى، وخلص إلى أنها لا تستحق منه أي اهتمام[6].

ليس في الإسلام ما يشجع على تبنّي مثل هذا الموقف الانغلاقي. لقد رأينا كيف أن المسلمين في أيامهم الأولى أقبلوا على استيعاب وتمثّل المأثورات الحضارية الأخرى بشغف كبير، وكانوا ميّالين إلى الأخذ عن الشعوب الأكثر تقدماً منهم. غير أن الغزوات المغولية ولّدت لديهم نزعة محافظة جديدة؛ وفي أوائل القرن السادس عشر، حلّت بالعالم العربي كارثتان جديدتان: وقعت الأولى في 17 أيار/مايو 1498. يومها استغلّ البرتغالي

(*) مصطفى نعيمة (1655-1716) مؤرِّخ تركي: وُلد في حلب ووضع كتابه الأشهر «تاريخ» في جزئين وتمت ترجمته جزئياً إلى الانكليزية تحت عنوان «حوليات الامبراطورية التركية من 1591 إلى 1659 ميلادية». (م)

فاسكو دا غاما النصر الذي أحرزه كولومبوس وأتبعه باكتشاف طريق إلى الهند يمرّ حول رأس الرجاء الصالح. كان كولومبوس ـ كما ذكرنا ـ يأمل في إقامة قاعدة صليبية في شبه الجزيرة الهندية؛ لكن إنجاز فاسكو دا غاما أنزل، في الواقع، ضربة أشدّ إيلاماً وقصماً للظهر بمنطقة الشرق الأوسط جمعاء من أية مبادرة قام بها الصليبيون. كان الطريق البحري الجديد هذا إلى الشرق الأقصى أقل تكلفةً وأكثر أماناً بكثير للأوروبيين الذين بات بمستطاعهم الآن أن يتجنّبوا المرور بالشرق الأوسط، وبالتالي أن يهملوه تماماً. ومعلوم أن الطُرُق التجارية القديمة إلى الشرق الأقصى كانت حيوية جدًّا للاقتصاد الإسلامي؛ ومنذ تلك اللحظة، سيغدو الشرق الأوسط، الذي جرى الالتفاف عليه، بقعة خلفية معزولة وراكدة. وما زاد في الطين بلّة، تغلّب العثمانيين على الدولة المملوكية عام 1517، وضمّهم بلاد الشام ومصر وتونس والجزائر إلى أمبراطوريتهم المترامية الأطراف. فكان أن عُزل العرب بالجدار العثماني، الذي كان أشبه من حيث نتائجه بالستار الحديدي. أما وقد انقطع العرب عن كل اتصال تجاري مُربح بالعالم الخارجي، وفُرض عليهم الخضوع والتبعية، فمن الطبيعي والحالة هذه أن يعانوا أزمة ثقة بالنفس؛ ومن الطبيعي كذلك، وهم في وضعهم الجديد هذا، أن ينشغلوا بالأتراك العثمانيين عن الغرب البعيد.

بمعنى ما، لم يكن ثمة أي جديد في نظام الحُكم العثماني، وقد رأينا أن العرب قد سلّموا زمام أمرهم للأتراك منذ القرن الحادي عشر. ومع ذلك، فقد كان هذا في واقع الحال نقطة انطلاق جديدة تماماً: فعوضاً عن التحالف القديم بين السلاطين والأمراء السلجوقيين أو المماليك، أقام العثمانيون دولة عالية التمركز، تُحكم من بعيد من القسطنطينية (التي أضحى اسمها الآن: اسطنبول)(*). وبوتيرة متسارعة، أخذت اللغة التركية تحل محل العربية كلغة رسمية، فيما استُبقيت العربية لأغراض العبادة ليس إلاّ، بالطريقة ذاتها تقريباً التي تُستعمل فيها اللاتينية من قبل الكاثوليك والعبرية من قبل اليهود. فشعر العرب أنهم يفقدون هويتهم؛ وإلى يومنا هذا، لا تكتسي الانتصارات الفعلية للمسلمين العثمانيين أهمية كبيرة بالنسبة للعرب المسلمين[7]. وفي ذلك يشير البروفسور ويلفرد كانتويل سميث من جامعة هارفرد، والخبير في شؤون الإسلام والديانات المقارنة، إلى أن شعور العرب بالخزي قد تضاعف بفعل إحساسهم بعظمتهم السابقة:

> إن إحساس العرب بعظمتهم الغابرة إحساس هائل. والمرء لا يُمكنه أن يشرع بفهم الإنسان العربي المعاصر ما لم يتحل بحسٍّ منظوري لهذا الغرض. ففي الفجوة القائمة بينه وبين الإنسان الأميركي المعاصر، مثلاً، مسألة في غاية

(*) وهي تحوير للكلمة «إسلامبول»، أي «مدينة الإسلام». (م)

الأهمية... وتلك هي بالضبط المباينة العميقة ما بين مجتمع لديه ذاكرة بعظمة سالفة وآخر لديه إحساس بعظمة راهنة[8].

وهذا شيء ربما يستطيع الإنسان البريطاني أن يفهمه بسهولة أكبر من الأميركي، لأن البريطانيين اليوم يملكون شعوراً بماضٍ عظيم ذهب إلى غير رجعة. وليس بالأمر الهيِّن على الإطلاق أن يتأقلم المرء مع وضعه في منزلة أدنى بصورة دائمة.

إن العرب اليوم ليشعرون باستياء مزدوج من الحقبة العثمانية التي يعدّونها بمثابة عصرهم المظلم. أولاً، كانت السلطنة العثمانية دولة أُوتوقراطية عسكرية ذات نظام اجتماعي إقطاعي فاسد. وكان من المحتّم أن تتراجع قوتها البدئية ليحلّ محلها انحطاط بائس مديد، ولم يكن ثمة مفر من أن ينحطّ العرب بدورهم داخلها. ثانياً، عندما انهارت السلطنة آخر الأمر عام 1918، وقع العرب تحت سيطرة الغرب اللامسلم. لكن ذلك لم يحدث بانقلاب مفاجىء: فثمة غزو غربي من نوع جديد كان قد بدأ منذ أوائل القرن السادس عشر حين منح العثمانيون بريطانيا وفرنسا وهولندا امتيازات خاصة، تُعطي مواطنيها نفس الحقوق التي يتمتع بها «أهل الذمّة» من مسيحيي البلاد الأصليين (أو الملل كما كان يُسمي الأتراك الأقليّات المحميّة). وفي الحال، أنشأ الأوروبيون شبكة من المحطات التجارية والبعثات القنصلية التي اتضح أنها كانت بمثابة «حصان طروادة» حمل إلى داخل المنطقة المؤثّرات الثقافية والاجتماعية الغربية[9]. فحشا الأجانب جيوبهم بالمال على حساب التجارة المحلية، ووطّدوا في الوقت ذاته أقدام الغرب في المنطقة كما لم تتوطد من قبل، وهكذا لم يجدوا صعوبة تُذكر في الإمساك بمقدراتها حين انهارت السلطنة العثمانية أخيراً. وبذا تعيّن على العرب أن يتأقلموا مع تحوّلات سياسية واجتماعية مؤلمة؛ فالهيمنة العثمانية عجّلت في انحطاطهم الذي كان بدأ عقب الغزوات المغولية. ولأول مرة في التاريخ الإسلامي، يُغلق العرب عقولهم في وجه المؤثرات الأجنبية إلى حدٍّ ما، وذلك كي يصونوا ما يُمكن صيانته من تراثهم. ولهذه الأسباب المعقّدة، لم يكن من السهل عليهم أن يكوّنوا أية فكرة عن الغرب من «معزلهم» العثماني، إذ كان لديهم الكثير من المشاكل في عقر دارهم.

وكان اليهود في أوروبا مقيّدين إلى معازلهم بالطبع، وكان ذلك برغبتهم الذاتية بقدر ما كان بفعل اللاتسامح الأوروبي تجاههم. كان اليهود يحتجّون في بعض الأحيان، مثلما فعل يهود البندقية حين احتجّوا على بناء معزل جديد لهم في القرن السادس عشر، لأنهم شعروا أنه يجمع ما بين أدنى حد من الاتصال الاجتماعي مع «الأغيار» وأقصى درجات الاستغلال الاقتصادي. لكن اليهود، على وجه العموم، كانوا يحسّون أن المعزل يُعبِّر عن واقع قائم: إنه يؤمِّن قدراً من الحماية لهم، ويُسهِّل عليهم أمر التقيّد بأحكام التوراة. خلال

العصور المظلمة، كان اليهود يقيمون حيًّا منفصلاً محاطاً بالأسوار كشرط للسماح لهم بالاستيطان في مدينة من المدن. وداخل ذلك «المعزل»، كان اليهود يدرسون كُتبهم المقدسة ونصوصهم الدينية ولا يعيرون التفاتاً إلى ثقافة جيرانهم المسيحيين. إنها هذه الحياة المنغلقة على نفسها من ساعدهم على حفظ هويتهم الفريدة. ولو تُرك الأمر لهم، لأحب العديد من حاخامات القرن السادس عشر أن تكون الأسوار أعلى مما هي حتى لا تتسرب أفكار غير اليهود إلى داخل الحيّ اليهودي[10]. ومرة أخرى نقول إنه لم يكن هناك بالطبع أي شيء جوهري في اليهودية كان يستلزم كل هذا الانهمام المفرط في الذات من جانب اليهود. صحيح أن الربّ قال إن على شعبه المختار أن يكون مقدّساً مثله، أي قائماً على حدة، منفصلاً؛ وصحيح كذلك أن تحليلات وتحريمات التوراة الصارمة وتشريعات دينية أخرى فرضت درجة معيّنة من الانعزال، إلاّ أن ذلك لم يكن يعني دائماً أن يعزل اليهود أنفسهم عن غير اليهود بتلك الطريقة المتشددة. لقد مرَّ معنا أن فيلون الإسكندري تأثر بأفكار غير يهودية، وأن يهود الشتات كانوا منفتحين جدًّا على الأغيار خلال القرن الأول الميلادي. وبالمثل، فقد تعاون اليهود سويةً مع المسلمين والمسيحيين في إسبانيا المسلمة في إطار مشروع الترجمة العظيم الذي سبق ذكره، وأنهم عاشوا بصورة عامة حياةً أكثر تكاملاً بين ظهراني العالم الإسلامي. فكانوا يُحسبون جزءاً من الشعب العربي، ويشاركون في الأعمال والحكومة والإدارة. وما من شك في أن أحوال أوروبا التي كانت تتسم بقدر أكبر من القسوة هي التي أدّت إلى غلق أبواب «المعزل» في وجه «الأغيار» القتلة.

لكن من الصواب كذلك القول إن اليهود قد حصروا جهودهم المدرسية والفكرية، منذ خسارة الهيكل، بدراسة التوراة ليس إلاّ: فقد توقفوا عن كتابة المرويات والتاريخ، وهذا ما جعل من الصعب أن نعثر على مُعطيات كثيرة بشأن المواقف اليهودية. فابن ميمون، مثلاً، كان من أشد المعارضين لتدوين التاريخ. فالتاريخ في عُرفه قد توقف عندما دُمِّر الهيكل، وسوف يُستأنف حين يجيء المسيح المنتظر[11].

مهما يكن من أمر، فقد كتب سولومون ابن فيرغا (ت 1525)، وهو من يهود إسبانيا المنفيين، أول مصنَّف يهودي في التاريخ، منذ أن وصف يوسيفوس سقوط أورشليم. ففي مؤلَّفه الموسوم بـ«شِفيت يهودا» (أي «عصا يهودا»)، هاجم ابن فيرغا عقلية «المعزل» عند اليهود. لقد كان النقد الذاتي خصيصة ميَّزت الكتابة التاريخية اليهودية منذ العهود التوراتية، وقد خلص ابن فيرغا إلى أن اليهود مسؤولون جزئياً عن المصائب التي حلّت بهم: فقد تربوا على الحقد وتعلّموا بضيق أفق. ولأنهم لم يستحصلوا على تعليم سياسي

ولا على تعليم عسكري، فقد كانت قابليتهم للعطب كبيرة في أوروبا. لذا، يتوجب على اليهود أن يكونوا أكثر توازناً وينادوا بالتسامح تجاه «الأغيار» الذين ليسوا كلهم أُناساً طالحين[12]. ولديه فيما يلي قول رجلٍ حكيم:

> لم أرَ قط رجلاً ذا عقل يكره اليهود، وما من أحد يكرههم ما خلا عامة الناس. وهناك سبب لذلك. فاليهودي إنسان متكبّر، متعجرف، ويسعى دوماً إلى الهيمنة. إنكم لن تظنوهم أبداً أُناساً منفيين ومستعبدين، يُساقون من شعب لآخر، بل تجدهم بالأحرى ينشدون إظهار أنفسهم بمظهر اللوردات والسادة. فلا غرو أن يكونوا محل حسد الجماهير إذن[13].

ما كان لأي كاتب مسيحي أن يتحلّى بهذا القدر من الموضوعية فيما خصّ مثالب شعبه هو تجاه أعدائه في ذلك الوقت؛ وما كان ليدعو طبعاً إلى التسامح مع «الآخر». لكن ابن فيرغا كان نسيج وحده: فقد آثر معظم اليهود الاحتفاظ بعدائهم ورفضوا إبداء أي اكتراث بغير اليهود. وقد كان ابن فيرغا مُصيباً حين ادّعى أن لليهود بعض الأصدقاء في أوروبا المسيحية. فلطالما كان الملوك وحدهم سعداء بوجود اليهود في مُدنهم منذ العصور المظلمة نظراً لكونهم منتجين للثروة على درجة عالية من الكفاءة والأهلية. إن ترحالهم القسري والدائم قد جعل منهم مستوطنين محترفين ونشطاء سريعي الحركة من الناحية المالية. واعتباراً من القرن السادس عشر فصاعداً، أسهم اليهود بقدر كبير في نمو الهوية الرأسمالية لأوروبا. وهذا الفضل لا يحظى بالاعتراف الكافي، وعادةً ما تُرى الرأسمالية كإنجاز صنعته الأخلاق البروتستانتية. لكن مما لا شك فيه أن مساهمة اليهود في الاقتصاد الغربي قد دلّلت على أنها حاسمة وتكوينية حتى يومنا الحاضر.

وبديهي أن يُعزّز طرد اليهود من إسبانيا الروح الانفصالية لديهم. وقد رأينا كيف أن الضيق الذي كابده اليهود إبّان الحقبة الصليبية، أفضى بالعديد منهم إلى الحل الصهيوني. وقد هاجر المئات من اليهود إلى فلسطين خلال القرن الثالث عشر، لكن فقدان إسبانيا أدى إلى تطوّرٍ من نوع مختلف إنما يتسم بأهمية كبيرة بالنسبة لقصتنا هذه: فقد برزت حماسة جديدة وشعبية للتصوف وأفكار «القبالا»(*). حتى ذلك الحين، كانت «القبالا» مذهباً صوفياً ومقصوراً على فئة قليلة منتقاة بعناية، لكن بعد الطرد والترحيل من إسبانيا، تحوّلت إلى ميثولوجيا شعبية، وغدت بالتدريج أيديولوجية يهودية رئيسية. فقد وفّرت الإجابة على السؤال الممضّ: لماذا لم يساعد الربُّ شعبه؟ ماذا يعني النفي المتواصل بلا نهاية؟

تُعزى الحماسة للقبالا بدرجة كبيرة إلى الشخصية الكاريزمية والموقّرة للمنفي

(*) انظر عنها المسرد الألفبائي الملحق بالكتاب. (م)

الإسباني إسحاق بن سولومون لوريا (ت 1576)، الذي جعل يعلّم الناس طريقة للوصول إلى الربّ عبر التأمل في حروف الاسم الإلهي. لكن ما هو أهم بالنسبة لغرضنا نحن، نظريته حول نفي «الشخيناه». ومفاد هذه النظرية أن الربّ نفسه قد خرج إلى المنفى حين خلق الكون: فقد شغر بذهابه حيّزٌ كان فيما سبق مليئاً بحضوره (ويُسمى هذا الحضور «هشخيناه»)، وذلك ليفسح مكاناً للعالم. وقد واصل الإقامة في أقسام معينة من الكون، إلا أن أوعية الحضور الإلهي لم تتمكن من احتوائه، فانهارت وسقطت شرارات النور الإلهي على الأرض وراح الكون برمته يتداعى. ويُعتبر السبي اليهودي أهم رمز لهذا النفي الكوني والإلهي. غير أن اليهود يضطلعون برسالة، وهي أنهم عبر التزامهم الدقيق بأحكام التوراة يستطيعون تخليص شرارات النور الإلهي من المادة التي وقعت في شَرَكها. وحين تكتمل عملية التخليص هذه، سيصل «الشخيناه» إلى خاتمته، ويظهر «الماشيح» لإنجاز خلاص اليهود. وقد فتحت هذه الفكرة شيئاً من الرجاء والعزاء لليهود بأن شجّعتهم على التصوّر أن في إمكانهم أن يُساهموا شخصياً في إنهاء نفيهم[14]. وعقب فقدان إسبانيا، اعتبر لوريا أن نفي «الشخيناه» قارب على النهاية، وأن مجيء الماشيح بات قاب قوسين أو أدنى. وقد توهجت هذه الآمال الرؤيوية بشدة لاسيما بعد إحدى الكوارث اللاساميّة. لكن صوفية لوريا، التي سرعان ما انتشرت في كل أرجاء أوروبا، كانت تعني أن اليهود لن يعودوا يؤمنون في المستقبل بأن التعجيل بالخلاص إنما يكون عبر الاستيطان في فلسطين. فقد تخيّلوا عمليةً أكثر صوفيةً، وباتوا يعتقدون أن عليهم انتظار الماشيح قبل العودة إلى «أرض إسرائيل» لإنهاء النفي. وقد سادت هذه الرؤية إلى أن اعترض عليها وتحداها الصهيونيون العلمانيون في نهاية القرن التاسع عشر.

وهكذا، شهد القرن السادس عشر تحوّل كل من اليهود والعرب، وبطرق مختلفة كل الاختلاف، عن العقلانية الفكرية التي طالما ميّزت سابقاً التقاليد والمأثورات اليهودية والإسلامية. حتى ذلك الحين، كان المسيحيون هم أسرى النزعة الصوفية الانفعالية واللاعقلانية من جهة، ونزعة محافظة متقلقلة من جهة أخرى. بيد أن الوضع انعكس الآن. فها هم العرب يستسلمون لعصر فكري مظلم، نجم على غرار العصر المظلم الأوروبي عن الغزوات المدمّرة والاضطرابات الاجتماعية؛ وها هم اليهود بدورهم يتخلّون عن العقلانية البراغماتية والتقشف الفكري المأثورين عن ابن ميمون، ويتحوّلون بدلاً من ذلك نحو إيمان أشدّ انفعالاً ولاعقلانية. وكلاهما، العرب واليهود، قد فقدا أي اهتمام بأفكار الغرب المسيحي، الذي كان حينذاك يمرّ بأخطر نقطة انعطاف في تاريخه على الإطلاق.

لم يكن الإصلاح البروتستانتي، الذي أعقبه الإصلاح الكاثوليكي المضاد، مجرد نزاع

لاهوتي. فالأفكار الجديدة حول الدين كانت إرهاصات بتحوّل أعمق بكثير في الوعي الأوروبي. كانت تلك فترة انكبّ فيها الغرب على إصلاح هويته وإعادة تشكيلها، وعلى تبديل أسلوبه في النظر إلى العالم. وتميّز كل ذلك، في الأغلب الأعمّ، بروح فردانية أكبر: فقد أضحى كل مسيحي الآن مُطالباً بأن يكون مسؤولاً عن خلاصه الذاتي، وبأن يستدخل معتقداته الدينية على مستوى أعمق فأعمق من نفسه. ومن السهل أن يتوقع المرء من ذلك انطلاق دينامية من نمط جديد في الغرب؛ دينامية تتميّز بقدر أكبر من النجاعة والمبادرة الذاتية. وفي الإصلاح والنهضة على حد سواء، احتلّ الإنسان مركز الصورة، وهذا ما سيبثّ ثقة أكبر في قُدرات الإنسان.

لكن بالرغم من التوقّع أن هذا الوعي الغربي الجديد من شأنه أن يجعل الغرب أقوى وأنجع من ذي قبل، فإن من الخطأ الاعتقاد أن المسيحية كانت على وشك أن تصبح ديناً إنسانياً ومتسامحاً. من المؤكد أن البروتستانتية كانت تعارض ممارسات ذات ضرورة حيوية للصليبية، كالذخائر المقدسة والحجّ والتعلّق بالقديسين والأماكن المقدسة؛ لكن البروتستانتية كانت لها نزعتها العدوانية الخاصة بها أيضاً. فلوثر، على سبيل المثال، كان يؤمن بأن جميع الفلاحين العُصاة حلالٌ قتلهم، وأن البابا هو المسيح الدجّال[15]. ولسوف ينظم البروتستانت «حملاتهم الصليبية» المتسمة بوحشية بالغة ضد الكاثوليك والمنشقّين عن الكنيسة الإنجليزية(*). من جهة أخرى، كان لوثر والإصلاحيون يرون في «المحمدية» قوةً لا تقلّ شرًّا عن البابوية: فروما بنظره هي رأس المسيح الدجال، و«المحمدية» بدنه. وقد طرح زفينغلي وغيره من الإصلاحيين أفكاراً مشابهة[16]. وهذا التحالف الموهوم ما بين الإسلام والكنيسة الكاثوليكية إنما يتعارض مع كل حيثيات تاريخ العصور الوسطى، لكن ذلك ما كان يُقلق الإصلاحيين البتّة، لانهم لم يكونوا يُعدّون الإسلام كياناً دينياً، اجتماعياً أو سياسياً، بقدر ما كان في نظرهم حالة من الشرّ المطلق. وعملية نزع الطابع الإنساني عن «المحمدية» هذه عرفت طريقها في النهاية إلى باطن العقل الغربي، وأضحت رمزاً للشرّ المطلق في الفضاء العاطفي للناس. وبحسب ما أوضح نورمان دانييل، فقد «أدخل الإصلاحيون فكرة الإسلام كحالة باطنية من الممكن إلصاقها بأعداء العقيدة الخالصة (أيًا كان تعريف الكاتب لها). وهم إذ قاموا بذلك، فإنما أقرّوا في الحقيقة باستدخال الإسلام كـ«عدو» (من دون تمييز)، سكن مدة طويلة في المخيال الاوروبي»[17]. ولئن كانت البروتستانتية تنشد شكلاً من الدين أقل إيماناً بالخرافات، إلا أنها ظلّت فريسة أبالسة داخلية تنتابها بصورة أبعد ما تكون عن العقلانية.

(*) Non-conformists. (م)

كذلك كان لوثر يكنّ عداءً مماثلاً لليهود. إذ قال ليهود ألمانيا أما وأنه قد أصلح المسيحية وجعل الكتاب المقدس مرجعاً محورياً لها، فيُمكنهم إذن أن يُصبحوا مسيحيين. وعندئذ سيجدون كتابهم المقدس مبجّلاً وخلواً من الأغاليط الرومانية(*). وإذا كانت هذه العيِّنة من الصفاقة تدلّ على شيء، فإنما تدلّ على استهانة مطلقة باعتراض اليهود على الرسالة الأساسية للمسيحية. وقد تابعت بمنتهى الصلف ذاك التقليد الذي يرى في اليهودية مجرد توطئة للدين «الأرقى»، المسيحية، وفرعاً صغيراً من فروعها. وحين ردّ اليهود بأنهم وجدوا نصّاً هو أقرب ما يكون إلى الكتاب المقدس في التلمود، ثارت ثائرة لوثر ونضح عدوانيةً تجاههم. ففي كرّاسه بعنوان «عن اليهود وأكاذيبهم» (1524)، بدا لوثر كما لو أنه يرهص بهتلر: يجب عزل اليهود تماماً عن المسيحيين وتدمير منازلهم؛ وينبغي أن يقيموا تحت سقف واحد ويقوموا بأشغال السخرة؛ كما يجب إحراق الكُنُس وكتب الصلاة اليهودية. وفي عام 1537، كان لوثر قد نجح في طرد اليهود من المدن اللوثرية، كما طُردوا أيضاً من المدن الكالڤينية، رغم أن كالڤن كانت له في بعض الأحيان مواقف إيجابية من اليهود. ومما له دلالته أن اللوثريين استخدموا هذا التقدير الظاهري لليهودية ليشوّهوا سمعة منافسيهم الكالڤينيين، وينعتوهم بـ«المتهوّدين»، رابطين بينهم وبين «الآخر» بصورة آلية[18].

وهذه نقطة مهمة. كانت أوروبا آنذاك بصدد إعادة تعريف نفسها وتحديد هويتها، وهنا حدّد الكاثوليك والبروتستانت جميعاً ماهية اليهود والمسلمين على أنهم «الطرف الآخر». فاللوثريون قرنوا روما بالإسلام، والكالڤينية باليهودية. فيما أنحى الكاثوليك باللائمة على اليهود، ولا سيما على المارانوسيين، لمساعدتهم الإصلاحيين وتحريضهم سرّاً، متسائلين: وإلاّ فكيف نفسّر إذن تشجيع البروتستانت اللغة العبرية في المدارس؟[19] إن النزعة إلى البحث عن مجرمين بين الأعداء المتخفّين داخل المجتمع، نزعة وصلتنا نحن في الغرب عبر الحملات الصليبية في القرن الثالث عشر، وتكرّست عادةً مستتبة لا تزال تلازمنا إلى اليوم. فاليهود، مثلاً، دائماً ما يجري الربط بينهم وبين عدو المجتمع الحالي، أكان هذا العدو: المعمدانيين الجُدد(**)، أو المنشقّين عن الكنيسة الإنجليزية، أو الثوريين، أو المثليين جنسياً أو الشيوعيين. وجيء بالإسلام أيضاً لإلحاق الخزي بـ«الطرف الآخر». وهكذا رأينا المبشّر الكاثوليكي م. فيڤر في القرن السابع عشر يصف المسلمين

(*) Romish، أي المنسوبة إلى كنيسة روما أو إلى الكاثوليكية. (م)

(**) Anabaptists: المعمدانيون الجُدد (أو اللامعمدانيون)، تعبير يُطلق بشكل عام على مجموعات متباينة من البروتستانت ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر كان يجمع بينها اعتقادها بأنها إنما تعيد نقاء المسيحية البدائية إلى الكنيسة، وكانت تمارس تعميد البالغين.(م)

بـ«البروتستانت المحمديين» الذين يعتقدون بالتبرئة من الإثم بواسطة الإيمان: «إنهم يأملون بنيل المغفرة عن كل خطاياهم بشرط أن يؤمنوا بمحمد»[20]. ولا تقلّ سخفاً محاولة الكاتب والرحّالة البروتستانتي ل. راوولف الذي وصف المسلمين بأنهم «كاثوليك محمديون» يؤمنون بتبرئة الخطايا بواسطة الأعمال: «إنهم يتّبعون سُبُلهم المبتدعة إلى الأعمال الصالحة، والصدقة، والصلاة، والصوم وإعتاق الأسرى... إلخ، التماساً لمرضاة الله»[21]. ليس بالأمر المستغرب أن يفسّر المرء ثقافة أخرى بمصطلحاته هو، لكن هذه الملاحظات السخيفة لا تختلف كثيراً، في روحها، عن التشويهات الشعبية لـ«الإسلام» الرائجة في أيامنا نحن، والتي تحكي عن مشاغلنا وهمومنا وتحيّزاتنا ومخاوفنا نحن الغربيين أكثر مما تحكي عن الإسلام نفسه. فمن الشائع في وسائل الإعلام أو الصحافة الشعبية أن ترى «الإسلام» يوصم بأشنع النعوت كأن يُقال مثلاً إنه بالأساس وإلى حد بعيد دين عُنفٍ، أو إنه مناوىء في طبيعته للعقلانية والتقدم. وليس بالأمر غير المألوف أن تتملّك الناس الحيرة أو يعلوهم الذهول إذا ما تحدّاهم أحد أن يُثبتوا صحة أقوالهم، لأن الدقة لم تصبح بعد تماماً جوهر المشكلة عند التحدّث عن «الإسلام». إنه إلى حد ما رمزٌ مُستدخل يعكس حالة ذهنية غربية، وصورةٌ لكل شيء نعتقد (أو لعلّنا نأمل) نحن في الغرب المتسامح والتقدمي أننا لسنا منه في شيء. خذوا النساء الغربيات مثلاً. إنهن يملن إلى الاعتقاد بأن الرجل «يملك» زوجته بحسب الشرع الإسلامي، ويبقين غير مقتنعات ومشوشات حتى بعد أن تُورد على مسامعهن سُوراً وآيات (من القرآن) تدحض مثل هذه المزاعم من قبل نساء مسلمات غاضبات، نشأن في الغرب ويجدن في هذا الموقف افتئاتاً كبيراً وإساءة بالغة. هذه عادة ثقافية راسخة تجذّرت عميقاً في التقاليد الكاثوليكية القروسطية وخرجت سالمة لم تُمسّ من حقبة الإصلاح الديني. وأضحى أمراً اعتيادياً منذ ذلك الوقت أن يتمّ تشبيه الخلاف السنيّ - الشيعي بالانشقاق الكاثوليكي - البروتستانتي[22]، مع إبداء الموافقة أو الاعتراض تبعاً لانحياز الكاتب الشخصي. وعادةً ما يُقال هنا إن الشيعة «يشبهون» الكاثوليك كثيراً لجهة تعلّقهم بالقديسين، في حين يُشبَّه أهل السُنَّة بالبروتستانت.

لكن أساطير صليبية أقدم عهداً وأكثر تقليدية كانت رائجة أيضاً في بدايات القرن السادس عشر، وستجد هذه الأساطير طريقها إلى السطح على نحو رهيب في القرن العشرين. فقد بقي الكاثوليك الألمان لسنوات طويلة يتوقعون عودة فريدريك الثاني بصفته «الأمبراطور الأخير»؛ وخلال القرن الخامس عشر عُدّ الاعتقاد بالمجيء الثاني لفريدريك هرطقة بالغة الخطر. وفي السنوات الأولى من الإصلاح الديني، وضع رجلٌ كاثوليكي عُرف

بلقب «ثائر الراين الأعلى» كتاباً بعنوان «كتاب المئة فصل». وهو ليس مهمًّا لما تركه من أثر مباشر، بل لما تشبّع به من مؤثّرات ظلّت جزءاً لا يتجزأ من الحسّ الذاتي الألماني حتى العهد النازي. كان «الثائر» عنصرياً، فأعاد كتابة التاريخ وزعم، على غرار الصليبيين، أن شعبه، وليس اليهود، هو شعب الله المختار. أما اليهود فقد ضللوا العالم وسلبوا الألمان الاحترام الذي يستحقون. وادّعى أيضاً أن الألمان «عاشوا ردحاً طويلاً من الزمن معاً كإخوة على الأرض، يتشاركون فيما بينهم كل شيء»، وهم يتحدرون من نسل يافث، ابن نوح، وقد استقرّوا في أوروبا بعد الطوفان، وأنشأوا امبراطورية عاصمتها ترييز(*)، حكمت أوروبا بأسرها في عصرها الذهبي، لكن الامبراطورية دُمّرت على أيدي الرومان، وإلى يومنا هذا، ما زال اللاتين (أي الإيطاليون والفرنسيون) يضطهدون الشعب الألماني. لكن من حسن الطالع أن فريدريك سيعود عما قريب، وسيُخضع اللاتين بالقوة، ويُطهّر أوروبا من الأشرار في مذابح هائلة، ممتطياً صهوة فرسه على رأس جيشٍ من الفقراء. ومن ثم سوف يعيد تأسيس «الرايخ» الألماني في ماينتز الذي سيدوم ألف عام ويؤذن بحلول آخر الزمان. وما إن يتمّ لفريدريك ذلك حتى يتوجه شرقاً لسحق الامبراطورية العثمانية، ومن ثم يزحف على الأراضي المقدسة. وهناك سيقضي على «مجتمع المسلمين»، ويُحرّر أورشليم في مزيد من عمليات التطهير والمذابح. واعتباراً من ذلك الحين فصاعداً، سيحكم الألمانُ العالم، وينهضون من جديد بثقافتهم الخالصة، ويُسلِّم الجميع بأنهم العرق المختار[23]. كان ذلك متابعة مباشرة للتقاليد الصليبية التي تجلّت في القرن الثاني عشر حين اتجه الأمبراطور فريدريك بربروسا شرقاً، مقدِّماً نفسه لشعبه على أنه «الأمبراطور الأخير». لكن فريدريك الثاني الحقيقي هو من كان سيُذهل في الحقيقة للدور المنتظر منه أن يؤديه، لكن الدقة التاريخية لم تكن على ذلك القدر من الأهمية بالنسبة لأتباعه في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. فبصرف النظر عما كانه فريدريك الثاني في الواقع، فقد أصبح بالنسبة إليهم الرمز الداخلي للروح الألمانية التي تُناضل في سبيل تحقيق قدرها. وليس من قبيل الصدفة إذن أن سيرة فريدريك المفعمة بالحماسة والتعصب له، إنما وضعها إرنست كانتوروفيتش، الباحث الألماني الوطني الذي أصدر كتابه «فريدريك الثاني» في عام 1931.

لكن موقفاً جديداً تماماً تجاه الشعب المختار وأرض الميعاد ظهر في القرن السابع عشر، وسيتضح لاحقاً أنه على درجة فائقة من الأهمية. وفي هذا الصدد، حقّقت

(*) Trier: مدينة في منطقة الراين - بالاتينات بالمانيا، تقع على نهر الموسل وتُسمى بالانكليزية Treves؛ ومؤسسها هو الامبراطور أغسطس الروماني. (م)

البروتستانتية حقاً إصلاح الأفكار والمفاهيم الصليبية القديمة. وقد ظهر هذا الاتجاه الجديد أول ما ظهر في إنكلترا، حيث أراد بعض البروتستانت إبطال طقوس وهيكلية الكنيسة الأنغليكانية والعودة إلى دينٍ أكثر بساطةً قوامه العلاقة الحميمة المباشرة مع الربّ، من دون توسّط الكهنة ومن غير طقوس. وقد دُعي هؤلاء بـ«الطُّهرانيين»(*) من قِبَل خصومهم الأنغليكانيين والكاثوليك نظراً لانشغالهم الشديد بالطهارة الأخلاقية والدينية. إن التوراة عنصر حاسم دائماً في أية طائفة بروتستانتية متطرفة ترفض أن تجاري الكنيسة الرسمية، لأنها كلمة الربّ، والسبيل الرئيسي الذي يتواصل عبره مع الإنسان، وعادةً ما يؤوّلها الناس تأويلاً حرفياً. وكان الطهرانيون منجذبين على وجه الخصوص إلى الأخلاقيات الصارمة لـ«العهد القديم»؛ وقد حملوا القديس بولس على محمل الجدّ حين كتب أن المسيحيين هم «إسرائيل الجديدة». وعلى منوال الصليبيين من قبلهم، شدّدوا على أنهم مصطفو الرب الجُدد، الشعب المختار الجديد. وعلى عكس الصليبيين، لم يكن الطهرانيون يشعرون بأن من المفروض أن يقتلوا اليهود، بل واجبهم هو تنفيذ مشيئة الربّ التي شاءها لهم والتي عبَّر عنها بجلاء في «العهد القديم». كما طبّقوا على تجربتهم الخاصة الدروس التي أعطاها الربّ لليهود في زمن الميثاق القديم. ولطالما فعل المسيحيون ذلك، لكن الطهرانيين خطوا الخطوة المنطقية، وأعني بها: التماهي مع يهود الماضي وإعطاء أنفسهم هوية يهودية إلى حد ما. فجعلوا يسمّون أطفالهم بأسماء يهودية كصموئيل، وعاموس، وسارة، ويهوديت. زد على ذلك أنهم كانوا يؤمنون بأن الزمن الذي يحيونه هو «آخر الزمان»، وأن القديس بولس قال إن اليهود سيعتنقون المسيحية قبل المجيء الثاني (للمسيح). وعليه، فإن اليهود لن يكونوا يهوداً لفترة طويلة جدًّا.

أن تكون طهرانياً بات أمراً محفوفاً أكثر فأكثر بالمخاطر إبّان القرن السابع عشر. فإزاء رفضهم سلطة الأساقفة، خافت المؤسّسة الرسمية من أن يجعلهم ذلك يشكّلون تهديداً سياسياً لها، وقد يشقّون عصا الطاعة حتى على السلطة الزمنية عما قريب. فاتخذ الملك جيمس وكبير الأساقفة لاود موقفاً عدائياً للغاية منهم، وأقسم جيمس على أن ينكِّد على الطهرانيين عيشهم ويخرجهم من الأرض بالقوة. وخُيّل للطهرانيين أن الملك وكبير الأساقفة سيعيدان العمل بالكاثوليكية في إنجلترا. وفي عام 1618 على سبيل المثال، أصدر جيمس «إعلان اللهو والتسلية» الذي يشجع القصف والعربدة بعد الانتهاء من موسمي الزرع والحصاد، عوضاً عن التقيّد بعطلة يوم الأحد وحضور قداس الكنيسة بشكل إلزامي. وقد وقع ذلك وقوع الصاعقة على الطهرانيين الذين وجدوا في مثل هذا المرح الصاخب

(*) Puritans، وبعض المترجمين العرب يؤثرون تعريب الكلمة، فيقولون: «البيوريتانيين». (م)

كفراً صريحاً، فهاجم العديد منهم الحكومة بمنتهى الغضب. فسُجن بعضهم وهُدد البعض الآخر بالملاحقة. ومن بين هؤلاء شخص يُدعى توماس شبيرد، كان سجَّل ما دار في لقائه مع لاود عام 1618، ويعطينا فكرة عن حدّة المشاعر يومذاك:

بدا [لاود] كما لو أن الدم على وشك أن ينفجر من وجهه، وجعل يرتجف بعنف كأنما تنتابه نوبة برداء شديدة، وقد استبدّت بي الخشية بسبب خبثه الزنيم وغِلّه الدفين. رجوته أن يقبل اعتذاري. فانقلب عندئذٍ يوجِّه إلي التهديدات وفوقها عبارات اللوم القارس، ونعتني بالنكرة والتافه، وقال لي: أيها الأحمق المغرور، أوتحسب أن العلم كله في دماغك؟ ثم لفظ حكمه عليّ هكذا: آمُرك بألا تعظ، أو تقرأ، أو تُزوِّج، أو تدفن، أو تُمارس أيًّا من الواجبات الكهنوتية في أية ناحية من نواحي أبرشيتي. لأنك لو فعلت ذلك، ووصلني علمٌ بذلك، فسأنقضّ عليك وأُلاحقك أينما ذهبت في أرجاء المملكة، وبذا أكفّ يدك إلى أبد الآبدين[24].

حصلت بطبيعة الحال نقاشات وجدالات واسعة بين الطهرانيين حول ما يجب عمله في هذه الحال. كان بعض الطهرانيين قد ابتعدوا فعلاً عن «دنس» إنجلترا ونزحوا إلى أمستردام حيث أنشأوا لهم هناك جالية متماسكة متضامنة تعيش وفق مُثُلها العليا الخاصة. لكن هذا الحل بدا للعديدين حلاً يتسم بالجُبن، وتساءل الواعظ الطهراني الكبير ريتشارد سيبّس: «أخليق بنا أن نترك رعايا وأبناء [الرب] بسبب من هذه الخشية أو تلك؟ لتكن أحوالنا غير مريحة البتة، فالربّ كفيل بجعلها مريحة»[25]. لكن غضب الطهرانيين استفحل مع الأيام، كما ازداد خطابهم وضوحاً. فقال جون برستون في عظته حول «درع صدر الإيمان والمحبة»: «إن دخول المرء السجن وتكبده الخزي لأسباب وجيهة لهو عمل صالح». لكنه أوضح كذلك أن على الطهرانيين ألا يجلسوا مكتوفي الأيدي بانتظار مجيء الخلاص من فوق، بل ينبغي لهم أن يأخذوا قدرهم بأيديهم ويثوروا على الظلم: «دعونا لا نقول إننا يجب أن نتحلّى بالاعتدال... بل علينا أن نكون بالأحرى رجال نضال وكفاح»[26].

وكما حدث في التاريخ المسيحي عدة مرات، حملت هذه الصدمة معظم الطهرانيين في إنجلترا على التورط في حرب مقدسة جديدة. فشكّلوا قوة مقاتلة دعوها «الجيش النموذجي الجديد» بقيادة أوليفر كرومويل، الذي كان أيضاً طريقة روحية للحياة ووسيلة لضبط النفس[27]. وفي صفوف هذا الجيش، شرع «جند الربّ» يُهيّئون قلوبهم لتلقي النعمة الإلهية. ولئن كان متوقعاً من شخص ككرومويل أن يشجب الصليبيين الكاثوليك، لكن يبدو أنه وجنوده، «جند الرب» الجدد، كانت تجمعهم بهم جوامع مشتركة غير قليلة. فالحملات

الصليبية كانت معدّة أصلاً لخلق ذاتٍ جديدة ومن ثم محاربة أعداء الربّ. وخلال الأربعينيات من القرن السابع عشر، قوي ساعد هذا الجيش وبات في مقدوره مقارعة الملكية في حربٍ أهلية. كما كان سلوك الجيش المذكور شبيهاً بالحملات الصليبية، إذ كانت تكثر فيه قراءة أسفار الكتاب المقدس وإقامة الصلوات العلنية، كما كان كرومويل حريصاً على الاستماع بانتباه إلى العرّافين والمتنبئين ممن كانوا يعتقدون أن الربّ يوحي إليهم برسائل سياسية أو عسكرية؛ ذلك أن الطهرانية كانت مذهباً شديد الروحانية، يشجّع الحالات الرؤيوية المشتطة على نسق مثيلاتها في الحروب المقدسة القروسطية[28].

لكن أقلّية من الطهرانيين شعرت أن ذلك ليس هو الحل المطلوب؛ وبدلاً من الالتحاق بجيش كرومويل، اتخذت قراراً سوف يُغيِّر مجرى التاريخ، وكانت له تداعياته الخطيرة جدًّا على النزاع الناشب في الشرق الأوسط هذه الأيام. فاعتباراً من عام 1620، غادرت أول دفعة من الطهرانيين إنجلترا على متن السفينة «مايفلاور» قاصدة العالم الجديد. ومنذ ذلك التاريخ، أخذ ينضم إليهم في مستوطنتهم الجديدة التي أسموها «مزرعة بلايموث»، المزيد والمزيد من المستوطنين. والمعروف أن الأميركيين يُحيون ذكرى تلك اللحظة الحاسمة من تاريخهم في «عيد الشكر» كل عام، يقيناً منهم أن قصة وتجربة «الآباء الحجّاج» كان لها الدور الفاعل في صوغ الهوية الأميركية. وحقيقة أنهم كانوا يُسمون أنفسهم «حجّاجاً» على شاكلة الصليبيين والمستوطنين الصهيونيين الأوائل، لتَبيِّن مدى قُرب الهجرات الطهرانية في روحها من الهجرات الدينية الأخرى التي تناولناها في كتابنا هذا. كما تُبيِّن كذلك أن الحماسة الصليبية ليست متجذِّرة بعمق في الهوية الأميركية ولعبت دوراً تكوينياً حاسماً في التاريخ الأميركي فحسب، وإنما هناك أيضاً انجذاب أميركي طبيعي إلى الصهيونية. فدعونا نعاين هذه المقولة عن كثب فيما يلي من صفحات.

من المهم أوّلاً الإقرار بأن الآباء الحجّاج كانوا مثل الصهيونيين طريدي الظلم والاضطهاد في أوروبا. والاعتياد على سماع قصة الـ«مايفلاور» قد يجعلها تبدو حكاية رومانسية إلى حدٍّ ما، وبطريقة ربما لا تختلف كثيراً عن رؤية بعض الناس المغلّفة بالسحر والفتنة للحملات الصليبية. بيد أن الهجرة كانت مؤلمة ومحفوفة بالمخاطر. فالرحلة طويلة وخطرة وغير مريحة إلى أبعد حد. لا بل إن بعض الناس كانوا يقضون نحبهم في تلك الرحلة الطويلة عبر المحيط الأطلسي؛ وحتى عندما كانوا ينجحون في الوصول إلى طيّتهم، ثمة العديد منهم كانوا يموتون إما جوعاً أو مرضاً. كانت التجربة، وبطريقتها الخاصة، صادمة ورضّية، تماماً مثل التجربة الصليبية. وبدت البلاد ماحلة، إذ كانت على حد وصف المستوطنين أنفسهم «شاسعة وقفراً تلفها الفوضى والاضطراب»[29]. لقد أثّر فيهم إقفار

العالم الجديد أكثر بكثير من المعالم الجميلة التي يتفاخر بها الأميركيون عن حق في وقتنا الحاضر. والتجربة برمتها كانت كفاحاً لإحراز هوية مستقلة جديدة في عالم جديد، وهي لا تختلف أبداً عن غايات الصهيونيين الأوائل. فعلى غرار المهاجرين الذين التقيناهم في هذا الكتاب، لم يكن الآباء الحجّاج يُقرّون بحقيقة أنهم إنما جاؤوا فقط هرباً من الاضطهاد، بل كان تشديدهم ينصبّ بالأحرى على الآمال الإيجابية التي تراودهم. كانوا حسّاسين جدًّا إزاء التهمة الموجّهة إليهم من إخوانهم الإنكليز بأنهم قوم هاربون[30]. لكن الحقيقة تبقى قائمة وهي أنهم لو لم يتعرضوا للاضطهاد على يد المؤسّسة الإنجليزية، لما فكّر أحد منهم بمثل هذا الاقتلاع الجذري. وقد وضع جون وينثروب، حاكم المستوطنة، لائحة بالأسباب التي دعت إلى إقامة «المزرعة في إنجلترا الجديدة» (1629)، وفصّل السبب الثاني منها على الشكل التالي:

> إن جميع كنائس أوروبا الأخرى أمست قفراً مهجوراً؛ وخطايانا التي بدأ الربّ يحنق علينا بسببها باتت مصدر تهديد وخوف لنا؛ ومن يعلم، لعلّ الربّ وفّر لنا هذا المكان ملجأً يلوذ به الكثيرون ممن يريد لهم النجاة من النكبة العامة. وإذ وجد أن لا مكان تفزع إليه الكنيسة غير القفر، فأي صنيع أفضل يصنعه من أجلها سوى أن يتقدمها ويؤمّن لها الخيم والقوت كي تأتي إلى هنا[31].

إن مظاهر الفساد التي لمسوها والمخاطر التي اكتنفتهم في إنجلترا قد أعطتهم حسًّا رؤيوياً بكارثة داهمة؛ حسًّا شبيهاً بذلك الشعور الذي استشعره هرتزل عن حق بنكبة معادية للسامية وشيكة الوقوع. وهذا الإحساس بالخطر الجسيم والخوف المقيم وضرورة البحث باستماتة عن ملاذٍ آمن، خالج مستوطني «إنجلترا الجديدة» بشدّة مثل كل الآمال الإيجابية التي عقدوها على تلك البلاد. إنّ أميركا كانت ولا تزال تتباهى بأنها أمة من اللاجئين وتتفاخر بأنها أمّنت ملاذاً آمناً للهاربين من الظلم والاضطهاد في أوروبا. ولا بد أن تمثال الحرية العملاق في ميناء نيويورك كان يرسم مشهداً مؤثراً جداً لجميع المضطهدين والمسحوقين الأوروبيين الذين قاموا لاحقاً بتلك الرحلة المتعبة والمحفوفة بالمخاطر عبر المحيط الأطلسي. إن أميركا، مثل إسرائيل فيما بعد، بلد وُلد من رحم الألم والعذاب في القارة الأوروبية.

غير أنه توجد أوجه شبه أقوى بعد. فالآباء الحجّاج وأتباعهم وجدوا أنفسهم يلتفتون بصورة عفوية إلى تجربة الشعب المختار القديم، اليهود، لدى إنشائهم مستعمرتهم في العالم الجديد؛ وجرياً على عادتهم، فسّروا كفاحهم ذاك على ضوء التجربة اليهودية الغابرة.

وبالفعل، أطلقوا على مستعمراتهم اسم «كنعان الإنجليزية»[32]، وسمّوا مستوطناتهم في البراري الأميركية بأسماء توراتية من قبيل: حبرون، سالم، بيت لحم، صهيون، يهودا... الخ. كذلك رأينا الصهيونيين يعودون إلى التوراة في جهودهم الاستيطانية بالرغم من كل علمانيتهم. وتحتّم على الاميركيين كي يجعلوا الوجود المسيحي «حقيقة قائمة» في العالم الجديد، أن يعالجوا مسألة الهنود، سكّان اميركا الأصليين، الذين يعتزمون انتزاع أراضيهم منهم. وهنا أيضاً خرجوا بنفس المبررات التي سوف يلجأ إليها الصهيونيون في زمن لاحق لتسويغ مزاعمهم ضد الفلسطينيين: إن أميركا بلد «شاغر»، وقفر يباب، وسكّانه الأصليون أكثر بدائية من أن يطوروه كما ينبغي. وفي زمن مبكر يعود إلى عام 1622، كتب روبرت كوشمان، الوكيل التجاري للمستعمرة، عن المسألة الهندية، مُحيلاً على نحو ذي مغزى إلى «العهد القديم»:

> [إنهم] يعدون فوق العشب كما تعدو الثعالب والوحوش البرّية؛ إنهم غير مجدّين، ولا يملكون لا الفن ولا العلم ولا المهارة ولا القدرة حتى لاستخدام الأرض أو الانتفاع بثمارها؛ بل كل شيء يفسد ويتعفن ويتلف لحاجته الماسّة إلى التسميد والقطاف والفرز... الخ. ومثلما فعل الآباء القدامى بانتقالهم من الأماكن الضيقة إلى رحاب أوسع، حيث الأرض بور لا زرع فيها ولا أحد ينتفع بها، وإنْ قطنها سكانٌ منهم (كما جاء في سفر التكوين، 6:13، 11، 12 و21:34 و20:41)، لذا فإنه من المسموح قانوناً الآن أن تؤخذ أرضٌ لا يستخدمها أحدٌ بغرض الإفادة منها[33].

وحين وجد الطهرانيون أن وسيلة الإقناع اللطيف غير كافية للحدّ من عداء الهنود لهم، حوّلوا هجرتهم إلى حرب مقدسة، وفق المنظومة الإرشادية اليهودية القديمة الواردة في الأسفار الأولى من التوراة. وعلى غرار الصليبيين وكذلك على نسق الصهيونيين، لجأ الطهرانيون إلى أساليب متطرفة وبالغة الشدّة في حربهم المقدسة ضد الهنود البيكوت(*) أثناء الاربعينيات من القرن السابع عشر. ولم يكن بالأمر المستغرب أن يشبّهوا أعداءهم بالعماليق والفلستينيين(**) «الذين تحالفوا ضد إسرائيل»[34]، وقد عمدوا إلى ذبح البيكوت بروح تعصبية يشوعية حقاً. ومن المفارقة الساخرة هنا أن بعض المستوطنين من أمثال جون إليوت، وتوماس ثورو غوود، وصموئيل سيوال، كانت لهم وجهة نظر مختلفة. فقد

(*) Peaquot Indians: قبيلة هندية كانت تسكن شمال الكرة الاميركية ثم نزحت إلى ساحل كونكتيكت في القرن السابع عشر، وخاضت «حرب البيكوت» في عام 1637 التي انتهت بتشتّتها. (م)

(**) استخدم هذه التسمية لقدامى سكان فلسطين، تمييزاً لهم عن الفلسطينيين الحاليين. (م)

كانوا يعتقدون أن هنود أميركا هم من أصل يهودي، وأن هدايتهم إلى المسيحية ستكون خطوة تعجِّل بالمجيء الثاني للمسيح[35].

كان الطهرانيون بوجه عام مقتنعين بأنهم يعيشون «آخر الأيام»، وثمة العديد من المستوطنين كانوا ينظرون إلى هجرتهم على أنها تمهيدٌ للمجيء الثاني. وهم من هذه الناحية يحملون إلى حد كبير عقلية الصليبيين الأوائل عندما هاجروا إلى أورشليم حوالى نهاية القرن الحادي عشر، وكذلك طلائع الصهيونيين العماليين الذين كانوا يتوقعون في ثقة تامة حلول العصر الألفي الاشتراكي السعيد ويتطلعون قُدماً إلى خلق مجتمع نموذجي في فلسطين يكون منارة تشعّ على الأمم من غير اليهود. وفي عام 1654، نشر المستوطن الطهراني إدوارد جونسون كتابه: «التدبير صانع العجائب لمخلّص صهيون في إنجلترا الجديدة»، وهو عبارة عن تأريخ للمستعمرة، يُعرب فيه عن إحساس مشترك يخالج الطهرانيين، وهو أنهم إنما يعيشون في ما يسمونه العالم «الجديد» لسبب بالغ الخصوصية:

> اعلموا أن هذا هو المكان الذي سينشىء فيه الربّ فردوساً جديداً وأرضاً جديدة، وكنائس جديدة ودولة (كومنولث) جديدة معاً. ولو شاء الربّ أن يفتح عليكم، لرأيتم من دون ريب بداية المعركة، وأية انتصارات أحرزتها جيوش الرب يسوع المسيح حتى الآن... واعلموا أيضاً أن هذه ليست إلا بداية إصلاح وإحياء المسيح لكنائسه حتى تكون أعظم مجداً وأبهى سناءً من أي زمن مضى. لذلك فقد سمح لسطوع حضوره المبهر بأن يتركّز، كما لو بعدسة حارقة، في حماسة شعبه ليأخذ من ثم بالانتشار على جهات عديدة من أرجاء الأرض[36].

في عام 1654، كان احتمال أن تصبح تلك المستعمرة الصغيرة المكافحة ذات يوم مركزاً للمسيحية يبدو احتمالاً ضئيلاً للغاية؛ أما اليوم، ورغم أن آمال جونسون وأحلامه الرؤيوية الملتهبة قد ذهبت أدراج الرياح، إلاّ أننا لا نجانب الصواب إذا زعمنا أن قيادة العالم المسيحي قد انتقلت من أوروبا إلى الروّاد في أميركا.

عندما وضع جونسون كتابه الآنف الذكر، كانت أولى ثمار العصر الألفي السعيد تبدو لمعظم الطهرانيين وقد تجلّت في إنجلترا وليس في أميركا، لأن كرومويل استطاع أن يقود جيشه النموذجي الجديد إلى نصر مؤزّر على أنصار الملكية عام 1649، وأن يقطع رأس الملك تشارلز الأول ويؤسِّس جمهورية طهرانية في إنجلترا يقف هو على رأسها بوصفه «السيد الحامي». وما كان يظنّ أن «إنجلترا الجديدة» لها أية أهمية تُذكر، بل كتب يقول عنها إنها مكان «بائس وبارد وعديم النفع»[37]. غير أنه وقع في إنجلترا كرومويل حدثان رسما صورة الأيام الآتية: ففي عام 1649، تلقى كرومويل عريضة من المستوطنة

الطهرانية التي كانت قد أُنشئت في أمستردام بزعامة آن وإبنيزر كارترايت، يلتمسون فيها منه أن يعجِّل بالمجيء الثاني للمسيح. وقد سبق التنبؤ في التوراة أن اليهود سوف يُبدَّدون «من أقصاء الأرض إلى أقصائها»(*)، لكن هذه النبوءة لم تتحقق نظراً لعدم وجود يهود في إنجلترا (البلد الذي كان اليهود يدعونه في ذلك الوقت «كزار هآريتس»، أي: أقصى المعمورة)[38]؛ ذلك لأن الملك إدوارد الأول كان قد طردهم من بلاده. وقد حثّ الزوجان كارترايت كرومويل على تسريع الخلاص الآتي من خلال إرجاع اليهود ثانيةً إلى إنجلترا. وفي الجمهورية الطهرانية الجديدة، لسوف يعتنق اليهود حتى المسيحية، ومن شأن ذلك أن يُسرِّع أيضاً المجيء الثاني للمسيح. ثانياً طلب الزوجان كارترايت...

> أن تكون أمة إنجلترا هذه، سوية مع سكّان هولندا، في طليعة المستعدّين لنقل أبناء وبنات إسرائيل على متن سفنهم إلى الأرض التي وُعد بها أجدادهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب لتكون إرثاً أبدياً لهم[39].

إن عريضة آل كارترايت هذه لتكشف مدى التطابق في الروح بين الطهرانيين والصليبيين، وبينهم وبين الصهيونيين المتدينين المتشددين هذه الأيام. فعوضاً عن القعود في خمول وانتظار الخلاص، كان الطهرانيون يعتقدون أن عليهم هم أن يعجّلوا به وذلك من خلال تحقيق النبوءات بأنفسهم.

وأغلب الظنّ أن إمكانية نقل اليهود من قبل الحكومة البريطانية إلى «أرض إسرائيل» كانت ستبدو شديدة الجاذبية وتروق لمعظم هؤلاء اليهود زمن صدور «وعد بلفور». لكن في عام 1649، كان اليهود هم من يُمانع في مثل هذا الذهاب. إذ كانت المشيحانية القبالية هي المعيار في ذلك الحين، وكان اليهود في معظمهم يشعرون أن عليهم الانتظار إلى حين يستدعيهم الماشيح إلى أرض الميعاد. بيد أن الكثيرين كانوا جدّ معنيين بالشطر الأول من عريضة الالتماس؛ أي السماح لليهود بالاستيطان في إنجلترا. يومها كانت الآمال الرؤيوية عالية بين اليهود مثلما كانت عالية بين الطهرانيين. وكثيراً ما كانت تتأجج تلك الآمال بعد الكوارث، وقد وقعت مذابح منظَّمة ومجازر مروّعة لليهود في أوكرانيا عام 1648، وكانت تلك خيبة أمل كبيرة بنوع خاص. كان عدد اليهود قد تكاثر جدًّا في بولندا، وقد أثبتوا باعتبارهم مستوطنين محترفين أنهم وسطاء لا يُقدَّرون بثمن للحكومة البولندية التي كانت تسعى آنذاك إلى استعمار أوكرانيا. فعملوا هناك كجُباة ضرائب ومأموري تنفيذ ووكلاء مزارع، وبدا كما لو أنهم وجدوا موطناً جديداً لهم في تلك البلاد. غير أنهم كانوا مكشوفين

(*) «ويُبدِّدك الربّ في جميع الشعوب من أقصاء الأرض إلى أقصائها وتعبد هناك آلهة أخرى» (التثنية: 64:28؛ «فإذا تم تفريق أيدي الشعب المقدس تتم كل هذه» (دانيال، 7:12). (م)

بشكل خطير أيضاً؛ فلكونهم وسطاء على وجه التحديد، أصبحوا محطّ حقد وكراهية الأوكرانيين عموماً والفلاحين خصوصاً للبولنديين. وفي سياق عصيانهم ضد الحكومة البولندية، أقدم القوزاق الأوكرانيين في عام 1648 على ذبح مئة ألف يهودي، وتدمير منازلهم، وترحيل البقية الباقية منهم بالقوة عن البلاد. وكالعادة، نظر اليهود داخل ذواتهم بحثاً عن مغزى لهذه المصيبة، وتوصل بعضهم إلى قناعة مفادها أن الماشيح صار على الأبواب. وكان اليهود مثل الطهرانيين يعتبرون عام 1666 عاماً رؤيوياً، ووقف العديد منهم يترقبون عن يقين الخلاص الوشيك.

استقر العديد من النازحين من أوكرانيا لدى الجالية اليهودية في أمستردام، التي هي أيضاً موطن الزوجين كارترايت وطائفتهما الطهرانية. وكانت الحكومة الهولندية مسرورة لاستضافتها مستوطنة يهودية، لعلمها بمدى نفع اليهود لاقتصاد البلاد؛ لكن دفقهم عليها كان قد زاد عن الحدّ. وأية زيادة فجائية في عدد اليهود في مدينة من المدن غالباً ما كانت تُطلق موجة جديدة من معاداة الساميّة، وهذا ما خشي حصوله منسّى بن إسرائيل، اليهودي الأمستردامي الذي قدمت أسرته من إسبانيا. كان منسّى تواقاً إلى مد يده إلى غير اليهود، وأراد لليهود أن يحوزوا قبول الناس، فألّف كُتباً للقرّاء المسيحيين يُثبت فيها أن بين المسيحية واليهودية قواسم مشتركة أكثر بكثير مما يظن الناس. فكان من هذه الناحية يهودياً فريداً من نوعه وأصرّ على أن في مقدور «الأغيار» أن يصادقوا الشعب اليهودي:

> لهذا السبب يبدو أن الربّ لم يتخل عنا؟ ففي مقابل كل شخص يضطهدنا، ثمة آخر يُعاملنا بلطف وكياسة؛ وإذا كان هذا الأمير يُسيء معاملتنا، فإن غيره يُحسن التعاطي معنا؛ وفيما لو طردنا أحدهم من بلاده، يستقبلنا آخر بإغداق عديد الامتيازات علينا، على نحو ما فعل أمراء إيطاليا على اختلافهم، وكذلك ملك الدانمرك السامي المقام، ودوق سافوي الجبّار في نيسّا. ثم ألا نرى أن تلك الجمهوريات التي تفسح في دخول الإسرائيليين إليها، تزدهر أحوالها وتنشط حركتها التجارية كثيراً؟[40]

عندما وصل اللاجئون من أوكرانيا إلى أمستردام، سعى منسّى إلى طلب العون من الجالية الطهرانية فيها. ووافقهم الرأي في أن خلاص 1666 لا يُمكن أن يتمّ ما لم يستوطن اليهود في «كزار هآريتس» (يقصد إنجلترا)؛ كما رأى في ذلك حلاً للمشكلة الراهنة: فليترك الفائض من اليهود هولندا ويستوطنوا في إنجلترا. وفي عام 1650، نشر منسّى كتابه «أمل إسرائيل»، الذي دافع فيه عن قضيته، ولقي إقبالاً حماسياً من جانب العديد من الطهرانيين. وقدّم منسّى شخصياً التماساً إلى كرومويل وأجرى معه نقاشات مطوّلة حول الجوانب

العملية لفكرة انتقال اليهود للاستيطان في إنجلترا. لم يكن كرومويل قد أجاب بعد على عريضة آل كارترايت، لكنه كان مهتماً بتطوير الوجود اليهودي في إنجلترا لأنه رأى أن من شأن ذلك أن يُسعف اقتصاد البلاد المعتلّ الذي كان قد تضرّر على نحو خطير من جراء الحرب الأهلية. لكن يبدو أن تلك المداولات لم تُسفر عن شيء؛ وفي عام 1655، توفي منسّى رجلاً خائب الرجاء. لكن البعض من يهود لندن، الذين كانوا يعيشون حتى ذلك الحين مُسْتَخْفين، كشفوا في العام التالي عن هويتهم اليهودية الحقيقية، وطلبوا الإذن لهم ببناء كنيس. فوافق كرومويل بكل سرور على طلبهم، وأصبح اليهود في إنجلترا أول من يحوزون على المواطنية الكاملة في أوروبا. وشرع المهاجرون اليهود يتوافدون من ثم على «كزار هآريتس»[41].

وهذا ما أطلق تقليداً في بريطانيا البروتستانتية التي برهنت على أنها مستعدة لاستخدام اليهود لمآربها الخاصة: فكرومويل كان مهتماً بقيمتهم الاقتصادية، وآل كارترايت رأوا في اليهود جزءاً من الخطة الآيلة إلى الخلاص المسيحي. ومنذ ذلك التاريخ، ستتوالى الدعوات من البروتستانت الإنجليز بوجوب عودة اليهود إلى صهيون. فلقد تربوا على وجبات دسمة من القصص التوراتية، وكانت فلسطين في عيونهم بلاداً يهودية. كانوا كالمعتاد على جهل تامّ بتاريخ فلسطين العربية الممتد قروناً عديدة؛ فمن البديهي والحال هذه أن يتركوا العرب خارج مجال رؤيتهم. كما كانوا يرون في اليهودية فرعاً صغيراً من المسيحية، الدين الأرقى؛ وفي اليهود أداةً لخدمة الأهداف البريطانية والمسيحية. وقد كانت لهذا الموقف، كما هو معلوم، تداعياته المصيرية؛ وقد بلغ ذروته في «إعلان بلفور» عام 1917.

لكن قبول كرومويل باليهود مواطنين كاملي المواطنية كانت له نتيجة طبيعية أخرى على قدر فائق من الخطورة: ففي عام 1654، وصلت أول دفعة من المستوطنين اليهود إلى أميركا على مركب قرصني(*) فرنسي يحمل اسم «القديسة كاترين»، فنزلوا في المدينة الاستعمارية الهولندية «نيو أمستردام». لكن الهولنديين رفضوا الإجازة لهم ببناء كنيس يهودي، وأجبروهم على العيش منفصلين عن غير اليهود، ولم يمنحوهم أي حق من الحقوق. إنما حين سقطت البلدان في أيدي المستوطنين الطهرانيين الإنجليز لـ«إنجلترا الجديدة» عام 1664 وصار اسمها نيويورك، مُنح اليهود حقوق المواطنية الكاملة التي كانت لهم في إنجلترا، وبذا ولد «الكيان اليهودي» الأميركي. اتصف اليهود بالانسجام التام مع الطهرانيين، وتكيّفوا على الوجه الأكمل مع النظام الأميركي القائم على الأبرشانية(**). فهم

(*) privateer: «مركب القرصنة» هو مركب مفوَّض من قبل السلطات بمهاجمة سفن العدو والاستيلاء عليها. (م)

(**) Congregationalism: الأبرشانية هي ضرب من التنظيم الكنسي تتمتع فيه كل أبرشية (أو أسقفية) باستقلال ذاتي. (م)

برغم كل شيء، كانوا أبرشانيين على مدى القرون! فعلى غرار الطهرانيين، لطالما أنكر اليهود الأكليروسية وفضّلوا عليها الإدارة الدينية الأبرشانية؛ علماً بأن اليهود قد دافعوا عن أولوية الضمير الفردي على مدى ما يزيد عن ألف عام. وفي أميركا، كان اليهود في واقع أمرهم، مجرد أبرشية أخرى عوضاً عن أن يكونوا جالية خاصة ودخيلة. فكانوا يرتادون كنيسهم المختار والمخصوص مثلما يرتاد البروتستانت كنيستهم المختارة بذاتها. وهكذا سوف يُحقق اليهود الاندماج التام في أميركا من غير أن يتخلوا عن إيمانهم اليهودي. وسوف تحلّ أميركا محل الموطن الذي فقدوه في إسبانيا المسلمة؛ وبدءاً من تلك اللحظة، سيكون هناك مركز يهودي آخر في رؤيتهم للعالم: فالعالم لم يعد منقسماً إلى «أرض إسرائيل» و«حيروت» (المنفى)، بل صار هناك «أرض إسرائيل» والشتات وأميركا[42].

وحين حلّ أخيراً عام 1666 الرؤيوي، اهتزّ العالم اليهودي في أوروبا وكذلك في السلطنة العثمانية لعدم ظهور الماشيح في فلسطين واستدعائه أسباط بني إسرائيل. كان شبطاي زْفِي، وهو شاب غير متزن عقلياً، قد أُدخل في ذهنه منذ وقت طويل أنه الماشيح؛ وفي عام 1666، أيده في دعواه هذه ناثان الغزّاوي، الشخصية القبالية الكاريزمية والواسعة النفوذ، وكذلك الحاخامات المحلّيون. وجرى حضّ اليهود على الإسهام في نجاح زفي العاجل بواسطة الصلاة والتقيّد الصارم بتعاليم التوراة، على حد ما تأمر به المشيحانية اللوريانية(*). وحصلت إهاجة كبرى، ولا سيما في تركيا التي شهدت أعمال شغب واسعة حين عُلم أن زفي المذكور قادم إليها لكي يهدي السلطان إلى اليهودية؛ فتنبّهت السلطات العثمانية لخطورة الأمر، وحين وصل زفي قُبض عليه وسيق إلى حضرة السلطان، وهناك خُيِّر بين الموت أو اعتناق الإسلام. ووسط ذهول وكرب كل الجاليات اليهودية في أرجاء العالم التي كانت تؤمن به وتؤيده، أنكر زفي أنه الماشيح واعتنق الإسلام. ومنذ ذلك الوقت أضحى اليهود، في الشرق كما في الغرب، أشدّ ما يكونون ارتياباً بأي شخص يدّعي أنه الماشيح. كما صارت فكرة الترجمة المادية للمشيحانية، بما في ذلك الاستيطان في «أرض إسرائيل»، أصعب قبولاً وأقلّ تصديقاً. وأضحى الإيمان الروحي بالمشيحانية القبالية هو المعيار: فليس إلاّ بالتقيّد بأحكام التوراة وإقامة الصلوات وحدهما، سينتهي نفي «الشخيناه» ونفي اليهود على حد سواء.

تُظهر قضية شبطاي زفي إلى أي حد انحرف اليهود عن العقلانية اليهودية القروسطية القديمة. فقد كان ابن ميمون شديد الاحتراس حقاً فيما خصّ كيفية تأويل

(*) نسبة إلى إسحق بن سولومون لوريا، المار ذكره قبلاً (م)

الإيمان اليهودي بالماشيح. لكن الأفكار اللوريانية، التي تشدّد على عدم كفاية العقل وعلى الصلاة التجاوزية الروحانية، كانت قد أمست في ذلك الحين حجر الزاوية في الحياة اليهودية. فيما مضى، كانت الخرافات القديمة والاعتقاد بالأساطير السحرية مكبوحة وتحت المراقبة الصارمة دائماً؛ أما الآن فقد تفشت على نطاق واسع داخل «المعزل». وانتشرت بنوع خاص ظاهرة التحمّس للـ«غوليم»[43]. وقصة «الغوليم» لها عدة صيغ، لكنها تتبع دائماً النسق ذاته: ثمة أشخاص بالغو القداسة، يُعتقد بأن لديهم المقدرة على نفخ الحياة في إنسان اصطناعي، أي «الغوليم»، وبذلك يكتسب حياةً تكون ملكه هو، فينتقم لليهود بمهاجمته غير اليهود وفق مبدأ العين بالعين والسن بالسن. لكن «الغوليم» يتحول دائماً في النهاية إلى وحش فرانكشتيني[*] يخرج عن نطاق السيطرة ويخبط فيمن حوله خبط عشواء. إنّ في الوسع رؤية هذه الحكاية الشعبية الخرافية على أنها دليل مُعبِّر عما يحب اليهود أن يفعلوه بـ«الأغيار» فيما لو سنحت لهم الفرصة. و«الغوليم» إنما هو إسقاطٌ مُشَيّأ للعداء اليهودي لغير اليهود. لكن القصة تكشف أيضاً عن مخاطر الرد الانتقامي اليهودي؛ فهو قد يفلت من عقاله ويرتد على اليهود أنفسهم. في العالم الشديد الانفعال للمعازل اليهودية قرابة أواخر القرن السابع عشر، كان «الأغيار» مرادفين لـ«الآخر»، تماماً مثلما كان اليهود والمسلمون في الفكر المسيحي: فقد كان يتمّ الربط بينهم وبين ما كان يُعرف بـ«الطرف الآخر»[**] الشيطاني، الذي هو كل ما لا يتصل بالربّ في شيء. إنما بعكس المسيحيين، لم ينسج اليهود تخيلات فانتازية منمّطة ومفصّلة لـ«الأغيار»، إذ كانوا يُؤْثرون تركهم وشأنهم.

وبالتزامن مع إخفاق شبطاي زفي الذريع تقريباً، وقع حدث آخر كان له وقع على يهود أوروبا لم يقلّ عن الحدث الأول إيلاماً، وعمل على توكيد سياستهم القاضية بتجنّب عالم «الأغيار» بكل جوانبه. ففي عام 1656، أُلقي الحرم الديني على الفيلسوف اللامع باروخ سبينوزا وطُرد من كنيس أمستردام وأُرسل به إلى «الطرف الآخر». وأثناء تلاوة مرسوم الحرم، أخذت الأضواء في الكنيس تنطفيء رويداً رويداً إلى أن عمّ الظلام الدامس المكان، وتُرك الجمع المحتشد فيه يذوق بنفسه طعم الظُلمة في نفس سبينوزا:

> لتحلّ عليه اللعنة ليلاً ونهاراً؛ لتحلّ عليه اللعنة في منامه وفي قيامه؛ في خروجه وفي دخوله. فليمتنع الربّ بعد اليوم عن الصفح عنه أو الاعتراف به!

(*) Frankenstinian: نسبةٌ إلى بطل رواية لماري شيلّي تحمل نفس الاسم وتحكي عن قيام عالمٍ بـ«تركيب» إنسان من أعضاء بشرية متفرقة، فينقلب المخلوق على خالقه ويفتك به. (م)

(**) باللاتينية في النص: «otra sitra». (م)

> فليحرق غضب الربّ واستياؤه هذا الرجل من الآن فصاعداً، وليحمّله بكل اللعنات الواردة في كتاب الشريعة، وليمحُ اسمه أينما ورد تحت السماء... وبذا، يُحذّر الجميع إذن من عدم التحادث معه لا شفاهاً ولا كتابةً، ويُمنع على أي كان أن يؤدي له خدمةً، أو يقيم معه تحت سقف واحد، أو يقترب مسافة أربعة أذرع منه، أو يقرأ أية وثيقة أملاها هو أو دوّنها بخط يده(44).

هذه العبارات المُرعبة لتُذكّرنا بحقيقة أن اليهودية كانت قادرة في تلك الآونة على أن تكون شرسة في عدوانيتها كالمسيحية سواء بسواء، وفي مقتها للهرطقة والانحراف. كما أنها تكشف عن مدى اتساع الهوّة بين أمة إسرائيل والعالم القائم خارج أرثوذكسية المعزل الآمنة. وقد نُبذ سبينوزا، وكان بعد في الرابعة والعشرين من عمره، أولاً من بيت أبيه ثم من أمستردام. وإلى حين وفاته عام 1677، عاش بين «الاغيار»، لكنه لم يصبح قط مسيحياً. لقد ازداد سبينوزا، الطالب الشاب، برماً بدراسة التوراة والتلمود، فانتسب إلى حلقة من المفكّرين الأحرار من غير اليهود. وهذا ما قاده إلى وضع فلسفي يُقارب الإلحاد. وبعد قرنٍ من الزمن، أضحت رؤيته للدين المبنيّة على العقل وعلى رفض مفهوم الوحي، أمراً عادياً جدًّا خلال عصر التنوير؛ أما في أيامه فكان سبينوزا مفكّراً ثورياً بحق وحقيق.

في القرن الثامن عشر، كان فولتير وأمثاله من الفلاسفة غير اليهود ينظرون إلى سبينوزا بإعجاب، في حين كان الحاخامات يرون فيه مثالاً مُرعباً لما قد يحصل ليهودي لعب بأفكار «الأغيار»: إن العالم غير اليهودي من شأنه أن يفضي إلى خسران الإيمان اليهودي! وهذا ما زاد الكثيرين قناعةً بصوابية السياسة الداعية إلى تجاهل وتجنّب «الأغيار»، وبصحّة الاتجاه المعاكس للعقلانية كذلك(45). غير أن رد الفعل المناوىء للعقلانية أفضى بدوره إلى قيام ثورة، أو قُلْ إصلاح ديني يهودي عُرف بـ«الحسيدية»(*). فعلى مثال الطوائف المسيحية الميثودية(**)، كانت الحسيدية محاولة ناجحة لتحرير اليهودية من سيطرة المؤسسة الرسمية. إنها دين شعبي يُعلِّم أن في مقدور حتى أبسط الناس أن يقيموا اتصالاً مباشراً بالرب من دون حاجة إلى حاخامات أو علماء دين. وقد ابتكر المصلح الحسيدي الكبير، إسرائيل بن إليعيزر، المعروف أكثر باسم: بعل شيم توف

(*) وتعني حرفياً «الاتقياء»، وهي تيار أسسه في بولندا في القرن الثاني عشر إسرائيل بعل شيم توف. وتضم الحسيدية عدة مدارس تجمع كل منها حول حاخام هو قائدها المطلق وإليه تُنسب قدرات خارقة. انظر ما سبق ذكره عنها في متن الكتاب، وكذلك في المسرد الالفبائي الملحق بالكتاب. (م)

(**) Methodism: حركة دينية قادها في أكسفورد عام 1729 تشارلز ويزلي، محاولاً عبرها أحياء كنيسة انجلترا. (م)

(أي صاحب الاسم الربّاني)، طريقة للصلاة تقوم على التأمل اللورياني في الحروف المكوِّنة للاسم الإلهي تفضي بالحسيدي إلى حالة روحية سامية. والاجتماعات الحسيدية عادةً ما تكون صاخبة وتتميز طقوسها بالجاذبية. فالحسيدي يصيح ويرقص ويغني، وهذا ما كان يرعب المؤسسة الرسمية الأرثوذكسية. أضف إلى ذلك أن بعل شيم توف عوَّض عن بدعة الماشيح العتيد التي تضرَّرت مصداقيتها بصورته، صورة «الصادق» أو الرجل الصالح (المقدس) الذي يُمكن أن تحمل تقواه وكاريزميته الجماهير إلى الربّ. وكان من الجائز أن تُشاطر الحسيدية الحركات المسيحية الكاريزمية في القرن الثامن عشر الكثير من مزاياها وسماتها، لكنها عدمت كل اهتمام بالمسيحيين. وبعد وفاة بعل شيم توف عام 1760، استمرت الحسيدية على قيد الحياة، وهي ما زالت تنمو بنشاط إلى يومنا هذا. يعيش الحسيديون كما لو أن العالم غير اليهودي من حولهم لا وجود له، كما أنهم لا يُبدون أي اكتراث بعبادة «أرض إسرائيل». فهم يلتقون بالربّ فعلاً من خلال العمل بتعاليم التوراة والصلوات الصوفية. ولئن بدأت الحسيدية كحركة مناهضة للفكر، إلا أنها استقطبت ولا تزال إعجاب دارسين يهود بارزين، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: مارتن بوبر، وغيرشون شوليم، ولويس جاكوب.

وحدثت خلال القرن الثامن عشر كذلك ثورة دينية بوسعنا أن نرى فيها أولى إرهاصات اليقظة العربية. في ذلك الوقت، كان الضعف الأساسي (البنيوي) للعثمانيين قد أسفر عن استفحال الظلم والفساد والفوضى والجمود في كل أنحاء السلطنة. والانحطاط الفكري كان يعني أن المسلمين ما انفكّوا يتعلمون بحسب المبادىء التي أُرسيت في الجامعات القروسطية الكبرى. هذا وسيحمل انحطاط الشرق الأوسط ونزعته المحافظة المراقبين الغربيين على اتهام الإسلام بتشجيع الظلامية والامتثال الفكري. لكن ذلك، كما نعلم، ليس صحيحاً هو الآخر. فالإسلام يملك تقليداً عقلانياً وفكرياً قوياً، والدارسون المسلمون كانوا ذات يوم روّاد الفكر في العالم. لكن الحاصل أن منطقة الشرق الأوسط في ذلك الحين سادها بمعظمها موقف مهتمّ بالذات غير قادر بعدُ على استيعاب المنجزات الجديدة لأوروبا الغربية. وفي شبه الجزيرة العربية، صنع العرب ثورتهم «الطهرانية» الخاصة بهم، حين أسّس محمد بن عبد الوهاب (ت 1792)، وهو فقيه من نجد، مذهباً يشدد على العودة إلى الروح الأصلية للنبي محمد. لقد أراد ابن عبد الوهاب، على نسق لوثر، أن ينزع كل ما علق بالإسلام عبر الأجيال من إضافات وزوائد غريبة عنه، ولا سيما تلك التي أدخلها عليه الصوفيون، أي متصوفو الإسلام، وإعادة الإسلام إلى إشراقة النقاء التي كانت له في المدينة في القرن السابع. فشجب المعتقدات الشعبية التي تؤمن بقدرات

الأولياء الصالحين كوسطاء أو شفعاء بين الإنسان وربّه؛ وندّد بتعلّق الشيعة بقبور الأئمة، كما رفض التسليم بمرجعية أي من المذاهب الإسلامية الكلاسيكية، وأعلن أن باب «الاجتهاد» قد فُتح مجدّداً، وأنكر بالتالي «التقليد».

كانت الوهابيّة ميّالة إلى مهاجمة المعتقدات والمؤسّسات التقليدية، شأنها شأن الطهرانية الإنجليزية. ففي عام 1744، أثار ابن عبد الوهاب غضب المؤسّسة الإسلامية الرسمية بمهاجمته المزارات والمقامات المحلية، فكان أن وجد ملاذاً آمناً لدى محمد بن سعود، أمير «إمارة الدرعية» الصغيرة في وسط الجزيرة العربية. وشكّل الرجلان فيما بعد تحالفاً قبل ابن سعود بموجبه مسؤولية أن يكون حاكماً إسلامياً حقيقياً بتوجيه من ابن عبد الوهاب. فشرعا معاً بإجراء إصلاح تمحور حول القضايا نفسها التي تناولتها ثورة النبي محمد ضد المؤسسة الرسمية في مكة. فهاجما الظلم النازل بالفقراء، وعدم الاكتراث بمحنة الأرامل والأيتام، ونددا بالفسق والفجور والمظاهر الوثنية. وشدّدت الوهابية على مبدأ الأخوّة والمساواة الذي يجب أن يسود بين المسلمين جميعاً، بصرف النظر عن الانتماء القبلي أو المنزلة الاجتماعية. كذلك أصرّ الوهّابيون على ضرورة أن يكون العرب لا الأتراك من يحكم «الأمة» الإسلامية؛ ودعا ابن سعود إلى إعلان «الجهاد» على الأشراف العرب الذين يحكمون الحجاز باسم الأتراك العثمانيين. ومرة أخرى، لم يكن لدى هذا الإحياء العربي ما يقوله بشأن الغرب بعد، إذ كان ثورة على الأتراك وعلى المؤسّسة الدينية الرسمية. وكانت هذه الثورة ناجحة إلى أبعد حدود النجاح، لأن الوهابيين تمكّنوا من انتزاع أجزاء واسعة من وسط الجزيرة العربية من العثمانيين بالقوة. وأثبت المذهب الوهّابي كذلك قدرة فائقة على البقاء، لا بل هدّد الوهّابيون ولايتي سوريا والعراق. ففي عام 1803، هاجم الوهّابيون مقام الإمام الحسين في كربلاء بحجّة أن هذه البدعة تغذّي المعتقدات الوثنية الخرافية. وفي عام 1813، ألحق تحالف تركي - مصري الهزيمة بالوهابيين، لكن المذهب عاد وانتعش خلال القرنين التاسع عشر والعشرين على صورة الإسلام الممارس اليوم في المملكة العربية السعودية، التي تأسست عام 1932. أما الحركات العربية المتأخرة، فقد استلهمت أفكارها - كما سنرى - من خلال احتكاكها بالغرب في أواخر القرن الثامن عشر. وقد أثبتت الأفكار الغربية الجديدة أنها مُلهمة حقاً. لكن العديد من تلك الحركات عادت إلى استلهام روح الوهابية التي كانت أول علامة على أن العرب على وشك أن ينفضوا عنهم جمود عصرهم العثماني المظلم، ويهمّوا بأخذ مصيرهم بأيديهم.

منذ الإصلاح الديني، برزت في المسيحية الغربية ظاهرة جديدة قوامها استجابة عنيفة مناهضة للدين تعقبها عودة حادّة إلى الأصولية، إيماناً وممارسةً. وقد تزامنت هذه

الحقب أيضاً مع ظاهرة أخرى لعلّها فريدة من نوعها في تاريخ العالم: فترات من التديُّن الشديد المقترن بكبت جنسي مفرط، تعقبها مراحل من التساهل والتسيُّب أثناء الفترات الأكثر علمانية. ويوحي هذا التأرجح بين الاقتراب من الإيمان الديني والابتعاد عنه بوجود قدر مُعيَّن من الاختلال لا نراه في ثقافات أخرى. وهكذا تلا التديُّن الشديد الذي ساد القرنين السادس عشر والسابع عشر رد فعل تمثّل بشكوكية عصر التنوير. وبوسعنا أن نتعلّم الشيء الكثير من عصر التنوير، لأن عصرنا الحاضر يدّعي أن الإنسان قد كبر بما فيه الكفاية وبات في مقدوره الاستغناء عن الدين على نحو ما فعل فلاسفة القرن الثامن عشر إلى حدٍّ ما. وقد اتضح أن ذلك كان تكهناً خاطئاً في حينه، وهو تنبؤ زائف اليوم أيضاً. إن عصر العقل في القرن الثامن عشر كان ردّ فعل على شطط الإصلاح الديني الذي اضطهد في حقبته آلاف الأشخاص بسبب معتقداتهم. لكن التنوير أثبت أن الناس بحاجة إلى ما هو أكثر من العقل والعلم. وقد أفضى إلى انبعاث شكل كاريزمي وأصولي من المسيحية في القرن التاسع عشر وعلى ضفتي المحيط الأطلسي كلتيهما. وها نحن نشهد في زمننا الحاضر أفول حقبة من العلمانية والشكوكية، لتخلفها أصولية مسيحية من نمط جديد في أوروبا وأميركا تتسم عادةً بالتعويل على التفسير الحرفي للكتاب المقدس، وتكون في أغلب الأحيان شديدة العدائية تجاه الديانات الأخرى. وليس من الواقعية في شيء أن تحاول إسقاط الحاجات الدينية ثم تتوقع اختفاءها تماماً. فالغريزة الدينية غير قابلة للقمع مثلها مثل الغريزة الجنسية. والحقّ أن الكبت في كلتا الحالتين يؤدي على الأرجح إلى شكلٍ من التهوُّك أشد تطرفاً وعصيّ على السيطرة. ولا نجانب الصواب كذلك إذا قُلنا إن الناس لا يزايلهم التأثر بعادات الإيمان حتى وإن كانوا يعيشون في عصر من الكُفر والإلحاد. فالتحيّزات والأساطير الدينية القديمة تستمر في توكيد ذاتها حتى وإن كانت عقولنا تعي أننا شديدو التعصّب ولاعقلانيون. والقرن الثامن عشر شاهد دامغ على ما نقول، ولا سيما فيما خصّ النظرة إلى اليهود والمسلمين.

إليكم مثلاً واحداً: في عام 1704، صنّف نثنائيل كراوش ونشر مجلّداً لمجموعة من المقالات تحت عنوان «رحلتان إلى أورشليم». لم يكن المساهمون في هذا الكتاب حجّاجاً، بل غلب عليه فتور غير مسبوق تجاه الأراضي المقدسة، التي نوقشت بروح موضوعية وعلمية كما لو كانت أية بلاد أخرى. وتركّزت التعليقات فيه على سكّان البلاد، وأنواع النباتات والحيوانات التي تعيش فيها. ومرة أخرى، بدت الكراهية الصليبية القديمة وكأنها اختفت من الوجود، إذ حفل الكتاب بروايات عن منسّى بن إسرائيل وشبطاي زفي، جاءت تنمّ عن اهتمام ذكي ومجرّد بالأحداث المرتبطة بهاتين الشخصيتين. وتحت اسم مستعار

هو روبرت بورتن، كتب كراوش جانباً من يوميات الرحلة في الكتاب. ومن الواضح مجدداً أنه لم يكن رجلاً متديناً، لكن لا يخفى كذلك أن تأثره بالتوراة هو الذي حدا به إلى زيارة فلسطين باعتبارها «بلاد اليهود». هنا خذلته موضوعيته العلمية على ما يظهر. فقراءته للتوراة أوحت إليه أن فلسطين مكان آهل بالسكان ونابض بالحيوية والنشاط؛ وقد صُعق إذ رآها بلاداً لا ترقى إلى مستوى فكرته عنها كأرضٍ تفيض لبناً وعسلاً. ومن بورتن هذا سمع الإنجليز لأول مرة بأن فلسطين بيداء قاحلة. ومن غير أن يُمعن النظر في أي رأي آخر، خلص بورتن، وعلى نحو غير عقلاني أبداً، إلى أن الماضي الخصيب للبلاد إنما يعود الفضل فيه بالكلّية إلى بني إسرائيل، الذين حوّلوا الأرض، بحسب زعمه، إلى حقول مدرّجة، وخصّبوا التربة، ولم يدعوا شبراً واحداً منها بدون زرع[46]. ويبدو أنه نسي أن الأرض كانت تفيض لبناً وعسلاً قبل أن يستولي بنو إسرائيل عليها بشهادة التوراة نفسها، وأنه لم يفكّر مليّاً بأن الذي شاهده ليس إلا رقعة صغيرة جدًّا من البلاد، تلك الواقعة ما بين يافا والقدس، ولم تكن في يوم من الأيام شديدة الخصوبة.

بيد أن اعتراضاً واحداً على أطروحة بورتن القائلة إن اليهود وحدهم استطاعوا أن يجعلوا فلسطين تزدهر كان يدحض مقولته هذه على نحو صارخ: فالقدس تزخر بالآثار المعمارية لحضارات مرّت على البلاد بعد سقوط أورشليم اليهودية في العام 70ب.م: الرومان، والبيزنطيون، والعرب، والصليبيون، والمماليك... كلهم أقاموا مجتمعات لهم فيها، وكان بعضها شديد الرخاء. كما خلّفوا وراءهم صروحاً مهيبة وأشغالاً فنية جليلة. وقد تجاهل بورتن كل ذلك، وقَصَر تاريخ البلاد كله على حقبة الاحتلال اليهودي القصيرة نسبياً. وأخفق على وجه الخصوص في رؤية ما تعنيه قبة الصخرة التي كانت ولا تزال تُشرف من علٍ على المدينة القديمة. يبدو أنها لم تذكّره بأن المسلمين قد أقاموا في فلسطين مدة تربو على ألف سنة، وأنه كان لهم نصيبهم الفذّ في بهائها يوم كان الإنجليز لا يزالون بعد برابرة بدائيين. لقد تجاهل بورتن كل ذلك، وقرّر أنه إذا كان ازدهار البلاد يُعزى بتمامه إلى اليهود المجدّين، فإن خرابها نجم عن «نقص الثقافة والفلاحة لدى الكفّار الهمج... الذين حوّلوها بحروبهم المستمرة وتخريبهم المتواصل إلى خربة مقفرة أشبه ما تكون بالصحراء... بقعة تخلّى الربّ عنها»[47]. حتى إنسان العقل الجديد لم يستطع أن ينقل الحقائق الماثلة أمامه من غير أن يعود إلى المأثور التوراتي، الذي قد يرفضه في أشد لحظاته عقلانيةً ويصرف النظر عنه بوصفه أسطورة عفى عليها الزمن.

كان من الواضح أن ثمة تحوّلاً كبيراً جدًّا قد طرأ على الموقف تجاه الإسلام. فماذا حدث يا ترى للأتراك الذين يتعذر وصفهم، وللمسلمين المتوحشين الذين يسعون إلى

الإطاحة بالعالم المسيحي؟ بحلول القرن الثامن عشر، كانت أوروبا قد اكتسبت ثقة أكبر بنفسها ومضت تسير قُدماً نحو سلطانٍ جديد. وتميّز القرن الثامن عشر بحقبة جديدة من التمدّد والتوسّع، حيث دخلت فرنسا وبريطانيا في صراع محتدم بينهما للسيطرة على الهند إلى أن استتبت الهيمنة آخر الأمر لبريطانيا عام 1767. من جهة أخرى، كانت السلطنة العثمانية تسير بكل جلاء على طريق الانحطاط. وبدت «المحمدية» كأنما استنفدت نفسها ولم تعد تنتاب مخيلة الأوروبيين، وبات بالإمكان الآن صرف النظر بسهولة عن المسلمين، أولئك «الكفرة البرابرة»؛ أما إنجازات الإسلام السالفة، فهي لم تعد تشكّل تهديداً بعد اليوم وبالوسع تجاهلها. إنما من الخطأ التصوّر أن أمراً ما لا يعود موجوداً فقط لأننا نظنّ أنه لا يُشكّل بعد الآن أية مشكلة لأننا ببساطة لا نراه. فالعرب عجزوا عن «رؤية» المسيحية، وتخيّلوا أن أوروبا لم تنل إلاّ نصيباً ضئيلاً من التطوّر منذ أيام الصليبيين. لذلك تعرّضوا لصدمة قوية عند نهاية القرن (الثامن عشر) لدى التقائهم الغرب الجديد وجهاً لوجه. وفي قرننا هذا (القرن العشرين)، جاء انفجار النشاط الإسلامي الثوري صدمةً لنا نحن الغربيين؛ وقد أدركنا وإن متأخرين أن الإسلام كان حيًّا وعلى ما يرام دائماً، إنما نحن الذين كنا «لا نراه». وقد كانت الثورة الوهّابية في القرن الثامن عشر مجرد قرينة واحدة على بقائه حيًّا باستمرار.

كان بورتن آنذاك يعكف على بلورة «الرؤية الثنائية»، تلك التي تُميِّز الصهيونية البريطانية كما سنرى، وترى اليهود وتتعامى عن العرب. ونجد تلك الرؤية ثانيةً في صلاةٍ لجوزيف بريستلي، الكاهن الموحِّد(*) وعالم الكيمياء الشهير. لقد حثّ بريستلي اليهود على اعتناق المسيحية لأنه كان يرى الديانتين تكمّلان بعضهما بعضاً. ومن جديد، لم يكن بريستلي يأخذ اليهودية مأخذ الجدّ كديانة مستقلّة، وكان عاجزاً عن تطبيق فضيلة التجرد العلمي التي يحتاجها في عمله على هذه المسألة الدينية. وحضّ اليهود على الاعتراف بيسوع على أنه المسيح المنتظر، قائلاً:

> عسى أن يضع إله السماء، إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، الذي نعبده نحن المسيحيين كما تعبدونه أنتم، حدًّا لمعاناتكم، وأن يجمع شملكم ويعيد توطينكم في وطنكم، أرض كنعان، ويجعلكم أكثر أمم الأرض شهرةً[48].

يبدو أن بريستلي كان عاجزاً عن الإدراك أنه إن كان هو يعترف راضياً بأحبار اليهود، فإن اليهود أنفسهم لن يتنازلوا أبداً ويعترفوا بيسوع على أنه المسيح المنتظر. ولم

(*) Unitarian: أحد أفراد طائفة مسيحية بروتستانتية ترفض التثليث وتقول بالتوحيد أو الأقنوم الواحد. (م)

يدرك على ما يظهر أنه في الوقت الذي يحتاج فيه المسيحيون إلى الكتاب المقدس اليهودي، لا يجد اليهود حاجةً بهم إلى «العهد الجديد». إن مسيحية بريستلي تطالب باعتناق اليهود المسيحية، لكننا نعلم أن اليهود أنفسهم كانت لهم تطلّعات دينية مغايرة تماماً في ذلك الحين. صحيح أن موقف بريستلي هذا يُسجِّل تحسّناً ملموساً قياساً إلى العادة القديمة المتمثّلة في رؤية اليهود غير المعمَّدين أُناساً جديرين بالإبادة، لكن الذي فعله هو أنه حكم على رؤية اليهود الدينية بالإبادة. من جهة أخرى، يظهر أن الإسلام كان خارج منظور بريستلي تماماً. فالتجربة الإسلامية مهملة عنده كليّاً. إن المسلمين يبجّلون هم أيضاً أحبار اليهود ويعترفون بيسوع على أنه المسيح، لكنهم بالنسبة لبريستلي لا يستأهلون مناجاة أو صلاة! إنهم غير موجودين نهائياً على ما يبدو. وعلى شاكلة بورتن، ترك بريستلي الإسلام خارج الصورة، ولم يرَ سوى ديانتين فقط في تراث التوحيد التاريخي!

وفي وقت لاحق من القرن الثامن عشر، دعا صهيونيون بريطانيون آخرون إلى عودة اليهود إلى فلسطين. لكن ما من أحد منهم فكّر أن اليهود أنفسهم كانوا في تلك المرحلة تراودهم تطلعات دينية مختلفة تماماً، ولا يرغبون في أن يُساقوا إلى فلسطين سوقاً. كان وجود المسلمين العرب محل تجاهل، وكذلك كانت مُطالبة المسلمين بالقدس. كان البريطانيون آنذاك قد بدأوا ينظرون بشرهٍ شديد إلى السلطنة العثمانية المعتلّة والآيلة إلى السقوط، وما كانوا ليتورعوا عن استخدام اليهود لخدمة مآربهم السياسية الخاصّة. وهكذا رفع جيمس بير، أسقف ساندبروك، في عام 1790، التماساً إلى وليم بيت(*) كي يُساعد على تحقيق «عودة اليهود نهائياً إلى الأراضي المقدسة»؛ وادّعى بير أن إنجلترا ستستفيد من ذلك اقتصادياً. إذ عندما يستقرّ اليهود في وطنهم، «فسوف يحتاجون إلى كثير من السلع المصنوعة ومستلزمات الحياة... وبخاصة الأصواف والكتّان»[49]. كما أن عودة اليهود ستفيد أيضاً المحطات التجارية البريطانية المتقدمة في الشرق الأوسط، وستؤمّن لبريطانيا حضوراً سياسياً بالغ الشأن في فلسطين. وفي عام 1800، نشر جيمس بيشينو كتابه: «عودة اليهود ـ أزمة الأمم» الذي اعتبر فيه أن من شأن عودة اليهود ليس فقط أن تعجّل بحلول العصر الألفي السعيد، بل وأن تعزّز كذلك مُطالبة بريطانيا بفلسطين.

إذن كان الناس في القرن الثامن عشر يحاولون أن يتحلّوا بالإنصاف والموضوعية، لكن الأفكار القديمة التي تلقتها أوروبا ظلّت تفعل فعلها فيهم. لا جدال في أن عصر العقل قد وسّع بالفعل مجال الاستشراف أمام العالم المسيحي من بعض النواحي: فبعد أن كان الشرق كله فيما سبق مرادفاً للإسلام في الذهن الشعبي، تمّ خلال عصر العقل اكتشاف

(*) رئيس وزراء بريطانيا في ذلك الحين. (م)

شرقٍ أكثر مدعاةً للاحترام كما ينطوي على تحديات أكبر. ففي عام 1759، ترجم المستشرق الفرنسي أبراهام هياسينت أنكتيل ـ دوبرون «الأفستا»، الكتاب المقدس الزرادشتي لبلاد فارس القديمة، وأتبع ذلك بترجمة «الأوبانيشادا» الهندوسية. ثمة عالمٌ ديني جديد كان ينفتح أمام الأبصار، بعدما كان خارج تجربة الديانات الإبراهيمية الثلاث تماماً. وهذا ما سيعني حتماً تجديد الإسلام ورؤيته بموضوعية أكبر في مثل هذا الاستشراف الأوسع. لا بل إن القرن الثامن عشر عمل على إنماء «ولع» جديد بالشرق. وجعل مستشرقون من أمثال السير وليم جونز هذه الكلمة الجديدة في متناول القارىء العام؛ كما بدأ الرسّامون والموسيقيون والكتّاب يفكّرون ملياً في الشرق الغريب جداً والغامض جداً. وطبعاً، لم تكن هذه الصورة أكثر دقّةً من الصورة العدائية القديمة عن «الإسلام»، بل كانت تعبيراً مماثلاً عن الأحلام الغربية: فـ«الشرق الغريب» لا يمتّ بأية صلة إلى الشرق الحقيقي، وغالباً ما كان يخيب ظن الرحّالة الذين يقصدونه ويشعرون بأنهم خُدعوا عندما يكتشفون ذلك. إن «عبادة» الشرق الجديدة هذه كانت، ببساطة، عملية إسقاط أخرى، إنما هذه المرة لتوق الغربيين إلى سلعٍ غير متوافرة في أوطانهم. كما كانت أيضاً وسيلة لترويض تحدّي الشرق وجعله مقاطعة من مقاطعات المخيلة الغربية. ودائماً ما تطل الأنانية برأسها. وقد شاهدنا كيف أثّرت الأحلام السياسية والدينية المصطبغة بالأنانية في طريقة نظر الناس إلى فلسطين. وعلى نحو مماثل، عندما أخذ الغربيون يتأملون في الشرق المُكْتَشَف حديثاً، إذا بالتخيلات الفانتازية، المجرّدة تماماً من الموضوعية ومن مُثُل العقل العُليا، تهيمن وتطغى عليهم.

قد يكون من الاستحالة بمكان فهم ثقافة شعب آخر على الوجه الأكمل. فأفكارنا تصوغها اللغة والمؤسَّسات التي تلوِّن مواقفنا على مستوى بالغ العمق؛ وربما هذا ما يجعل من المتعذر إدراك شيء ما قائم على أسس ثقافية ولغوية مختلفة وتقديره حق قدره. وقد يكون من المستحيل بالقدر نفسه أن نتخلّص من عادات التحامل والافتئات المتوارثة. وأضعف الإيمان هنا هو أن نعي أنها موجودة. في مطلع الحقبة مدار حديثنا، أثبتت دراسة علمية مهمّة أن العادات القديمة لا تندثر بسهولة. ففي عام 1697، نُشر عمل بارثيلمي ديربيلو «المكتبة الشرقية»(*) بعد وفاته. وبقي هذا الكتاب مرجعاً مهمًا ومعتمداً في أوروبا وبريطانيا حتى مستهلّ القرن التاسع عشر؛ كما كان مصدراً رئيسياً للمعرفة الغربية بالشرق. وقد بذل صاحبه، ديربيلو، جهداً جهيداً فيما يبدو للتحرّر من إسار التحاملات القديمة للدارسين والباحثين المسيحيين. وقد استخدم بالفعل مصادر عربية وتركية

(*) «Bibliothèque Orientale». (م)

وفارسية في وضع عمله هذا، وقدّم للقرّاء تاريخاً للعالم اشتمل فيما اشتمل على مأثورات الديانات غير المسيحية. فساق، مثلاً، روايات مغايرة عن خلق الكون في مسعى منه للاتصاف بالموضوعية. قد يزعم زاعمٌ عن حق أن هناك قدراً معيناً من الغرور والعنجهية في هذه المحاولة الرامية إلى اختزال تعقيدات الشرق الواسعة والغريبة في منظومة ألفبائية مرتّبة ودقيقة[50]، إنما يُمكن المحاججة بأننا نحتاج في البداية إلى نوع من النظام المألوف لدى مقاربتنا أية ثقافة أجنبية. وبالرغم من هذه النظرة الاستشراقية الموضوعية والعلمية، وبالرغم من اعتماده على مصادر من شأنها أن تناقضه حتماً، فقد أعاد ديربيلو ببساطة نسخ صورة «الإسلام» القروسطية القديمة عينها. فتحت حرف «م» وفي مادة «محمد»، ورد في كتابه ما يلي: «المنتحل المشهور...، والمؤسِّس لهرطقة اتخذت لها اسم الدين ونسمّيها نحن المحمدية. راجع مادة «إسلام»[51]». لئن كان ديربيلو على دراية تامّة بالاسم الحقيقي للدين، فإن النقطة المهمّة هاهنا هي أننا نفضّل تسميته بـ«المحمدية». كذلك شبّه ديربيلو هذه الهرطقة بالهرطقات المسيحية الأخرى، كالآريوسية مثلاً. وفي ذلك تكرار أمين للنظرة القروسطية. فعلى الرغم من أبحاثه الضخمة والمثيرة للإعجاب، اكتفى ديربيلو بنقل الأفكار القديمة إيّاها عن الإسلام. وحيث أنه كان يُعدُّ مرجعاً ثقة، فقد ترك بصمات لا تُمحى في أذهان معظم المستشرقين حتى بداية القرن التاسع عشر. لا ندّعي أنه كان ضلّيلاً عن سابق تصور وتصميم، بل ربما لم يستطع أن يرى الإسلام بأية طريقة غير هذه الطريقة. لكن هذا المثقف الغربي الواثق من نفسه قد صنّف وحدّد وضغط النبي في حجمٍ يُناسب التصوّر الأوروبي للأمور. وهكذا جرى تقديم الإسلام على أنه انحراف شاذ عن الفكر الغربي السائد، لا قِبَلَ له بتحدي أو تهديد وجهة نظرنا «**نحن**».

في العام نفسه، نشر المستشرق الإنجليزي همفري بريدو كتابه: «محمد: الطبيعة الحقيقية للمحتال». وحسبُ العنوان وحده دليلاً على أن المؤلِّف قد أخذ بالتحيّز والتحامل القروسطي من دون أي تردد. لا بل إنه اعتمد بإسهاب على ريكولدو دا مونتي كروشيه كمصدر رئيسي له. لكن الشيء المهمّ في هذا الصدد أن بريدو قدّم نفسه على أنه رجل راجح العقل، وعليه كان يجوز أن نتوقع منه تبنّي نظرة أكثر موضوعية. لكنه زعم أن الإسلام ليس مجرد محاكاة للمسيحية فحسب، بل هو مثال صارخ كذلك على البلاهة التي يُمكن أن تنحدر إليها جميع الأديان، بما فيها المسيحية، إذا هي لم تبنِ دعائمها برسوخ على صخرة العقل. في الحقيقة، ما فعله بريدو هنا هو ما دأب الأوروبيون على فعله دائماً وأبداً: استخدام الصورة المتخيَّلة لـ«الإسلام» كضدٍّ تستطيع أوروبا العقلانية الجديدة إبراز حُسنها بالمقارنة معه. ولقد جاء عصر العقل للتحرّر من أغلال التحاملات الدينية التي طالما

أذلّت شعوب الغرب. غير أن بريدو لم يحاول التحرّر من التحامل القديم على الإسلام، وإنما ابتلع المأثور القروسطي برمّته من دون غثيان. وقوة الأفكار المُتلقاة والموروثة تتجلّى بشكل أوضح في كتاب «حياة محمد»(*) لصاحبه هنري، كونت دو بولنفيلييه (باريس 1730؛ لندن 1731). فقد عاد الكونت وكرّر كل التخيلات الفانتازية القروسطية، لكنها مقلوبة هذه المرة رأساً على عقب. لقد ادّعى القروسطيون أن محمداً ابتدع ديانته ليجعل من نفسه سيداً على العالمين. وقد وافق الكونت على أن الأمر كذلك فعلاً، ووجده مدعاة للإعجاب. فعنده، الإسلام بعكس المسيحية غير العقلانية، دينٌ طبيعي وليس مُنزلاً، والنبي بطل حربي عظيم على غرار يوليوس قيصر أو الإسكندر الأكبر. لا مراء في أن الكونت كان من بين أوائل الأوروبيين الذين تحدثوا بإيجابية عن الإسلام، لكن «دين العقل الطبيعي» الذي تحدث عنه لا يعدو كونه صورة زائفة ومبنية على الأكاذيب القديمة نفسها. فمهما ادّعى الناس العقلانية والتجرّد، تبقى الأفكار المتلقاة أقوى وأفعل من آرائنا الملتمسة بطريقة أكثر وعياً؛ وهي إذا ما جرى تلقيها بروح غير نقدية، فربما تجعل من نظرياتنا الليبرالية مجرد سفاسف ليس إلاّ.

وقد بلغت الرؤية القروسطية القديمة من التجذّر حداً أنها مثُلت للعيان حتى حين حاول مؤرّخو الإسلام في القرن الثامن عشر أن يفنّدوا الآراء المُتلقاة نفسها. ففي وقت مبكر يرجع إلى عام 1708، صدم سيمون أوكلي عدداً كبيراً من قرّائه عندما نشر المجلد الأول من كتابه: «تاريخ السراسنة» ولم يقدّم فيه الإسلام بصورة ملتوية على أنه دين السيف، بل حاول أن يرى الجهاد الإسلامي للقرن السابع من وجهة نظر المسلمين. ومع أن أوكلي حرص كل الحرص على التزام الدّقة وكان مدققاً جداً في أبحاثه (إذ لم يخرج المجلد الثاني من عمله إلى النور إلاّ بعد عشر سنوات)، إلاّ أنه ظل أسير التحامل القديم إيّاه: قال أوكلي إن محمداً كان «شخصاً ماكراً وشديد الخبث؛ وهو لئن تظاهر بالمكارم والخصال الحميدة، فإن منطلقات روحه كانت الطمع والشهوة»[52]. إنك لن تجد إيجازاً أبلغ للرؤية القروسطية من ذلك. ولعلّ ما هو أكثر دلالة من هذا وذاك، أن المدخل إلى «تاريخ كامبريدج للإسلام» (1970) قد أغدق المديح على عمل أوكلي، واعتبره سويةً مع «المكتبة الشرقية» لديربيلو «على درجة عالية من الأهمية» في توسيع «دائرة الفهم الجديد للإسلام»[53]. وبعد، إذا كان دارسو الإسلام في أيامنا يقرّظون ديربيلو وأوكلي، اللذين لم يتورعا عن شجب «الإسلام» باعتباره هرطقة فاسدة ومُفسدة، فلا عجب أن يظل العديد منا نحن البشر الأقلّ شأناً واقعين في البلبلة والارتباك!

(*) «Vie de Mohamed». (م)

وثمة مؤرِّخ للإسلام أكثر شُهرةً وأوسع نفوذاً بعد، وهو لئن بدا هو الآخر مادحاً للدين الإسلامي ومستوعباً له، لكنه ارتدّ في الوقت عينه إلى التخرّصات العدائية القديمة بشأنه. في الفصل الخمسين من «انحدار الأمبراطورية الرومانية وسقوطها»، يُطري إدوارد جيبّون إطراءً عالياً «العقيدة التوحيدية السامية» للإسلام، لكنه يكتب أيضاً أن محمداً كان إما دجّالاً أو متحمّساً (وهي مسبّة في عُرف العقلانية التنويرية)؛ كما كان متعصباً دينياً خارج ضوابط العقل، استطاع أن يهدي العرب البرابرة بأقل الوسائل جدارة:

> وجاء العرب من كل فج عميق، وانضووا تحت راية الدين والسلب. وقد أحلّ الرسول نكاح الأسيرة كزوجة أو سرية. وهذا التمتع بالجمال والمال لم يكن إلا عيّنة بسيطة من مباهج الجنّة التي أُعدّت لشهداء العقيدة الشجعان(54).

ويعترف جيبّون بأنه على الرغم من هذه البداية المتعثرة، استطاع المسلمون أن يبلغوا قدراً معيّناً من النُبل في ديانتهم؛ ويشعر أحياناً أنها متخشّبة أكثر مما ينبغي في فهمها لنقائص الإنسان (بعكس المسيحية، كما يُفهم من المقارنة الضمنية). لكن جيبّون يكشف عن وجهه الحقيقي فعلاً عندما يصل بحديثه إلى القرآن. فيستهلّ كلامه بالإشارة إلى اعتقاد المسلم بأن جمال القرآن لخير دليل على أنه منزل من عند الله:

> ويوجّه هذا الدليل إلى كل عربي ورع، يتعلّق قلبه بالإيمان ويمتلىء بالنشوة، وتطرب أذنه لموسيقى الأصوات، ولا يمكّنه جهلُهُ من مقارنة إنتاج العباقرة من البشر. وإيقاع الأسلوب وجزالته لن يكون لهما عند الترجمة أي وقع في نفس أوروبي كافر. إذ إنه سيتصفح في ضجرٍ خليطاً متنافراً لا نهاية له من القصص والمواعظ والخطب، قلّما تثير في النفس عاطفةً أو تبعث في الذهن فكرةً، وقد تزحف أحياناً على الثرى، وقد تحلّق فيفتقدها المرء بين السُّحب(55).

هذا إطراء ذاتي لا جدال فيه: فـ«نحن» لنا من الفطنة والتمدّن والعقلانية ما يكفي لنقف على حقيقة مزاعم النبي المنافية للعقل؛ أما «هم»، فعاجزون عن إجراء مثل هذا التبصُّر في العمق لأنهم برابرة صبيانيون. إن جيبّون الذي كان يكتب على مشارف نهاية القرن، يبدو أنه تشبّع بالثقة الغربية بالنفس، وبالحسّ الغربي بالتفوّق، مشفوعين بعمى الصلف والغرور. فحيث أنه لم يتمكّن من فهم القرآن، فهو يفترض أنه خاوٍ من كل شيء، وأن «العربي الورع» إنما يفهمه لأنه مخلوق أقلّ شأناً. يُخيَّل لمن يقرأ فصل جيبّون المشار إليه أن الرعب اللاعقلاني من «المحمدية» قد ولّى وانقضى لكن ليحلّ محله ازدراء هادىء ومسلٍّ قليلاً بدينٍ لا يُمكن حمله على محمل الجدّ. وهذا الشعور المسيحي الجديد بالتفوق

لا يختلف في شيء عن الموقف العربي من الفرنجة «المساكين الجهّال» زمن الحروب الصليبية. وبعد ذلك بخمسين سنة، كتب توماس كارلايل واحدة من أولى النصوص الاوروبية المشِيدة بالنبي محمد، وذلك في مقالة له بعنوان: «البطل نبيًّا». فلأول مرة يندّد أوروبي بالأكاذيب والافتراءات القروسطية القديمة، وإن كان يتوقف فجأة عند القرآن ليصفه بأنه «خليط مرتبك، ومُتعب، ينقصه النضج والتنظيم، وفيه تكرار لا نهاية له، وهو كثير التعرّج والالتواء، متشابك المعاني، شديد الفجاجة؛ باختصار، إنه حماقة لا تُطاق»[56]. بصرف النظر عن رأينا الجليّ في أن أسلوب كارلايل الخاص في الجملة أعلاه ليس فوق النقد، فما من شك في أن القرآن يُمثل معضلة بالفعل للغربيين.

ظل الأوروبيون ولقرون طويلة يعتمدون على الترجمات القروسطية القديمة للقرآن، التي كانت في حقيقة أمرها ترجمات للتحامل والافتئات المسيحي كما رأينا. لكن في عام 1734، نشر جورج سَيْل ترجمته للقرآن التي وضعت بين أيدي قرّاء من أمثال جيبّون وكارلايل ترجمة إنجليزية دقيقة لأول مرة. وتُعدّ هذه الترجمة أحد أروع الإنجازات المُحقّقة في عصر العقل، وتُمثّل خطوة إلى الأمام لا يُستهان بها. إنما ينبغي القول في أسفٍ إن سَيْل لم يكن كاملاً. فقد وضع مقدمة لترجمته حفلت بالتحامل القروسطي إيّاه من قبيل قوله: «لا مشاحة في أن واحدة من أكثر البيِّنات إقناعاً بأن المحمدية لا تعدو كونها اختلاقاً بشرياً، هي أنها تدين بتقدمها وتوطدها بالكلّية تقريباً للسيف»؛ إلا أنه أردف مُسلِّماً بأن حق محمد في رفع السلاح دفاعاً عن النفس في وجه المكّيين «رُبما لا يُمارى»[57]. إنما بقيت هناك حاجة ماسّة إلى التقليل من شأن هذا الدين، أو الغمغمة في تفسير تلك القوة القاهرة التي اتصف بها. على كل حال، وبرغم هذا التحامل المتأصل، شكّلت ترجمة سَيْل للقرآن تقدماً هائلاً بالمقارنة مع الترجمات القديمة العائدة إلى الحقبة الصليبية. فقد ترك المعلّقين المسلمين والعرب يتحدثون بأنفسهم بدلاً من التعويل على المصادر المسيحية المتحاملة. وإذا كان البعض ينتقد تلك الترجمة اليوم، فليس ذلك لأنهم يعتبرونها غير دقيقة، بل لأنهم يجدون الأسلوب الذي وضعت فيه عويصاً نوعاً ما. مهما يكن من أمر، فإن إعطاء الناس في أوروبا مثل هذه الترجمة الدقيقة والأمينة للقرآن كان خليقاً بأن يسحب منهم أي عذر لترويج مثل تلك التخيلات القديمة عن الإسلام كدينٍ فاسد منحرف، وبالأخصّ منهم الدارسون والباحثون في عصر التنوير. كما كان يجدر بتلك الترجمة أن تثير اهتماماً جديداً، لكن ذلك لم يحصل.

أيًّا كانت درجة الدقة في ترجمة سَيْل للقرآن من الوجهة الفنية، فقد شابتها نقيصة واحدة ما كان ممكناً اجتنابها: إنها لم تكن باللغة العربية! فحتى لو تسنّى له وضعها

بأسلوب أكثر رشاقة، لما اختفت تلك المعضلة التي يستحيل تذليلها. يرى المسلمون أن القرآن غير قابل للترجمة، لأن جمال العربية فيه جزء لا يتجزأ من معانيه. حقاً، إن جمال لغة القرآن هو أحد الأسباب الكامنة وراء انتشار اللغة العربية من جزيرة العرب امتداداً عبر الشرق الأوسط إلى شمال إفريقيا. فحين اعتنقت شعوب تلك الأقطار الدين الإسلامي، تعيّن عليها أن تحفظ القرآن بالعربية ومن ثم مضت إلى تبديل لغاتها الأصلية. وأن يكون حتى الناس العاديّون وغير المتعلمين قد أُلهموا على إجراء مثل هذا التحوّل اللّغوي، ليُعدّ اعترافاً بالجاذبية الوجدانية والفكرية غير العادية التي يتمتع بها كتاب الإسلام المقدس. إنه لمشهد أخّاذ للغاية رؤية حتى غير المتدينين من العرب ينصتون إلى القرآن من الإذاعة في تلاوة من مقرىء خاص. وإنه ليصعب عليهم جدًّا أن يفسّروا بالضبط لماذا تمنحهم تلك التلاوة كل هذا القدر من الحُبور. ربما يُمكن مقارنة القرآن ببعض قصائد شكسبير أو بمقاطع معيّنة ومشهورة من طبعة الملك جيمس من «الكتاب المقدس» بالإنجليزية. فللغة جمالها المُطلق الذي يتضاعف بالتداعيات الوجدانية. ومن الجليّ أن شيئاً من ذلك لا يظهر في الترجمة.

بالنسبة للذين لا يتكلمون العربية، القرآن ليس بالنّص السهل المنال. صحيح أن الكتب المقدسة للشعوب هي دوماً عويصة ومن غير اليسير فتح مغاليقها. وهذه بيِّنة على مدى الصعوبة التي تواجه المرء في فهم ثقافات الآخرين فهماً حقيقياً. فالانغليكانيون الأوفياء لطبعة الملك جيمس من «الكتاب المقدس» لن تحرّك مشاعرهم على الأرجح الكلمات العبرية هذا إذا ما تسنّى لهم قراءتها، لسبب بسيط وهو أن الإنجليزية، عدا عن أنها بديعة، قد حوَّلت العبرية إلى شيء مختلف تماماً، إلى شيء إنجليزي من حيث الجوهر. إن النصّ العبري للمزامير، مثلاً لهو أقل جهوريةً وانسياباً بكثير وأكثر تخشباً ومباشرةً مما يتوقع أي نصير متعصّب للملك جيمس. فلكي نتعلّق بالكتاب المقدس اليهودي، تعيَّن علينا أن نترجمه إلى لغة مجازية أخرى، لكن الذي حصل أننا حوّلناه إلى شيء آخر تماماً. من الجائز أن يتأتى لكاتبٍ بارع الأسلوب أن يفعل الشيء نفسه بالقرآن، إنما لن يكن هو القرآن حتماً. إن الصعوبة متأتية جزئياً من أن اللغة العربية لها منطق مختلف عن اللغات الأوروبية، ولعباراتها مجال أوسع وأعقد من المعاني والتداعيات، مما يحوّل الترجمة إلى عملية إفقار لها. وبمعزل عن جمال العربية وتعقّدها وقدرتها على توليد الترابطات والتداعيات الذهنية، فإن أية ترجمة إنجليزية للمعاني الأساسية للعبارات محكوم عليها بأن تكون مشوّهة مهما توخت التأني والدقّة. وقد وجدتُ شخصياً أن المثابرة الدائمة على قراءة القرآن في ترجمته الإنجليزية تعوِّد المرء على ألفة شيء من الدينامية والجمالية فيه، وإنْ كنتُ مدركة تماماً أن

ذلك ربما يختلف كل الاختلاف عن تجربة قراءته في أصله العربي. وبما أنني بعدُ في أولى مراحل تعلّم العربية، فعليّ أن أُقرّ بأنني ربما لن يتيسر لي أبداً ما يكفي من البراعة لتذوّق جمال القرآن وفهم تعقيداته تماماً كالناطق بالعربية.

وبناءً عليه، فإن القرآن لا يزال كتاباً يصعب كثيراً على الإنجليز قراءته وفهمه، بالرغم من أن ترجمة سَيْل له كانت بلا جدال مساهمة مهمّة وأساسية في معرفة الغرب بالإسلام. لكن ما كان لها، على ما أظن، أن تجعل الناس يُدركون فجأةً قوة الكتاب والدين. إنّ لدينا في الغرب اليوم عدداً من الترجمات الدقيقة والجذّابة للقرآن، إنما لا يُساعدنا ذلك على مقاربة الدين الإسلامي بقدر أكبر من التعاطف. فقوة الأفكار المُتلقاة عن الإسلام ما زالت تميل إلى الرجحان على قوة الكتاب المقدس للمسلمين، الذي لم يقرأه في الواقع سوى قلّة قليلة فقط. إننا نحيا بعكس الذين عاشوا في القرن الثامن عشر، في زمن يشعر فيه المسلمون بعداء أكبر تجاه الغرب. وهذا ما يصعّب علينا المهمة في أن نكون موضوعيين في إطلاق الأحكام. لكن ما دُمنا نتفاخر بتقاليدنا الغربية الليبرالية (ونلوم في أغلب الأحيان المسلمين المحدثين على عدم تسامحهم)، فمن الأهمية بمكان قطعاً ألا ننزل إلى مستوى المسلمين الذين ننتقدهم، وأن نحيا حياتنا وفق قيمنا نحن.

أثبت العقل، إذن، أنه غير وافٍ بالمراد كوسيلة لحيازة فهم موضوعي ومتوازن للإسلام في القرن الثامن عشر. وهذا ما بيّنه أجلى بيان «فلاسفة» التنوير الفرنسي. فقد كانوا على حق تماماً في انتقادهم التحيّزات الدينية التي أرعبت العديد من شعوب أوروبا وشجّعت الملاحقات الشريرة للمارقين والمهرطقين المزعومين. لكنهم تغاضوا في كتاباتهم الشخصية وبشكل ضمني عن التحامل تجاه اليهود والمسلمين على السواء. ففولتير مثلاً، كتب في «القاموس الفلسفي»(*) أن اليهود كانوا «أمة جاهلة تماماً، بقيت لسنوات طويلة تجمع ما بين البُخل الجدير بالازدراء والتطيُّر المقزز للنفس، معطوفَيْن على كراهية شديدة لكل الأمم التي عاملتها ولا تزال في تسامح»[58]. إن هذا الحُكم الذي أصدره رسول العقل الخالص، يُسقط من اعتباره قروناً من التاريخ الفكري اليهودي، لكنه يردد ببساطة تلك التحاملات المسيحية القديمة الموروثة التي صرّح نفسه أنه يمقتها. لقد اعتاد الناس على مرّ القرون أن يروا في اليهود الأعداء الألداء للمسيحيين ولكل تطلع وأمل مسيحي، مما يعني أنهم قاسوا من الاضطهاد الديني ما لم يُقاسه أي شعب آخر في أوروبا. وقد أدان فولتير بشدة التحامل والاضطهاد، لكنه لم يشكّ قط بعدائه الشخصي للساميّة. لكن ثمة فارقاً كبيراً واحداً بين نظرة فولتير إلى اليهود والافتئات المسيحي القديم عليهم:

(*) «Dictionnaire philosophique». (م)

فالمسيحيون دأبوا على الزعم بأن اليهود هم أعداء الدين، ولمّا كان ڤولتير يذهب إلى أن الدين شيء طالح، فقد رأيناه يقلب الصورة النمطية القديمة على رأسها ويدين اليهود **لأنهم** كانوا عبيداً للخرافات والدين. ولكونه اعتبر ما يُقال من أن اليهود أعداء «**لنا**» كلاماً صحيحاً في قرارة نفسه وعند درجة معيّنة دون مستوى العقل، فقد عمد ڤولتير ببساطة إلى تعديل الصورة النمطية بحيث تتسق مع المنظومة الإرشادية السائدة: أما وأنّ الأوروبيين يملكون الآن هوية عقلانية، فاليهود مُتهمون إذن بمجافاة العقل!

كذلك عُرف عن ڤولتير تحامله المغرض على الإسلام. فقد كتب مسرحية تراجيدية عن حياة محمد دعاها «تعصّب»(*) (1742)؛ وقد يكون العنوان بحد ذاته خير مؤشّر على حقيقة موقفه. كان ڤولتير يفترق عن القروسطيين في أنه كان يجد تخيلاتهم الفانتازية عن النبي محمد قاصرة من حيث بذاءتها وسفاهتها، فاختلق المزيد منها من عندياته: بالنسبة إليه، محمد محتال عادي، مثله مثل سائر مؤسِّسي الديانات الأخرى جميعاً. وعلى غرارهم أيضاً، لجأ إلى أفانين الشعوذة الاعتيادية التي آثر أتباعه أن يروا فيها معجزات خارقة. من جهة أخرى، فقد بولغ كثيراً في الحديث عن أهواء محمد العاطفية وطبيعته الشهوانية، فرأينا كتّاباً مثل بريدو وبولينفيلييه، يستخدمون نسختهم المشوّهة عن «الإسلام» لتسويد صفحة المسيحية؛ وڤولتير بدوره استخدم النبي لتشويه سمعة الدين، زاعماً انه كان أفّاكاً عيّاباً، لكنه استطاع مع ذلك أن يقود شعبه إلى النصر والمجد بواسطة الحكايات السحرية. وعلى نسق جيبّون، نظر ڤولتير إلى العرب الأوائل باحتقار، ووجد بعض الظروف المخفّفة لسلوك محمد: أما وأنه كان يحيا وسط قوم همج وأجلاف كهؤلاء، فقد ترتب عليه حُكماً أن يلجأ إلى تلك الاحابيل ليؤثّر فيهم. ومرة أخرى، لمّا أراد ڤولتير أن يبيّن كم كان محمد متسامحاً وكم كانت المسيحية متعصّبة في كتابه «مقالة في الأخلاق»(**)، فقد أغدق الثناء على الإسلام بسبب تسامحه. لكنه ختم كلامه بأن زعم أن مؤسِّس الإسلام «عُدّ رجلاً عظيماً حتى من جانب أولئك الذين كانوا يعلمون أنه مخادع أفّاك، وأُحيط بالتعظيم والإجلال كنبي من قِبَل البقية»[59]. لقد قدّم لنا القروسطيون النبي محمداً في صورة رزية، لأنها كانت الوسيلة الوحيدة المتاحة لهم لفهم وتفسير القوة غير العادية لفكره الديني؛ وإلاّ فإن الاعتراف بها كان من شأنه أن يتهدّدهم بخطرٍ أكثر من عادي. وهكذا استخدم ڤولتير التحاملات والتخرصات القروسطية التي آل على نفسه أن يزدري بها، لأنه كان عاجزاً هو الآخر عن تقبّل الرؤية الدينية المقنعة للإسلام، الدين البادي في كتابه كنشاط مقيت عفا عليه الزمن.

(*) «Fanaticism». (م)

(**) «Essai sur les moeurs». (م)

غير أن النظرة الهستيرية القديمة عينها إلى الإسلام بقيت هي السائدة. فبحلول نهاية القرن الثامن عشر، وبالتحديد في عام 1799، نُشرت في إنجلترا سيرة حياة محمد بالكاد بدت مستوفية شروط الصحّة العقلية: فمحمدٌ فيها أسوأ حتى من كاليغولا ودوميشيان(*) ويهوذا الأسخريوطي. صاح كاتبها متوجعاً: «لقد انحدر عدة ملايين من البشر العاقلين إلى مصاف البهائم بفعل مكر النبي وخبثه البارع»[60]. ومجرد التفكير في أن المسلمين يؤمنون بأن «خلطتهم الدينية» شكلٌ شرعي من التجربة الطقوسية والروحية، كان يدفع بالكاتب إلى حالة من السُعار[61]. وعندي، أن هذه التشويهات السخيفة لتشي، في الحقيقة، بفزعٍ شديد متوارٍ خلف القناع الشكوكي والعقلاني للمجتمع. وعلى المنوال ذاته، كتب الفيلسوف التنويري الفرنسي الأشهر، البارون بول هنري هولباخ، في مؤلَّفه «روح اليهودية»(**) (1770) أن موسى أسّس ديناً متعطشاً للدماء، أفسد المجتمع المسيحي وجعل اليهود «أعداءً للجنس البشري... فقد أبدى اليهود على الدوام ازدراءً بأبسط أحكام الأخلاق وشرائع الأمم... وقد أُمروا بأن يكونوا قُساة، عديمي الإنسانية، ومتعصبين، ولصوصاً، وخونةً، وناكثي العهود. فكل هذه تُعتبر صنائع يرضى عنها الربّ»[62]. إن قراءة متأنية للتوراة كفيلة بأن تدحض مثل هذه الأقاويل؛ لكن الكتاب المقدس اليهودي ما كان يستطيع مجابهة تحامل هولباخ بأفضل مما جابه القرآن تحامل ڤولتير. لقد كان التنوير مغامرة فكرية كبرى، وتمخضت عن نتائج في منتهى الأهمية. غير أن أوروبا لم تكن في عصر التنوير أكثر عقلانية ومعافاة مما كانت في أي وقت مضى. فكان الناس لا يزالون مسكونين بشياطينهم الداخلية التي بدا العقل عاجزاً عن كبح جماحها، ويستبدّ بهم خوفٌ يتعذر تبديده. وقد تجلّى هذا الاختلال في هيئة رد فعل عنيف على التنوير برز على جانبي الأطلسي إبّان القرن التاسع عشر، واتخذ شكل مسيحية أصولية اعتورها إرهاب وكبت جنسيّان. وفي القرن العشرين هذا، وبالرغم من عقلانيتنا الباردة والعلمانية، فإننا نعي جيداً أن المجتمع الغربي ما زال نهباً للمخاوف غير العقلانية المتوارية تحت الذات العاقلة، والتي تعود لتظهر في صورة تعصب ديني، وعنف، وإدمان على المخدرات، وعدمية.

لكن التنوير على كل ما حفل به من قصور، كان في حينه بشيراً بعالم جديد شجاع؛ وهذا ما أسفر عن نتائج بالغة الأهمية بالنسبة لليهود في الغرب. ففي الفترة التي تلت الثورة الفرنسية لعام 1789، والتي تربعت في إبّانها ربة العقل على عرشها في «نوتردام»(***)، مُنح

(*) من الأباطرة الرومان، الأول (كاليغولا) عُرف بتهتكه وجنونه، والثاني (دومشيان) بتزمته واستبداده؛ والإثنان انتهت حياتهما بالاغتيال. (م)

(**) «L'E'sprit du Judaisme». (م)

(***) المقصود بها الكاتدرائية المشهورة بهذا الاسم في باريس، والتي دمّر المتظاهرون خلال الثورة =

يهود فرنسا المواطنية الكاملة وحقوقاً متساوية مع الجميع؛ وحذت بلدان أخرى حذو فرنسا. ومن هذه الزاوية، بدأ اليهود يغادرون معازلهم ويشاركون بنصيب أكبر في الحضارة الأوروبية. إن النزعة العامة للتنوير الفرنسي المشوبة بمعاداة الساميّة ومناهضة الدين جعلته غير جذّاب في أعين اليهود، لكن التنوير الألماني سعى فيما يبدو إلى اكتساب فهم جديد للتجربة الدينية. فكان أن وُلد في ألمانيا التنوير اليهودي (المعروف بـ«الهاسكالا»). وهذا ما أعطى العديد من اليهود انطباعاً غير مريح عن وجود صلة نسب عميقة بين الثقافتين اليهودية والألمانية. والنور الهادي للهاسكالا كان موسيس مندلسون (ت 1786) الذي عرف طريقه إلى صالون غوتولد لسّينغ(*). كان مندلسون يمتلك فكرة أكثر إيجابية عن «الأغيار» من معظم إخوانه اليهود في ذلك الحين. وقد أراد أن يُحقق لليهود درجة كبيرة من قبول الآخرين لهم، وتصدى لمعاداة الساميّة، لكنه هاجم كذلك النزعة إلى المحافظة وروح التعصب اللتين كانتا تسمان المعازل اليهودية، وكانت لم تتخلّص بعدُ من شبح سبينوزا الذي ينتابها. أراد مندلسون أن يتشارك اليهود والألمان الحياة في مجتمع واحد، لأن الدين في نظره مسألة إيمان شخصي. وكان ينظر إلى اليهودية على أنها دين أخلاقي عقلاني، خلو من بعضٍ من أسوأ التجاوزات اللاعقلانية للمسيحية، إنما التي لم تتكشف للعيان بعد. وأنكر أن يكون اليهود شعباً مختاراً، أو أن يكون لأرض إسرائيل طابع مقدس. لكن اليهود لم يستطيعوا بمعظمهم تقبّل هذه الأفكار، لأن دين مندلسون العقلاني كان ببساطة كل شيء إلاّ اليهودية(63).

بيد أن أعداداً متزايدة من الشباب اليهود أخذت تغادر أرثوذكسية المعازل وتحاول الاندماج بالثقافة الغربية. كان هؤلاء «الماسكيليم»، كما كانوا يُسمّون، غير راضين عن الوجبة الفكرية المُعطاة لهم والتي تتكوّن من التوراة فقط. وقد كان لهم أثر كبير في ميادين الأدب والفن والسياسة والفلسفة. وبوسع المرء أن يزعم أن القرن العشرين كان، من بعض النواحي المهمّة، من صنع ثلاثة «ماسكيليم» كبار هم: ماركس وفرويد وآينشتاين. أراد «الماسكيليم» أن يتماهوا مع الثقافة الغربية، لكنهم كانوا يجدون في أكثر الأوقات أن السبيل الوحيد إلى بلوغ الاندماج الكامل والمناصب الرفيعة هو قبول العِماد (أي التنصّر). ولما كان معظم هؤلاء «الماسكيليم» وبما لديهم من روح التنوير، معادين للدين كله، لذلك لم يجدوا في ذلك أية خيانة دينية. لا بل إن الشاعر اليهودي الألماني هاينريش هاينه سمّى

= الفرنسية التماثيل الدينية على واجهتها الغربية. (م)

(*) غوتولد إفرايم لسّينغ (1729-1781): كاتب ألماني وشخصية رئيسية في حركة التنوير الألمانية، يُقال أن صديقه موسيس مندلسون كان النموذج الذي اتخذه لشخصية «ناثان» في أحد أعماله المسرحية. أشهر أعماله: «تربية البشرية» (1780). (م)

العِماد «بطاقة الدخول إلى الثقافة الغربية»[64]؛ وإنْ كان قد بدر عنه تناقضٌ وجداني عميق حيال تلقيه شخصياً العِماد حين هاجم بعنف رفاقاً له بسبب عِمادهم. لقد حاول «الماسكيليم» أن يتقبلوا العِماد بالروح ذاتها التي يتعلّم بها الناس اليوم اللغة الإنجليزية، أي كسبيل إلى المشاركة في الثقافة السائدة. لكن ليس من الغريب في شيء أن يلتبس عليهم الامر حيال هذه الخطوة المعقّدة بالذات. لقد حسبوا، كما مرّ معنا في الفصل الثالث، أن بقايا معاداة الساميّة سوف تضمحل رويداً رويداً وتتلاشى آخر الأمر. لكن بواسطة الإدراك المؤخَّر، نستطيع أن نرى في الحاجة إلى العِماد مؤشّراً على أن القيم اللاساميّة كانت لا تزال حيّة وعلى ما يرام رغم التعبير عن نفسها بصمت. كل ما فعلته أنها توارت عن الأنظار إلى حين، ومثل قوة الباعث الديني، سوف تنفجر ثانيةً بشراسة أكبر بسبب فترة الكبت هذه.

رأينا كيف انكبّ الناس طوال القرن الثامن عشر على تجميع المعلومات والبيانات عن الشرق؛ وفي عام 1798، أذنت حملة نابليون الشهيرة على مصر ببدء مرحلة جديدة، مرحلة استخدام أوروبا لذاك الكمّ المستجمع من المعارف من أجل السيطرة على الشرق والهيمنة على مقدراته. أراد نابليون أن يتحدى السيطرة البريطانية على الهند بإقامة أمبراطورية شرقية خاصة به، وإحياء المشروع الصليبي القديم المتمثل بإنشاء قاعدة في مصر تشنّ الهجمات على الاراضي الإسلامية في فلسطين وبلاد الشام. لذلك فجّرت الحملة استثارة كبرى (في الغرب) كونها ضربت على وتر حُلمٍ غربي قديم حسّاس. وعلى متن الأسطول، أبحر عشرات الدارسين الاستشراقيين من «معهد مصر» الذي أسّسه نابليون، بصفة مستشارين للقوات الغازية. وحالما نزلوا إلى البر، أرسلهم نابليون فيما يمكن تسميته بمهمة تقصّي الحقائق، وأعطى قادة جيشه تعليمات صارمة بوجوب اتباع ما يشيرون به عليهم. ولأول مرة، تظهر أمام عرب الشرق الأوسط أوروبا الجديدة والقوية التي كانوا على جهل تام بها، وإنْ كانت هي كما يبدو على دراية تامّة بهم. وفي الإسكندرية، يعلن نابليون على الملأ: «إننا نحن المسلمون الحقيقيون!»[65]. وقد دُعي المشايخ الستون للأزهر في القاهرة إلى مجلسه، واستقبلوا استقبالاً عسكرياً رسمياً، ومن ثم استمعوا إلى إطراء نابليون وإعجابه بالنبي محمد، كما بحث وإيّاهم في «تعصّب» ڤولتير. ويبدو أنه نجح في كظم تعصّبه هو. لم ينطل «إسلام» نابليون على أحد طبعاً، لكن الباحثين كانوا على صواب. فقد خفّفت هذه المعرفة المتجانسة والودّية بالإسلام من عداء الشعب واحتقانه إلى حدٍّ ما. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، سوف يستخدم الأوروبيون معارفهم ليس لأغراض الفهم في المقام الأول، بل من أجل التسلط والسيطرة على الشرق. لكن هذه الحملة لم تكن مَعْلَماً على

الطريق بالنسبة لأوروبا فحسب، وإنما كان لها أعمق الأثر في العالم العربي أيضاً. فقد أخذ العرب ينظرون إلى هذا الغرب الجديد، العارف والمتقدم تقنياً، ويتساءلون كيف تسنّى لأولئك الصليبيين السابقين أن يُحرزوا كل هذا السبق، وأين عساها أخطأت بلاد المسلمين؟

كذلك تودّد نابليون إلى يهود إفريقيا وآسيا، حاضًّا إيّاهم على الثورة على الأتراك والاستحواذ على وطنهم القديم. إنهم «ورثة فلسطين الشرعيون» على حد ما أعلن في ربيع 1799:

> أيها الإسرائيليون، أيها الشعب الفريد، يا من لم تقوَ قوى الفتح والطغيان على أن تسلبهم اسمهم ووجودهم القومي، وإنْ كانت قد سلبتهم أرض الأجداد فقط!
>
> إن مراقبي مصائر الشعوب الواعين، المحايدين، حتى وإنْ لم تكن لهم مواهب المتنبئين مثل إشعيا ويوئيل، قد أدركوا ما تنبأ به هؤلاء بإيمانهم الرفيع من دمار وشيك لمملكتهم ووطنهم؛ أدركوا أن عتقاء الربّ سيعودون إلى صهيون وهم يغنون، وسيولّد الابتهاج بتملّكهم لإرثهم من دون إزعاج فرحاً دائماً في نفوسهم (إشعيا، 10:35).
>
> انهضوا، إذن، بسرور أيها المنفيّون![66]

لئن كان نابليون أكثر تملقاً ومداهنة لليهود والمسلمين على السواء من الصليبيين، إلا أنه كان يُشارك هؤلاء الأخيرين موقفهم الأساسي بغرض تحقيق مآربه الغربية الخاصة في الشرق الأوسط، وفي تطويع اليهود والمسلمين خدّاماً لهذه الرؤية. وكانت خطته تتلخّص في انتزاع فلسطين من العثمانيين وترسيخ أقدامه في القدس، وتسليم البلاد لليهود الذين سيحفظونها له في وجه كل الطامعين، ومن ثم التوجّه إلى دمشق واتخاذها عاصمة شخصية له. لكن بعد مرور شهر واحد على هذا الإعلان المثير، هُزم نابليون على يد جيش بريطاني ـ تركي مشترك. فقفل جيشه عائداً إلى أوروبا، لكن ليس قبل أن يبذر بذور الأفكار الثورية الغربية في تربة الشرق الأوسط.

كان المؤرِّخ المصري الجبرتي شاهد عيان على غزوة نابليون. وهو يُخبرنا بأن الأسطول البريطاني قد سبق الفرنسي في القدوم إلى ميناء الإسكندرية. ووعد البريطانيون أعيان المدينة بأنهم سيمدّونهم بالمساعدة لطرد الفرنسيين، فردّ الأعيان قائلين: «هذه بلاد السلطان؛ لا الفرنسيون ولا أي شعب آخر يملك أي حقّ فيها. فنرجوكم أن ترحلوا عنا»[67]. لقد أجابوا الإنكليز لا بصفتهم قوميين مصريين، بل باعتبارهم رعايا مخلصين للسلطنة العثمانية. لكن غزوة نابليون فتحت عيون العديد من العرب المتفكّرين في الشرق الأدنى. لم

يتأثروا كثيراً بالزعم الفرنسي أنهم «مسلمون حقيقيون»، بل الذي فعل فعله الكبير في نفوسهم تلك المشية الحرّة والواثقة للعساكر الفرنسيين في جيش ما بعد الثورة. وقد كانت الغزوة شرخاً في الجدار العالي الذي رفعه العثمانيون حول أمبراطوريتهم، واستطاعت الأفكار الغربية أن تنفذ من خلاله[68]. واستجاب عدد كبير من العرب لها في توقٍ شديد. وكان العرب قد استجابوا في بواكير الدولة الإسلامية لتحدّي الأفكار من جانب الحضارات الأخرى، وهذا الاحتكاك الأوّلي بالغرب كان فعلاً لقاءً خلاّقاً للغاية. وقد سأل الكثيرون أنفسهم ماذا عساهم أن يأخذوا من الثقافة الغربية لبث الحياة من جديد في أوصال بلاد الإسلام؟ وساء ذلك كثيراً أفراد الطبقة الحاكمة العثمانية، لكنهم كانوا يعرفون أن عيون الغرب القوي اليقظة مركّزة عليهم، وبالتالي لا قِبَل لهم بمنع انتشار تلك الأفكار الراديكالية التحديثية. لقد أسقط العرب ولقرون طويلة الثقافة الغربية من حسابهم باعتبارها ثقافة لا ترقى إلى مستوى اهتمامهم، وجاءت حقبة الحُكم التركي لتشجّع ذهنية الاستبطان داخل «المعزل» العثماني. غير أن كثيرين انتبهوا إلى أن الأمور قد تبدلت تبدلاً جذرياً عندما لفحتهم رياح أوروبا الجديدة.

واحدٌ من أوائل الشباب العرب الذين امتدحوا الثقافة الأوروبية كان الكاتب المصري رفاعة الطهطاوي (ت 1873). عاش الطهطاوي عدة سنوات في باريس، وصار محبًّا لفرنسا وللثقافة الفرنسية، وكتب بحماسة عن النظافة والصناعة والفضول الفكري للمجتمع الفرنسي، لكنه كان يعي كذلك أن العرب أنفسهم كانوا يتميزون في يوم من الأيام بديناميكية مماثلة: فخليق بهم إذن أن يعودوا إلى العصر الذهبي للحضارة العربية. وانتبه الطهطاوي بنوع خاص إلى أهمية التربية، وكان لما شاهده من عناية الفرنسيين بتعليم أطفالهم أكبر الأثر في نفسه، لذلك حثّ شعوب الشرق الأوسط على العودة إلى دراسة العلوم العقلية، وشدَّد على وجوب أن ينال كل فرد تربية سياسية كي يقدر على انتقاد المفاسد الاجتماعية بصورة بنّاءة. كانت هذه قيماً عربية لها شأنها، لكن العرب نسوها فسقطوا في غياهب عصر مظلم من الجهل والخمول. تزامنت أفكار الطهطاوي مع طرح أفكار ثورية بحق، بيد أنك تجد في عمله شيئاً من روح التراخي والتروي؛ فالحاجة إلى التغيير لم تكن شديدة الإلحاح عنده[69]. لكن مع مرور الوقت كشف الغرب أنه ليس مجرد قوة محايدة يستطيع العرب أن يتعلّموا منها؛ كما لم يكن الغزاة الغربيون المُقبلون من النوع الذي يسهل صدّه كما صُدَّت غزوة نابليون.

آخذ الوجود الغربي يتنامى في الشرق الأوسط خلال القرن التاسع عشر، فيما راحت السلطنة العثمانية، أو ما كان يُسمى «رجل أوروبا المريض»، تنحدر في سأمٍ نحو

زوالها المحتوم. لقد أُقيمت المحطات التجارية والبعثات القنصلية في المنطقة منذ القرن السادس عشر، غير أن أوروبا لم تعد معنيّة كالسابق بالتجارة وحدها، بل بالتنمية والهيمنة. وبدا النشاط في ظاهره خيرياً: فأوروبا تحمل إلى المنطقة الأخبار السارّة للتقدم التقني، وتبني مئات الأميال من الطرقات والسكك الحديدية. والحق أن خطوط المواصلات هذه لم يكن لها تأثير كبير على شعوب البلدان التي تخترقها، وإنما جعلت الوجود الأوروبي في المنطقة أكثر حركيةً ونجاعة. ولعلّ أكثر هذه الإنجازات الهندسية دراماتيكيةً وعظمةً مشهدية، شقّ قناة السويس الذي تعاون فيه المهندسون الفرنسيون مع خديوي مصر وشعبها. لكن هذا التورط الغربي أسفر ببساطة عن زيادة التحكّم الغربي: ففي عام 1875، استغلّت بريطانيا مصاعب الخديوي المالية لتبتاع 44٪ من أسهم القناة، وبذا صارت شريكاً في ملكيتها. وهذا ما أضحى حسبما نعلم رمزاً للاستغلال الاستعماري الجائر. في بدايات القرن التاسع عشر، شددت الحركة الرومانسية على الموضوعات الدينية كالتحرير والإحياء والخلاص؛ وما من ريب في أن الغربيين قدموا أنفسهم كحاملين للخلاص والتحرير إلى حدٍّ ما. كانت رسالةً عنوانها العريض تدفقُ الإرساليات والمدارس الإرسالية على المنطقة. وكان لا مفر من أن تميل هذه إلى تقويض الثقافة الشرق أوسطية فيما هي تعرض «الخلاص». وكما فعلوا في الهند، شجّع المستعمرون الغربيون هذا النشاط التبشيري، ليقينهم أنه خير داعم لهم في مشاريعهم. بيد أنه كان لهذه المدارس الإرسالية في الحقيقة تأثير آخر ساهم في اليقظة العربية الجديدة. فقد كانت تُترجم الكتب المدرسية والكرّاسات الدينية إلى العربية، وهي برسم الطلاب المسيحيين العرب بالدرجة الأولى، لكنها كانت تجد طريقها إلى المسلمين أيضاً فيطّلعون عليها. وعن غير قصد، ساعدت الإرساليات العرب في إحياء لغتهم القومية من أجل استعمالها على نطاق أوسع فأوسع في الحياة اليومية.

بيد أننا نعلم أيضاً أن أوروبا أنشأت لها مستعمرات في شمال إفريقيا إبّان القرن التاسع عشر. وقد بدأ الاستعمار مبكراً في عام 1830 حين احتل الفرنسيون الجزائر. واحتل البريطانيون عدن عام 1839 في ما يُعرف اليوم باليمن. ثم قامت بلدان من أوروبا الغربية باستعمار المنطقة الواقعة بينهما: تونس عام 1881، ومصر عام 1882، والسودان عام 1898. وجرى استعمار كل من ليبيا ومراكش عام 1912، ومنذ ذلك الحين انصبّ انتباه الدول العظمى على الشرق الأوسط. كان بمقدور المستعمرين أن يزعموا أنهم يجلبون أسباب التقدّم إلى المنطقة فيما هم يزيدون من سلطانهم ونفوذهم وأن ذلك يبرّر اندفاعتهم. إنما ينبغي التذكير هنا بأن هذا النشاط الخيري جاء مصحوباً بقدر معيّن من استعمال

القوة والعنف. ولا بأس من إنارة ذهن القارىء هنا بذكر إحلال الهدوء في الجزائر الذي استغرق سنوات طويلة لأن الفرنسيين أرادوا بسط سيطرتهم الكاملة على البلاد. فكان أي عمل ثاري يُخمد بوحشية في غارات تأديبية خطط لها وأدارها الجنرال المشهور ت.ر. بُوجو. ويُعطينا المؤرِّخ الفرنسي المعاصر له م. بودريكور فكرةً عما كانت عليه تلك الغارات:

> يعود جنودنا وهم يشعرون بالخزي والعار... فقد أحرقوا حوالى 18000 شجرة، وقتلوا عدداً غير محدد من النساء والأطفال والشيوخ. وكانت النسوة العاثرات الحظ هن اللواتي يثرن جشع الجنود بعادتهن لبس الأقراط والخلاخيل والأساور الفضية. وكانت تلك الحليّ بدون مشابك كالتي تجدها في الأساور الفرنسية. إذ كانت توضع في أطراف المرأة وهي بعد طفلة، ولا يعود بالإمكان خلعها عندما تكبر. وفي محاولة منهم لنزعها، كان جنودنا يعمدون إلى بتر أطراف النساء وتركهن أحياء على تلك الصورة المشوَّهة[70].

كانت الجزائر حالة استعمارية بغيضة جدًّا على وجه الخصوص. فباستثناء استعمار ليبيا على أيدي الإيطاليين، لم تحاول أية قوة استعمارية أخرى أن تفرض سيطرة كاملة كهذه. وفيما بعد، صارت الإمبريالية أكثر حنكةً إذ أفسحت في المجال لشبه الاستعمار بأن يأخذ مكانها، وبذلك يحتفظ الغرب لنفسه بالسلطة والسيطرة الفعليتين، مع ترك المؤسسات المحلّية على حالها، وبطريقة تضمن له الهيمنة المادية على مقدّرات البلاد. مع ذلك، لم يخلُ الأمر من وقوع حوادث في مصر البريطانية مثلاً، تماماً على نحو ما كان يحصل في الهند البريطانية. إن الاستعمار شكلٌ من أشكال الانتهاك أو حتى الاغتصاب، لأنه يتمّ عادةً من قبل دولة قوية وشديدة البأس ضد إرادة سكّان أصليين أضعف منها بما لا يُقاس. ومهما تظاهر الاستعمار بالأعمال الخيرية، فهو يكشف عن وجهه الحقيقي في مثل تلك الحوادث العنيفة؛ فلا عجب بعد ذلك أن يخلّف المستعمرون وراءهم شعوراً طافحاً بالمرارة.

لكن الغرب نجح في الإبقاء على الصورة الشهمة والسامية لـ«رسالته التمدينية»، كما نراها في كتابات المُدافع الفرني المسيحي عنه: فرانسوا رينيه دو شاتوبريان. كان شاتوبريان هذا من الذين تأثروا أشدّ التأثر بحملة نابليون. فكان بونابرت في نظره «صليبياً ـ حاجاً»، أو على حد قوله: «آخر فرنسي يغادر بلاده قاصداً الأراضي المقدسة بأفكار وأهداف ومشاعر حاجٍ من حجّاج الأزمنة السالفة»[71]. كذلك غلّف شاتوبريان الحملات الصليبية بهالة من الأضواء الساحرة الباهرة. وقد كان القرن التاسع عشر ميّالاً

إلى استعادة العصور الوسطى بطريقة مثالية إلى أبعد الحدود. ففي قصائد تنيسون أو روايات والتر سكوت، الحكايات مباينة تماماً للواقع الكالح. لقد طالعنا على امتداد هذا الكتاب كيف أن الناس يعودون إلى الماضي بحثاً عن الإلهام من أجل الحاضر؛ وفي مستهلّ المغامرة الاستعمارية، كان شاتوبريان قد رأى في إنشاء أولى المستعمرات الفرنسية في المنطقة عملية تحرير لا لبس فيها. فالصليبيون، عنده، حاولوا أن يحملوا المسيحية إلى الشرق، وهي عبادة «أيقظت في البشر المعاصرين عبقرية الزمن الغابر الحكيم وألغت العبودية الدنيئة»[72]. ومن بين كل الديانات، وحدها المسيحية هي «الأشدّ تحبيذاً للحرية». لكن الصليبيين اصطدموا بالإسلام، وهو «مذهب تعبّدي معادٍ للحضارة، محبِّذ باطراد للجهل، وللطغيان، وللعبودية»[73]. لقد غدت المغامرة الصليبية في أوائل القرن التاسع عشر بمثابة تبشير خيِّر بإنجيل الحرية، وسُحبت منها عناصر العنف والفظاعة فصارت حركة تحريرية. وعبر هذه السيرورة، غدا الإسلام مجدَّداً النقيض لكل ما يُمثِّله الغرب الجديد في تلك الفترة المندفعة عقب الثورة الفرنسية. لقد وُصم الإسلام في العصور الوسطى المحكومة من قبل المرجعيات الدينية بأنه دين مناقض لكل النواميس، أعطى قدراً أكبر من اللازم للحقراء والوضعاء؛ وها هي صورة «الإسلام» اليوم تنقلب رأساً على عقب كي يُصبح النقيض لما نمثّله «نحن».

إنَّ هذه الصورة لإسلام مُستبدّ وغير مستنير هي التي سوَّغت المغامرة الصليبية. فلا عجب إذن أن يعمد شاتوبريان، عند زيارته لفلسطين، إلى تطبيق التخيل الصليبي على الواقع الماثل أمامه. في كتابه الذي لقي رواجاً شديداً في حينه، «رحلة من باريس إلى القدس، ومن القدس إلى باريس» (1810-1811)، كتب شاتوبريان يقول إن العرب «يبدون مثل جنود بلا قائد، مثل مواطنين بدون مشرِّعين، ومثل عائلة من غير أب». كانوا يصيحون مُطالبين الغرب المتمدن بالتدخُّل الخيِّر، لانهم كانوا مثال «المتحضِّر الذي سقط مجدداً في طور التوحش»[74]. لقد مرَّ معنا أن الحقبة العثمانية كانت بمثابة العصر المظلم للعرب، لكننا رأينا أيضاً أنهم تأثروا بنابليون، وكانوا على أهبة تطبيق الأفكار الغربية على تقاليدهم هم. غير أن شاتوبريان يستبعد تماماً فكرة أن العرب قادرون على تحرير أنفسهم. فالقرآن عنده لم يحتوِ على «أي مبدأ للحضارة، أو أي تعليم يسمو بالشخصية». فالإسلام «لا يحضّ على مقت الاستعباد والطغيان كما أنه لا يدعو إلى حب الحرية»[75]. وتلك لعمري أسطورة خرافية أخرى عن كتاب المسلمين المقدس. عندما دخل شاتوبريان إلى كنيسة القيامة في ذروة حجّه، كان يرى نفسه ممثِّلاً لشعب الله المختار الجديد على نحو ما كان الصليبيون يرون أنفسهم تقريباً، من أُسندت إليه مهمة تخليص العالم. وحوالى ذلك الحين،

رأى ألفونس دو لامارتين الشرقَ يتطلّع بلهفة إلى تدخّل أوروبا الاستعماري، أثناء رحلة قام بها إلى الشرق الأوسط؛ رآه مكاناً «لأمم من دون أرض، ووطن، وحقوق، وقوانين أمنية... أمم تنتظر بلهفة الملاذ الأمين» للاستعمار الغربي:

> هذا النمط من السيادة، محدَّداً بهذه الطريقة، ومؤسَّساً بوصفه حقاً أوروبياً، سيتكوّن بشكل رئيسي من حق احتلال هذه الأرض أو تلك، وكذلك الشواطىء، من أجل إنشاء إما مدن حُرّة للمستعمرات الأوروبية فيها، أو مرافىء توقّف تجارية[76].

عندما كان الفرنسيون يلتفتون بأفكارهم إلى عصر الحملات الصليبية، كُنتَ تجدهم يُبرزون جوانبها الخيِّرة. واليوم، حين يُسمّي العرب الإمبريالية الغربية بالصليبية، فإنما يستذكرون بعضاً من أشرس وأعنف أوجه الاستعمار.

من الشخصيات المثيرة للاهتمام التي زارت فلسطين خلال القرن التاسع عشر: بنجامين دزرائيلي، رئيس وزراء بريطانيا اليهودي في مستقبل الأيام. كان دزرائيلي هو من حاز على مُلكية جزئية لقناة السويس عام 1875. وكان قد عُمّد وهو طفل، وأنشىء تنشئة مسيحية، لكنه بقي أميناً لأصوله اليهودية، وكان يطيب له أن يرى نفسه «الصفحة المفقودة بين العهد القديم والعهد الجديد»[77]. وقد أنحى باللائمة على المسيحيين من جهة لعدم اعترافهم بفضل اليهودية عليهم، وعلى اليهود من جهة أخرى لعدم إدراكهم أن المسيحية هي «اليهودية مكتملة». وفي عام 1829، ألقى دزرائيلي خطبة ملتهبة في مجلس العموم جاء فيها:

> ما هذه المسيحية التي تعتنقون إنْ كنتم لا تؤمنون باليهودية؟ فعلى كل مذبح نجد لوحاً بالشرائع اليهودية. وكل المسيحيين الأوائل كانوا يهوداً، وكل امرىء في العصور المبكرة للكنيسة التي بفضل قدرتها وعبقريتها انتشر الإيمان المسيحي، كان يهودياً. إذا كنتم لم تنسوا بعد ما تُدينون به لهذا الشعب (اليهودي)، فستكونون أنتم، معشر المسيحيين، على أتم استعداد لاغتنام أول سانحة لتلبية مطالب المؤمنين بذاك الدين[78].

لقد حرّكت زيارته لفلسطين أعمق المشاعر الوجدانية في نفسه؛ وعلى شاكلة شاتوبريان، عاد هو الآخر إلى العصور الوسطى، فبادر من فوره إلى العمل على روايته «ألروي»، التي تحكي عن ثورة ديفيد ألروي اليهودي العراقي من القرن الثاني عشر على الخليفة المسلم.

وعند إحدى المراحل في الرواية، يظهر دزرائيلي، الذي يختلف منظوره اختلافاً بيِّناً عن منظور شاتوبريان، وكأنه يستشرف من بعيد ويرهص بالحل الصهيوني، فيُفصح معلّم الروي اليهودي عن حُلمه السرّي:

> سألتني عمّا أتمنى، وجوابي هو الكيان القومي الذي نفتقده. سألتني عمّا أتمنى، وجوابي هو أورشليم. سألتني عمّا أتمنى، وجوابي هو الهيكل[79].

لا بد من التذكير فوراً أنه لم يكن هناك بعد صهيونيون يهود. فالصهيونية لن تغدو عاملاً في الحياة اليهودية إلاّ بعد انقضاء خمسين سنة أخرى. يومها كان يهود أوروبا إما ينشدون الاندماج في المجتمع مثل دزرائيلي نفسه، أو يتشبّثون بقوة بالمشيحانية القبالية السائدة في المعازل. وكان دزرائيلي شخصياً أشدّهم التزاماً بالسياسة الإمبريالية لبريطانيا العظمى، كما نلمس ذلك في «تانكرد» (1847)، وهي رواية أخرى له تجري أحداثها في الشرق الأوسط إنما في الزمن المعاصر. والشيء المثير للاهتمام في هذه الرواية أن دزرائيلي يرى في العرب الشعب الذي سيعين الإنجليز على إقامة مستعمراتهم[80].

وثمة رحّالة بريطانيون آخرون عادوا إلى مبادىء الصهيونية غير اليهودية التي بدت وطيدة الأركان. فبعد سنوات معدودات على زيارة دزرائيلي، نشر اللورد ليندسي كتابه «رسائل من مصر وأدوم والأراضي المقدسة»، الذي أحيا فيه الفكرة القديمة القائلة إن حالة الخراب التي وقعت فيها البلاد إنما تعود إلى ترك اليهود لها. ولسوف تحيا الأرض من جديد «بعودة أبنائها المنفيين إليها، وإدخال الصناعات المتناسبة مع طاقاتها الزراعية، لتتفجّر مرة أخرى خصباً ونماءً وافراً كما كانت على عهد سليمان»[81]. وفي عام 1844، نشر إليوت واربورتن روايته الشعبية «الهلال والصليب»، التي رأت هي الأخرى في الحملات الصليبية منظومة إرشادية للاستعمار الجديد، وإن كان مؤلِّفها عبَّر عن ذلك بلغة أقل إتقاناً إنما بفجاجة أكبر من شاتوبريان. لقد اكتشف في ذاته «ضرباً من الروح الوطنية من أجل فلسطين»[82]. وفيما هو يطوف في أرجاء الأراضي المقدسة، متفقّداً الأماكن التي باتت مألوفة جدًّا لديه من خلال قراءة التوراة، خطر له خاطر وهو أن من واجب بريطانيا أن تستحوذ على مصر وفلسطين، البلدين اللذين هما لها بحق، وبذلك تضمن حقّها في الوصول إلى الهند. ووصولاً إلى هذه الغاية، يجب أن تبذل جهوداً صليبية جديدة وأكثر فعالية: «لعل مصالح الهند تفوز بما حُرم منه قبر المسيح»[83]. وحيثما حلّ، كان واربورتن يقنع نفسه بأن الشعب ينتظر البريطانيين كي يحرروه ويجلبوا له السعادة التي ينعم بها الهنود في شبه الجزيرة الهندية. حقاً إن في وسع الرؤى المتبجّحة والأنانية أن تغشي

أبصارنا عن رؤية الواقع الماثل أمامنا. فلم يكلّف أحدٌ من أولئك الكتّاب نفسه عناء النظر إلى العرب بجلاء، أو كان يعنيه من قريب أو بعيد ماذا يريده اليهود أنفسهم حقيقةً في تلك الآونة. في العام ذاته، نشر الكاهن أ. برادشو كتابه «كرّاس للزمن، عريضة من أجل اليهود»، حثَّ فيه الحكومة على منح اليهود أربعة ملايين جنيه لتسريع عودتهم إلى أرض الميعاد. هذا فيما خلط الدكتور توماس كلارك المصالح اليهودية بمصالح بريطانيا العظمى في كتابه «الهند وفلسطين: أو الإحياء اليهودي منظوراً إليه في علاقته بأقرب طريق إلى الهند»؛ ورأى كلارك أن اليهود مثلنا «نحن»، «شعب شجاع ومستقل وروحاني ومتشبّع بالعاطفة القومية»[(84)]. وبعد ذلك بقليل، تشكّلت لجنة في لندن للعمل من أجل العودة إلى صهيون، وألقى الخطاب التأسيسي لها القسيس تلّي سريبايس، الذي دعا إلى إنشاء دولة (لليهود) تمتد «من الفرات إلى النيل، ومن البحر الأبيض المتوسط إلى الصحراء»[(85)]. إن هذه الأحلام والرؤى بشأن اليهود والوطن اليهودي كانت هي الأخرى إسقاطات، شأنها شأن التخيلات اللاساميَّة القديمة. لكن بدلاً من أن تكون رؤى تتعلق بالمخاوف وبواعث القلق الغربية، كانت هذه المرة إسقاطات فجّة للمآرب والأطماع البريطانية.

لكن العودة إلى صهيون لم تكن مجرد أمل كاذب يراود أفراداً بعينهم. ففي عام 1838، أي في العام نفسه الذي استعمرت فيه بريطانيا عدن، قرّر رئيس الوزراء (البريطاني) اللورد بالمرستون استحداث بعثة قنصلية في القدس، وأوفد وليم يونغ لملء منصب القنصل فيها. كانت تعليماته إليه تتلخّص في تأمين الحماية لليهود. والحال أن اليهود ما كانوا بحاجة لحماية، ولم يطلبوها أصلاً. فمستوطنات اليهود المتدينين عاشت قروناً طويلة في «أرض إسرائيل»، كما مرَّ معنا، إما في القدس أو في صفد. كانوا يشكّلون «ملّة» بين سواها من الملل في ظل الحكم العثماني، ولم يكونوا بحاجة إلى أية حماية خارجية. مستشارو بالمرستون حذّروه من أنه لا شأن له في تنصيب نفسه نصيراً لليهود على هذه الشاكلة، لكن بالمرستون كان يرى في ذلك وسيلة مبتكرة لإرساء حضور بريطاني قوي في الشرق الأوسط. وكانت القوى الاستعمارية لا تفتأ تستغلّ «الملل» خصيصاً لهذه الغاية: الفرنسيون يزعمون أنهم «حُماة» الكاثوليك، والروس يدافعون بحماسة عن «حقوق» المسيحيين الأرثوذكس. لم يكن لبريطانيا أي «أتباع» طبيعيين بين الملل، إذ لا وجود هناك لبروتستانت عرب أو أتراك. لذلك، لم يكن أمام بريطانيا من خيار سوى اليهود، ناهيك عن وجود مصلحة بريطانية في الصهيونية.

والذي أوحى لبالمرستون بهذه البادرة هو المحسن الكبير آشلي، لورد شافتسبري، زوج حماته ومربّي وليم يونغ. كانت تراود شافتسبري، في الحقيقة، آمال رؤيوية أكثر

تقليدية. فقد كان مهتماً منذ أمد بعيد بمشروع هداية اليهود إلى المسيحية، ليس بدافع من محبته لهم ولخلاصهم (إذ كان في حقيقة أمره لاسامياً وصوَّت ضد انعتاق اليهود عام 1861)، بل من أجل التعجيل بالمجيء الثاني (للمسيح). كما كان على يقين أيضاً من أن عودة اليهود إلى صهيون، خطوة مهمَّة نحو العصر الألفي السعيد، ورأى أن بعثة يونغ القنصلية قد قرَّبت موعد تحقيق هذا الحلم. ودوّن شافتسبري في دفتر يومياته ما يلي: «ما أروعه من حدث! مدينة شعب الرب العريقة على أهبة أن تستعيد مكانتها بين الأمم، وإنجلترا هي الأولى بين ممالك الأغيار التي تتوقف عن دوسها بالأقدام»[86].

وبعد عامين، ومجدداً تحت تأثير شافتسبري، بعث بالمرستون برسالة استثنائية إلى الفيكونت پونسونبي، سفيره في اسطنبول، يأمره فيها بالعمل من أجل عودة اليهود إلى فلسطين:

> يسود بين اليهود الشرقيين في أوروبا شعور جيّاش بأن الوقت الذي سيعود فيه شعبهم إلى فلسطين بات وشيكاً. وبالتالي، فإن شوقهم للذهاب إلى هناك عارم، وأصبح تفكيرهم موجّهاً أكثر من ذي قبل نحو وسائل تحقيق ذلك. ومن المعروف أن يهود أوروبا يملكون ثروات ضخمة، وأن أي بلد تختاره مجموعة منهم لسكناها سيجني فوائد جمّة من الثروات التي سيجلبونها معهم[87].

إنه لمن الأهمية بمكان أن نشدِّد مرة أخرى على أن ذلك كان من باب التخيل ليس إلاّ، لأن اليهود كانوا عام 1840 إما يجهدون للاندماج في المجتمعات المتواجدين بينها، أو كانوا يعتبرن العودة إلى «أرض إسرائيل» من دون الماشيح محاكاة منافقة للخلاص. لكن مطالب وحاجات اليهود الحقيقية لم تكن تعني بالمرستون في شيء، الذي رأى الفرصة الاستعمارية لبريطانيا سانحة في المخطط الصهيوني. وبعد أسبوع، وتحديداً في 17 آب/ أغسطس 1840، حمل اللورد شافتسبري محرّر صحيفة «التايمز» على نشر مقال افتتاحي كشف فيه النقاب عن خطة «لغرس (توطين) الشعب اليهودي في أرض أجداده»، وأن هذه الخطة هي الآن «قيد الدرس الجدّي من الوجهة السياسية». وأعرب كاتب المقال عن الأمل في أن يوافق السلطان التركي على استقبال اليهود في فلسطين، ويؤمِّن لهم القانون والعدالة والأمان التي ستحظى بضمانة دولة أوروبية. وأثار المقال الافتتاحي هذا ضجة كبرى. فدوَّن شافتسبري في دفتر يومياته ما يلي: «إن الصحف تعجّ بالوثائق عن اليهود. فيا لها من فوضى مخططات ومنازعات ترتسم في الأفق!... وأي عتقٍ وأي حقدٍ وأي توافق وأي نقاش! ذلك الذي يثير كل صنوف الأهواء وكل ضروب المشاعر في أفئدة البشر!»[88].

ولعلّ أبرز هذه الرؤى الصهيونية البريطانية وأكثرها جذباً للانتباه، رواية جورج إليوت «دانيال ديروندا» التي ظهرت عام 1879، عشية الهجرة اليهودية الأولى (إلى فلسطين). إن ديروندا، بطل الرواية، يُظهر جانباً من هذه التعقيدات التي كانت تشوب الرؤية البريطانية. إنه لمحظوظ بما فيه الكفاية أن لا يكتشف أصله اليهودي إلاّ بعد أن يشبّ عن الطوق ويتلقى تربية منزَّهة عن الخطأ كنبيل إنجليزي. إنه، إذن، واحدٌ «منا» فعلاً، وفي وضع ممتاز لتنفيذ المشروع الصهيوني بالنيابة عن بريطانيا. وعلى امتداد الرواية، يُوصف دانيال بعبارات مشيحانية، وعلى أنه حضور افتدائي يدأب على إنقاذ الشخصيات الأخرى من الفشل أو اليأس أو الإغواء. وبما هو كذلك، أي بوصفه مخلِّصاً وفادياً، سوف ينجد ديروندا الشرق الأوسط. ولعلّ أفضل من يُناقش الفكرة الصهيونية، مرشد ديروندا المدعو مُردخاي. إنه صهيوني يهودي ترهص رؤاه بصهيونية هرتزل الإمبريالية. ففي عُرف مُردخاي، «سوف يفتدي اليهود الأرض ويخلصونها من الغزاة المفسدين الصعاليك»؛ أما شكل الحكم في الدولة اليهودية، فسيكون «عظيماً وبسيطاً في آن، تماماً على نسق المملكة اليهودية القديمة» التي أقامت في زمن التوراة

> ما هو أشد إشراقاً وتألقاً من الحرية الغربية وسط استبداديات الشرق. وبمكسب إسرائيل سوف يكسب العالم أيضاً. لأنه سيقوم هناك مجتمع في صدارة الشرق يحمل ثقافة وتعاطف كل أمة عظيمة في حناياه. وستكون هناك أرض معدّة لوقف المشاحنات؛ أرض محايدة للشرق كما هي بلجيكا للغرب[89].

ليس ثمة أمل في أن يتمكّن الشرق من إصلاح وافتداء نفسه: إنه في حاجة إلى دانيال ديروندا بوصفه ممثّل بريطانيا العظمى!

على أية حال، هنالك تلميحات في الرواية تشي بتلك اللاساميّة الكامنة والتي غالباً ما تجدها متأصلة في الرؤية الصهيونية البريطانية، على نحو ما رأينا لدى اللورد شافتسبري مثلاً. فدانيال رجل إنجليزي أكثر منه يهودياً. أما مُردخاي، الرائي اليهودي الحقيقي، فربما لا يتمكّن من أن يمثّل بريطانيا لأنه يُعاني من مرض عُضال؛ وهذا ما يجعله شخصاً منفِّراً من الناحية الجسمانية. كما أنه يُجمل على التكلّم طوال الوقت بأسلوب توراتي عتيق، والمعنى الضمني هنا هو أن اليهودية دين مُحتضر ومُنطوٍ على مفارقة تاريخية، هو بأمسّ الحاجة لنفخة حياة صحيّة من بريطانيا. أما شقيقة مُردخاي، ميرا، التي تتزوج في النهاية من دانيال، فمصوَّرة في الرواية بلغة عاطفية مفرطة، وهي اللغة التي لم تعتد إليوت

الناضجة على استعمالها مع بطلات رواياتها. إنَّ بنية ميرا الضئيلة وصوتها الغنائي الرائع، لكن الناعم أكثر مما ينبغي بحيث يملأ صالة حفلاتها الغنائية عن آخرها، يُقزّمان فيما يبدو حجم اليهودية ويُبخسان من قدرها. ثم إن والدها شرير كلاسيكي أشبه ما يكون بشرير ديكنز البغيض: فاغين اليهودي(*). وعندما كان ديروندا في طور التقصّي عن عائلة ميرا، مرَّت عليه ساعات طويلة مشحونة بالقلق وهو يتمرن ذهنياً المرة تلو المرة على ما سيُقدم عليه إذا ما تبيّن له أن عائلتها عائلة عادية ويهودية سوقية كما يخشى.

لكن رؤيا إليوت لم تكن تخيلاً صرفاً. فليس فقط أن صهيونية «**يهودية**» (في مقابل أشكال غير يهودية من الصهيونية) كانت على وشك أن تستهلّ تاريخها المعقّد، بل إن ديروندا في تهذيبه وتمدنه كان يرهص بهرتزل الذي يشبهه حتى في المظهر. زد على ذلك أننا رأينا العديد من اليهود في تلك الفترة مستعدين حتى للمجازفة بكل ما لديهم للتماهي مع أوروبا الليبرالية الجديدة؛ إذ كان يخالجهم إحساسٌ بأن أوروبا تضطلع بمهمة تمدين العالم. وهكذا، في الوقت الذي كُتبت فيه رواية «دانيال ديروندا»، كان اليهود الفرنسيون يصلّون في كُنُسهم لفرنسا باعتبارها الشعب المختار الجديد:

> أيها الرب القدير، يا حامي إسرائيل والبشرية، إذا كان ديننا هو الأعزّ على قلبك من بين سائر الأديان جميعاً، لأنه من صنع يديك، ففرنسا هي كما نرى البلاد الأثيرة عندك من بين سائر البلدان جميعاً لأنها خير من يستحقك... فلا تدع هذا الاحتكار للتسامح والعدل مقصوراً على فرنسا، وهو احتكار مهين لغيرها بقدر ما هو مجيد لها، بل دعها يكون لها العديد من المقلّدين في هذا المضمار. لتفرض على العالم ذوقها ولغتها بما هما ثمرات آدابها وفنونها، لكن لتفرض كذلك وبمشيئتك مبادئها التي لا حاجة للقول إنها أكثر أهمية وأكثر ضرورة[90].

إن التضارب الوجداني الذي تظهره إليوت تجاه اليهودية، شعر به أيضاً العديد من اليهود المندمجين. لقد سبق وأشرنا إلى المشاعر المعقدة لدى الشاعر اليهودي الألماني هاينريش هاينه (ت 1856). فطوال حياته، بقي هاينه يزدري الأرثوذكسية والتلمود، لكنه أُصيب في نهاية حياته بمرضٍ أوهن قواه وجعله طريح الفراش لمدة عشر سنوات تقريباً. في تلك الفترة، رجع هاينه ثانيةً إلى عقيدته اليهودية، وقد اعتاد أن يقول للناس إنه ليس ذلك الهلّيني المتحرر والمندمج، بل «يهودياً مريضاً جدًّا وبائساً جدًّا»[91]. وهذه ملاحظة

(*) المُرابي اليهودي، ورئيس عصابة النشّالين واللصوص الصغار في رواية تشارلز ديكنز: «أوليفر تويست». (م)

عن اليهودية تذكّرنا بشخصية مُردخاي في رواية جورج إليوت آنفة الذكر. بيد أن هاينه، شاعر الحرية، كال كذلك المديح لفرنسا، وضمناً للمسيحية. فالحرية، عنده، هي:

> الدين الجديد، دين عصرنا نحن. وإذا كان المسيح ليس ربّ هذا الدين الجديد، فهو مع ذلك كبير أحباره، ويلمع اسمه لمعاناً بديعاً في قلوب الحواريين. لكن الفرنسيين هم الشعب المختار للدين الجديد، وبلغتهم تكتب أولى أناجيله وعقائده. إن باريس هي أورشليم الجديدة، والراين هو نهر الأردن الذي يفصل أرض الحرية المقدسة عن أرض الفلستينيين[92].

فبالنسبة لعدد كبير من اليهود المندمجين، حلّت أوروبا محل أرض إسرائيل؛ وما كان ليجد العديد منهم في رؤية شاتوبريان المثالية بخصوص الصليبيين الفرنسيين الاستعماريين الجُدد أية مبالغة على الإطلاق. ومن المحزن أن نستذكر تلك الآمال هنا. ولقد بقي هرتزل أميناً لمثله الأعلى: الاستعمار، لكنه كان اندماجياً متحمساً قبل أن يعتنق الصهيونية في المحكمة العُرفية التي كانت تحاكم الكابتن دريفوس.

إنما ليس كل «الماسكيليم» كانوا يحبّذون الفكرة الاستعمارية. فكارل ماركس كان يكره السياسة البريطانية في الهند وإنْ كانت تساوره مشاعر متضاربة حيالها: فهو يتعاطف مع آلام الهنود سكّان البلاد الأصليين، لكنه يحمل في الوقت عينه رؤية حتمية للتاريخ بما يعني أن كل شيء ينزع جبراً نحو العصر الألفي الاشتراكي السعيد. وتلك، كما نعلم، رؤيا يهودية في العُمق (حتى وإنْ كان ماركس يكنّ شديد الكراهية للدين)، تُذكّرنا بالرؤيا التاريخية القائمة على العناية الإلهية، تلك التي بلغت ذروتها في الخلاص المشيحاني، وقد رأينا في الفصل الثالث بأية سرعة استطاع الصهيونيون العُماليون في عداد «الهجرة الثانية» أن يصهروا الماركسية مع الفكرة الصهيونية. لذلك أحسّ ماركس أن بريطانيا في تطبيقها سياساتها الاستعمارية البغيضة، يُمكن «أن تكون أداة التاريخ غير الواعية»[93]. فبطش الإمبريالية قد يحمل الجماعات الهندية على صون نفسها، فتُجري تحليلاً ماركسياً سليماً لأوضاعها وتلتحق بركب النضال الثوري.

كان ماركس يحاول صياغة رؤية جديدة تماماً للعالم، كما كان يعيد تعريف البشرية. لكن حتى وإنْ كان هو نفسه يهودياً، فقد رأى في «اليهودي» عدوًّا للتقدم وفق المنظومة الإرشادية القديمة. كتب في مقالتيه اللاساميّتين عام 1844 يقول: «دعونا نأخذ اليهودي الحقيقي؛ ليس يهودي «السبت»، بل يهودي «كل يوم». فهذه ليست يهودية دينية. فما هي عبادة اليهودي الدنيوية إذن؟ إنها «المساومة». وما هو ربّه الدنيوي؟ إنه «المال»». إن المقدرة التجارية اليهودية هي التي أتاحت للعديد من اليهود أن يبقوا أحياء في أوروبا

اللاساميّة؛ لكن الحسد من النجاح اليهودي دفع بغير اليهود إلى أن يروا وجود مؤامرة خلف هذا النجاح. وفيما يُشبه الدائرة المفرغة، أفضى ذلك بدوره إلى كراهية جديدة وبارانويا جديدة. ذهب ماركس في تفكيره إلى أن اليهود قد أفسدوا البشرية جمعاء بجعلهم المال رباً للعالم وحقنوا المسيحية بهذا السمّ. ولقطع الطريق على اليهودي، لا بد من تغيير النظام الاقتصادي برمّته حسب استنتاج ماركس. وحالما يتمّ ذلك، سوف «يتبخر الوعي الديني كله كبُخار تفهٍ في الهواء الحقيقي، في الهواء المُحيي للمجتمع»[94]. وهكذا سينقذ العالم نفسه بالتخلّص من الثنائي «المال - اليهودي». وقد ذكر بول جونسون في كتابه «تاريخ اليهود»، أن لاساميّة ماركس هي التي تمخضت عن اشتراكيته المكافحة فيما بعد:

> كانت نظريته الناضجة خرافة، بل من أخطر أنواع الخرافة: الاعتقاد بوجود مؤامرة شريرة. لكن في حين كانت في الأصل مبنية على أقدم أشكال «نظرية المؤامرة»، أعني اللاساميّة، فإنه في أواخر الأربعينيات والخمسينيات من القرن التاسع عشر لم يتمّ التخلّي عنها بقدر ما جرى توسيعها لتشمل النظرية القائلة بـ«مؤامرة عالمية» تقف وراءها الطبقة البرجوازية برمّتها. لقد استبقى ماركس الخرافة الأصلية ومؤدّاها أن المال، في شكليه التجاري والتمويلي، هو من حيث الأساس نشاط طفيلي وضار بالمجتمع، غير أنه بدل أن يقيمها على أساس العرق والدين، أقامها على أساس الطبقة[95].

لكن حتى وماركس يُكافح للابتعاد عن الدين، وجدناه بعدُ مدفوعاً بالتحامل الديني القديم إيّاه إلى إلباس اليهود لبوس «أعداء» العالم.

تلك كانت حال إرنست رينان أيضاً، فقيه اللغة الفرنسي الواسع النفوذ، الذي امتثل، وكما لم يمتثل أحد، للمنظومة الإرشادية القديمة، الصليبية المنشأ والتحاملية الطابع، بأن دَمَجَ اليهود والعرب معاً بوصفهم «النقيض» لكل ما نمثّل «نحن». لقد عكف رينان وماركس كلاهما على إعادة كتابة التاريخ، وعلى تقديم تفسير جديد للماضي زعم كل منهما أنه يُحرِّر الإنسان من أغلال الدين بواسطة العلم. لم يكن فقه اللغة فرعاً مبهماً ومهجوراً من فروع المعرفة الأكاديمية في القرن التاسع عشر، بل قدَّم رؤية بديلة جديدة لتاريخ العالم تنوب مناب تاريخ الخلاص القديم. فبدلاً من اعتبار اللغة هبة من الرب وهبها للإنسان في جنة عدن، كما كان يتخيّل القروسطيون، رأى فقهاء اللغة أنها من ابتداع الإنسان ليس إلاّ. ومكان اللسان المقدس الأصلي الذي خلب ألباب القروسطيين، أحلّ فقهاء اللغة لغةً هندو - أوروبية أصلية كان قد طوّرها العرق الآري في آسيا وأوروبا، وهي التي تولدت عنها فيما بعد اللّغات الآرية. وكانوا يؤمنون بأن في مقدورهم إعادة بناء تلك اللغة الأصلية عن طريق

تطبيق قواعدهم العلمية. وما خلقوه، في الواقع، بضع أساطير جديدة. لقد عاد رينان إلى فقه اللغة حين فقد إيمانه المسيحي، وسيعود لاحقاً إلى تفسير الماضي المسيحي المبكر مجدداً بطريقة «علمية» جديدة، فيكتب سيرتَيْ يسوع المسيح والقديس بولس، شارحاً حياتهما بلغة بشرية طبيعية وليس بلغة لاهوتية. كان رينان يروم تبيان الأساس الطبيعي للدين. وقد أحدثت مثل هذه الكتب المقروءة على نطاق واسع ذُعراً هائلاً بين الناس. حين صار رينان فقيهاً لغوياً، انكبّ على دراسة اللغتين العبرية والعربية، وهما من عائلة اللغات الساميّة. وادّعى أن العبرية والعربية شكلان منحطّان، انحرفا عن التقليد الآري وشابتهما عيوب غير قابلة للإصلاح. فمثل هذه اللغات لا يُمكن دراستها إلاّ على أنها أمثلة عن تطوّر موقوف لأنها تفتقر إلى المنظومة اللغوية الآرية الخاصة «بنا». ولا يخفى على القارىء هنا كيف تكمّل هذه المقولة الرؤية الاستعمارية السائدة. فبالنسبة لرينان أيضاً، يمثّل اليهود والعرب «تركيباً دونياً للطبيعة البشرية»(*):

> لذلك نرفض أن نسمح باعتبار اللغات الساميّة ذات مقدرة على تجديد نفسها، حتى ونحن نعترف بأنها لا تنجو ـ بأكثر مما ينجو أي نتاج آخر للوعي الإنساني ـ من ضرورة التغيّر أو التعديل المتتابع[96].

ومن قلب هذا التخيل الفقهي اللغوي (الفيلولوجي)، انبثقت النظرية العنصرية الجديدة التي وضعت الساميين في مقابل الآريين.

لقد ترجم رينان التحامل الديني القديم بدقة غريبة إلى مصطلحات علمية علمانية. واللغات الساميّة الدونية جعلت اليهود والعرب مرة أخرى صورة شوّهتها مرآة الغرب المستنير والمتقدّم: بما أن لغاتهم لا يُمكن أن تتطوّر كما تتطور لغاتنا «نحن»، فلا بد أن يكون اليهود والعرب أنفسهم كائنات بشرية ناقصة:

> إن المرء ليرى في كل شيء أن العرق الساميّ يبدو عرقاً غير مكتمل بسبب بساطته. وهذا العرق، بالقياس إلى العائلة الهندو ـ أوروبية ـ إذا ما تجرأت على استخدام هذا القياس ـ مثل خطاطة بقلم رصاص بالنسبة إلى لوحة فنية. فهي تفتقر إلى ذلك التنوّع، وذلك الثراء، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكّل شرط الاكتمال. والأمم الساميّة، شأنها شأن أولئك الأفراد الذين لا يمتلكون إلاّ درجة ضئيلة من الخصوبة، بحيث إنهم بعد طفولة كريمة لا يبلغون إلاّ درجة أقل من عادية من الخصب، قد عرفت ازدهارها

(*) بالفرنسية في النصّ: «Une combinaison inférieure de la nature humaine». (م)

وتفتحها الأكمل في عمرها الأول ولم تستطع بعدها على الإطلاق أن تبلغ طور النضج الحقيقي[97].

وبذا تمت ترجمة التخيلات الدينية القديمة إلى أسطورة عنصرية جديدة؛ وفوق ذلك، أُقيم البرهان عليها «علمياً»!

وما لبثت هذه النظريات الخطرة حول الأعراق أن أصبحت حاسمة مع نهاية القرن التاسع عشر، عندما صارت القومية ـ على نحو ما بينتُ في الفصل الثالث ـ مبعث عصبيات جديدة، وشرع الناس يعرّفون أنفسهم من جديد بلغة قومية أو عرقية. وتجلّت عبادة «القوم» في ألمانيا على أكمل صورة من خلال أوبرات ريتشارد ڤاغنر الذي كان له أعمق الأثر لاحقاً في أدولف هتلر وأتباعه. لقد احتُفي هنا بالعرق الجرماني النبيل النقي، مصدر كل طيبة وكل جمال، في صور موسيقية جعلته يبدو أكبر من حجمه الطبيعي. وقد سارت عبادة العرق الآري هذه جنباً إلى جنب مع نزعة خبيثة إلى معاداة الساميّة. وهاكم ما كتبه ڤاغنر في عام 1881:

> إنّي أعدّ العرق اليهودي العدوّ الفطري للبشرية الخالصة ولكل ما هو نبيل فيها؛ ومن المؤكد أننا نحن الألمان سوف نتداعى أمامهم. ولعلّني الألماني الأخير الذي يعرف كيف يقف كرجل محب للفن في وجه اليهودية التي باتت تُمسك بزمام كل شيء[98].

أما فريدريك نيتشه فكان يكره المسيحية. فقد رأى في مؤلَّفه «المسيح الدجّال»، أن المسيحية «شنَّت حرباً لا هوادة فيها ضد كل شعور بالاحترام والتمايز بين الإنسان والإنسان». وحثّ الألمان على أن يبتعدوا عن القيم البكّائية ويرجعوا إلى القيم الآرية الوثنية، كالكبرياء، والقسوة، والسطوة، والكراهية والثأر. لقد أفسدت المسيحية العالم، لكن الخطأ خطأ اليهود، لأن المسيحي كان «ذلك السهم الأخير في جعبة الكذبة؛ إنه اليهودي كرّة أخرى؛ إنه اليهودي تكراراً».

> لا يسع المرء أن يقرأ هذه الأناجيل بحذر شديد... فهو هنا بين اليهود: والاعتبار الأول ـ إذا شاء المرء ألا يفقد طرف الخيط تماماً ـ هو أن بولس والمسيح كانا يهوديين متفوقين بعض الشيء... ولا يسع المرء أن يعاشر المسيحيين الأوائل بأكثر مما يُعاشر اليهود البولنديين الآن. فكلاهما تفوح منه رائحة كريهة... ثمة شخصية واحدة يجد المرء نفسه ملزماً باحترامها: إنها بيلاطس، الحاكم الروماني. إذ ما كان له ليحمل نفسه على أخذ أية قضية يهودية مأخذ الجدّ. فيهودي واحد بالزائد أو بالناقص، ماذا يهم؟[99].

أُصيب نيتشه بالجنون عام 1889، أي في العام ذاته الذي وُلد فيه أدولف هتلر؛ وأفكاره التي انتشرت على نطاق واسع في ألمانيا كانت جاهزة في المتناول عندما بدأ هتلر بقولبة الهوية الآرية مرة أخرى. وقد سبق وتطرّقنا في الفصل الثالث إلى الاستجابات المختلفة بين اليهود على هذا الانفجار الجديد للمشاعر المعادية للساميّة في أواخر القرن التاسع عشر.

على كلٍ، كان الساميّون العرب هم أيضاً موضع بحث ودرس في ذلك الوقت. إذ أخذ المستشرقون الخبراء بنسج تخيلات عنصرية مشابهة حول «العقل العربي». كان العرب، وخلافاً لليهود المتواجدين في أوروبا، واقعاً نائياً ولا ينطوي على أي تهديد. وكان لمما يُعزّي أوروبا وهي تتهيأ لاستعمار الشرق الأوسط، أن تسمع الأساطير المتعالمة تُقدم إليها العرب كقوم بدائيين بحاجة ماسّة إلى الخلاص على أيدي الغرب. وقد كانت تلك النظريات تختلف عن تأملات شاتوبريان الشاعرية في مطلع القرن من حيث إنها كانت تدّعي لنفسها صفة الدراسات العلمية الموضوعية. في عام 1881، على سبيل المثال، جال المستشرق وليم روبرتسون سميث بلاد الحجاز في إطار أبحاثه حول الإسلام المبكر. وافتراضه الأساسي في هذا الشأن هو أن لا شيء تبدل منذ زمن الرسول، وبالتالي من الجائز تماماً أن نتصوّر ما كانت عليه حال «الأمة» الأولى من خلال معاينة العرب في الحاضر. وثمة تشابه غريب هنا بين هذه النظرة الغربية العائدة إلى القرن التاسع عشر، والرؤية العربية القديمة للغرب التي لم تكن تلحظ حدوث أي تبدل فيه منذ زمن الحملات الصليبية. الفارق بين الاثنتين هو أن النظرة العربية بقيت مجرد افتراض ضمني، في حين جرى توثيق الرؤية الغربية للعرب وصوغها بطريقة عقائدية على شكل حقيقة علمية. وتوصل روبرتسون سميث إلى خلاصة مفادها أن المشكلة في الإسلام هي أنه عربي أكثر مما ينبغي؛ وتبعاً لذلك، فهو عاجز بنيويًا عن النمو والتطوّر:

> إن جذور التحيّز لدى العربي تضربُ في نزعةٍ إلى المحافظة أعمق بكثير من إيمانه بالإسلام. لا بل إن خطأً عظيماً من أخطاء ديانة النبي هو أنها كانت قابلة بسهولة كبيرة لتقبل تحيّزات العرق الذي انتشرت بينه في بادىء الأمر؛ وأن هذه الديانة قد شملت بحمايتها العديد من الأفكار البربرية والبائدة التي لا بد أن محمداً نفسه قد أدرك أنها غير ذات قيمة دينية، ومع ذلك أدخلها في نظامه من أجل أن يُسهّل انتشار عقائده الإصلاحية[100].

لم يضع روبرتسون سميث في حسبانه الأسباب الدينية التي حدت بالعرب لأن يكونوا

محافظين إلى تلك الدرجة. وهو لا يُقارن بصفته دارساً للإسلام ما بين الديناميكية السالفة والواقع الراهن، ولا يلتفت إلى الحركات الإصلاحية العربية التي كانت مدار نقاش حادّ في كل أرجاء العالم الإسلامي؛ بل جعلها، وبمنتهى البساطة، الوجه المعاكس للغرب الديناميكي والمتقدم.

يشير إدوارد سعيد في كتابه المهم «الاستشراق»، إلى أن «رؤية سميث للعالم هي في أعماقها رؤية ثنائية، كما يشهد عليها المقطع التالي:

> إن الرحالة (أو المسافر) العربي مختلفٌ عنا. فجهد الانتقال من مكان إلى مكان بالنسبة إليه إزعاج صرف؛ وهو لا يشعر بمتعةٍ في بذل الجهد [كما نشعر «نحن»]، ويتذمر من الجوع والتعب بكل قواه [كما لا نفعل «نحن»]. وليس في وسعك أن تقنع الشرقي أبداً بأنك حين تترجل عن راحلتك، قد تكون لديك ثمة رغبة أخرى غير أن تجلس القرفصاء من فورك على بساطٍ وتستريح، تدخن وتشرب. أضف إلى ذلك أن العربي قليل التأثر بالمناظر الطبيعية [أما «نحن» فتأثُّرنا بها عميق]»[101].

الحق أن روبرتسون سميث لا يكنّ أي قدر من الاحترام لما شاء أن يُسمّيه «عادة العقل العربي الصبيانية، العملية.. واللادينية بطبيعة تركيبته»[102]، من دون أن يفكّر أن هذه قد تكون صورة متخيَّلة مثل صورته عن «النحن» التي لا تكفّ عن السعي الهادف جوّانياً نحو ذرى أعلى فأعلى على صعيد الإنجاز. ويستطرد سعيد لاحقاً، في الفصل ذاته، ليُناقش أعمال مستشرق آخر شهير هو دنكان بلاك ماكدونالد، الذي كثيراً ما كان يقصده الاستعماريون طلباً لمشورته في كيفية التعامل مع الشرقيين. كان ماكدونالد من أصحاب التصوّر القروسطي ومفاده أن الإسلام بدعة هرطوقية مسيحية أكثر منه ديناً مستقلاً، مما يحكم فوراً على العرب بأنهم نسخة فاشلة «عنا». في كتابه «الموقف الديني والحياة الدينية في الإسلام» (1909)، يسوق ماكدونالد ما يعتبره التعريف البديهي للعقل الشرقي. فيبدأ بالقول إنه «من البيِّن» أن إدراك اللامرئي أكثر واقعية بكثير بالنسبة إلى الشرقيين منه إلى الغربيين: «إن العناصر الكبيرة المعدِّلة التي تبدو من آن لآخر وكأنها تفسد القانون العام» لا تفسد هذا الإدراك للامرئي. لكن «الاختلاف الجوهري في العقل الشرقي ليس سذاجة التصديق للأشياء اللامرئية، بل عدم القدرة على بناء نظام يتعلق بالأشياء المرئية»[103]. فالشرقي يفتقر إلى «أي حسّ بالقانون»؛ والمعنى الضمني هنا هو أن الشرقي عاجز عن تنظيم وجوده تنظيماً مثمراً على نحو ما يستطيع الغربيون فعله. إن العقل الشرقي يُجافي القانون لدرجة أنه «من البيِّن أن أي شيء ممكنٌ بالنسبة للشرقي».

> [في] انعدام القدرة إذن على رؤية الحياة بثبات ورؤيتها كُلاً كاملاً، وعلى إدراك أن أي نظرية للحياة ينبغي أن تغطي الحقائق كلها، و[في] كونهم عُرضةً لأن تجرفهم فكرة واحدة ويعموا عن كل شيء آخر ـ ها هنا، في اعتقادي، يكمن الاختلاف بين الشرق والغرب[104].

إنَّ هذا المخلوق الميؤوس منه، الضائع وسط ضباب ميتافيزيقي (والمختلف كل الاختلاف عن الإنجليزي العملي والحصيف)، من الطبيعي ألا يكون قادراً على الإمساك بمصيره «هو»؛ وبالتالي، فالأمر متروك لنا كي نتولاه «نحن».

إنما ليس جميع الرحّالة في الشرق الأوسط انتهوا إلى استنتاجات كهذه. في عام 1884، جال الرحّالة الفرنسي دُنيز دو ريفواري العالم العربي من أقصاه إلى أقصاه وكتب يقول:

> حيثما حللتُ، لمستُ الشعور الثابت والشامل نفسه: كُره الأتراك... والعزم على اتخاذ عمل منسق للإطاحة بالنير البغيض آخذ بالتبلور رويداً رويداً... إن هناك حركة عربية ناهضة حديثاً تتطلّع نحو المستقبل البعيد، وهناك عرقٌ كان مُداساً بالأقدام حتى الآن، سيُطالب عما قريب بالمكانة الخليقة به بين أقدار الإسلام[105].

والحال، أن العالم العربي لم يكن جالساً مكتوف الأيدي، مُسلّماً أمره للقضاء والقدر؛ بل كان يحاول أن يُعبّىء نفسه، أولاً ضد القبضة الماحقة للعثمانيين؛ وثانياً، ضد الغرب الذي راح يكشف بصورة متزايدة عن أطماعه الاستعمارية العارية. إلاّ أن ذلك لم يكن يعني أنَّ الإصلاحيين المسلمين يعادون الغرب معاداة شرسة، أو أنهم يرفضون الثقافة الغربية[106]. على العكس، كان هؤلاء يعرفون أنهم بحاجة إلى التقدم الغربي، ولا سيما علوم الغرب، إنما كانوا يعلمون كذلك أنه من المستحيل أن يصيروا هم أنفسهم غربيين؛ لكن كي يتصدّوا للغرب الاستعماري، عليهم لزاماً أن يُطعِّموا ثقافتهم وتقاليدهم بالخبرات الأوروبية. لقد كان جميع إصلاحيي القرن التاسع عشر معنيين بالعودة إلى تقاليدهم العربية التي سبقت نكبتهم بالهيمنة التركية؛ كما كانوا جميعهم يتطلعون إلى تعبئة قُدرات الإسلام بشكل فعّال؛ والكل كانوا يميلون إلى العودة فكرياً إلى مبادىء الثورة الوهّابية التي حدثت في القرن الثامن عشر، إنما كلّ بطريقته الخاصة.

إنَّ أبرز هؤلاء الإصلاحيين وأخطرهم شأناً هو جمال الدين الافغالي (ت 1897). فمعظم الحركات الإسلامية في القرن العشرين ما انفكت تعود فكرياً إلى نظرياته وطروحاته. وُلد جمال الدين لأُسرة فارسية شيعية، ولقّب نفسه بـ«الأفغاني»، مدّعياً

انتسابه إلى المذهب السنّي كي تتسنى له مخاطبة الأغلبية المسلمة. والواقع أنه طوال مسيرته اللافتة للنظر، أظهر الأفغاني قُدرةً مذهلة على العمل بمبدأ «لكل مقام مقال»: فطاف في أرجاء إيران وأفغانستان ومصر والهند، مُقدِّماً نفسه في أقنعة شتى بحسب ما تقتضيه الظروف. فتارة كان يتظاهر بأنه ثوري، وأخرى بأنه مفكّر ليبرالي علماني، وثالثة بأنه شهيد شيعي، ورابعة بأنه من دُعاة التمثيل النيابي... وهكذا. كان الأفغاني يبدو نزّاعاً إلى الشك، لكنه كان «طالباً» في صباه، أي باحثاً وتلميذاً في «مدرسة»؛ كما أنه انخرط في سلك «العرفان» الباطني الذي يُمارسه المتصوفة. وهذا التمرس المبكر أثبت نجاعته، ولا سيما «العرفان» الذي يعلم المتصوّف كيف يسمو بنفسه ليغدو هو والعالم من حوله كياناً واحداً. ولعلّه اختبر ذلك الانتفاء المريح للحدود الاعتيادية التي تكتنف الذات. وهذا الضرب من الصوفية غالباً ما يكون صامتاً إلى أبعد مدى في الغرب، لكن المتصوفة (في الشرق) يملكون في العادة تراثاً طويلاً من الالتزام السياسي. فحبُّ المتصوِّف «للأمة» مقوِّم أساسي من مقوّمات دينه؛ وإذا ما رأى أي خطر يتهدد دينه، فلا يتوانى عن الانخراط في «الجهاد» دفاعاً عنه. وهكذا رأينا المتصوفة يُقاتلون الصليبيين بين صفوف جيش صلاح الدين. و«العرفان» يزرع في نفس السالك عدم الخوف من الموت وعدم الاكتراث به؛ ولا تساوره، بالأخص، أية خشية من أصحاب السلطان. وثمة من ألمح إلى أن تهوّر الأفغاني وتعدّد أدواره إنما كانا بتأثير تمرّسه بالعرفان الصوفي الذي يتضخم معه مفهوم «الأنا» تضخّماً هائلاً[107].

كان الأفغاني يرمي إلى جمع شمل المسلمين كي يواجهوا متلاحمين التهديد الآتي من الغرب، ويكونوا هم سادة مصيرهم. ولعل اتصاله المبكر بـ«العلماء» (علماء الدين) قد رسَّخ لديه القناعة بأنهم، أي العلماء، هم قادة المسلمين الشرفاء، لكنه كان يُريد للإسلام الجديد أن يكون حضارة و«جامعة»، لا مجرد عقيدة دينية. وربما يكون الأفغاني هو من أدخل، من بين الأفكار الثورية التي أدخلها إلى المنطقة، النظرية الغربية الخاصة بالسياسة العلمانية. صحيح أن عدداً كبيراً من المسلمين رأوا في هذه السياسة ـ ولهم في ذلك عُذرهم ـ بدعةً مرفوضة في الإسلام، إلاّ أن إدخالها كان والحق يُقال إنجازاً رائعاً. كان الأفغاني يعرف تماماً أنه يتوجب على المسلمين أن يتوسلوا الأفكار الغربية إذا أرادوا أن يتغلّبوا على المستعمرين. وكان من المعارضين العنيدين لأي شكلٍ من أشكال التعاون مع السلطات الاستعمارية؛ وقد حثّ «العلماء» على التصدي لها، لكن الاضطلاع بمهمة خطيرة كهذه لم يكن مُتاحاً في زمنٍ قصير. ناهيك عن أن الأفغاني قد استهان على ما يبدو بالقدر الهائل المتوجب من العمل الداخلي وتقليب الفكر قبل أن تصبح «الأمة» مهيأة لتخليص الإسلام

من المفاسد وبناء حضارة إسلامية جديدة على أُسس عربية كلاسيكية. لا ريب في أن المهمة كانت جسيمة جدًّا على «العلماء» المُربكين والمثبطي العزيمة في تلك الآونة. لكن الأفغاني كان يملك أيضاً حسًّا واقعياً بالإلحاحية: إذا كان للمسلمين أن يوصدوا أبوابهم في وجه السيطرة الاستعمارية الغربية، فعليهم بالتحرك والعمل بسرعة لأن الوقت يداهمهم.

أما تلميذه ومريده محمد عبده (ت 1905)، فكانت له نظرة أخرى، وإنْ كان من حيث الجوهر متعاطفاً مع أستاذه. فعوضاً عن مسرح العمليات الواسع لأستاذه الأفغاني، ركّز عبده نشاطه في بلاده مصر. وبالفعل، فعبارة «وطن» التي لم يسبق أن استُعملت في الخطاب السياسي الإسلامي أو العربي، أخذت تتردد وبوتيرة متعاظمة في كتاباته. وكان لعبده أيضاً بعض التمرّس في المجال الصوفي، كما كان شديد الالتزام بثقافته الإسلامية؛ إلاّ أن ذلك لم يمنعه من أن يكون معجباً كبيراً بالغرب. لقد تأثّر تأثّراً عميقاً بتولستوي، وهربرت سبنسر الذي كانت له معرفة شخصية به. وصحيح أن عبده لم يتبنَّ قط نمط الحياة الغربي، لكنه كان حريصاً على زيارة أوروبا من آن لآخر طلباً للإنعاش الفكري. فكانت أفكاره أكثر واقعيةً في بعض النواحي من أفكار الأفغاني: فكان مثلاً على قناعة من أن سياسة الأخير في معارضة المستعمرين معارضة منسّقة سوف تثير غضبهم ليس إلاّ، ولن تعود بأي نفع. فاتخذ قراراً في عام 1888 بالعودة إلى مصر البريطانية والعمل تحت قيادة اللورد كرومر(*). فعُيِّن مفتياً، أي مفسِّراً لأحكام الشرع الإسلامي في المحاكم، وكان يعتنق مبدأ «المصلحة»، المُحرِّر للطاقات والذي يُتيح تعديل بعض أحكام الشرع بما يتماشى وأحوال العصر، فضلاً عن أخذه بمبدأ «الاجتهاد». أيقن عبده أنه لا غنى للعرب عن الحرية الفكرية إذا كان لهم أن يلحقوا بركب الغرب ويتبوأوا مكانهم إلى جانب الأمم الأوروبية في العالم الحديث. من هنا معارضته لمبدأ «التقليد» الذي ساد، كما مرّ معنا، منذ الغزوات المغولية. وكانت قوة الغرب تُعزى بدرجة كبيرة إلى تفوقه العلمي والتقني الساحق؛ لذلك أسّس عبده المدارس غير الدينية (أو المدارس الأميرية) في مصر كي يتسنى للعرب أن يتلقوا فيها العلوم الدنيوية.

لكن عبده، شأن المصلحين جميعاً، كان يريد العودة إلى الأصول. فهو موقن بأن التعفّن لم يبدأ إلاّ بعد أن أذعن المسلمون للسلطات التركية في العصور الوسطى. فلا مناص إذن من أن يعود العرب إلى روح النبي محمد والخلفاء الراشدين؛ روح العصر الذهبي الذي كان فيه العرب سادة أنفسهم وجعلوا من الإسلام قوة عالمية. وعليه، فقد طبّق عبده مبدأ «التلفيق» (وهي كلمة تعني حرفياً: ضم شيء إلى آخر)؛ أي يُمكن استنباط

(*) رأس الإدارة الاستعمارية البريطانية في مصر، لا بل حاكمها الفعلي ما بين عامي 1883 و 1907. (م)

الأحكام من خلال النظر في ما تقوله المذاهب الفقهية الإسلامية الأربعة بغية الإمساك بالمبدأ الأساسي، ومن ثم إحالة المسألة ثانيةً على القرآن و«الحديث» والمأثور عن الخلفاء الراشدين[108]. ولئن كان عبده أصولياً، إلاّ أنه بالتأكيد لم يكن من مناهضي التقدم. كان يشعر بأن العرب لن يتقدموا التقدم الحقيقي، إلا إذا انخرطوا في العالم الحديث بروح ماضيهم التليد. وكانت تحدوه في ذلك قناعةٌ من أنه لا يوجد تعارضٌ ما بين الدين والعلم، ما بين كلمة الله في القرآن وكلمة الله المنطوقة في الطبيعة.

ومرة أخرى، يقوم من بين المسلمين من يُعارضه في رأيه هذا. وسبق أن شهدنا في القرن التاسع عشر عدداً كبيراً من الأوروبيين يلاقون صعوبة فائقة في التوفيق بين اكتشافات لايَلْ وداروين وما جاء في التوراة. أما في الإسلام، فالمعضلة كانت أكثر حدّة، لأن الله قد تجلّى تعييناً في نصٍّ. وأي نقد للنصّ كان يرى فيه بعض المسلمين افتئاتاً على سلامة وكمال الإسلام بالذات. بيد أن المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى تطبيق مبادىء «علم التوراة» الحديث، الذي كان يُسعف بعض المسيحيين في معالجة هذه المشكلة. فهناك تقليد إسلامي طويل ومحترم جدًّا في تأويل النصّ المقدس تأويلاً رمزياً. وقد مهّد الفلاسفة العقلانيون (المسلمون) الطريق على نحو ما فعل العارف الربانيّ الكبير ابن عربي في القرن الثاني عشر. ولطالما استعانت طوائف باطنية بالعلوم الطبيعية كوسيلة للتأمل في صنيع الله في هذا الكون، واستخدمت الرياضيات كفرع من فروع المعرفة يصرف العقل عن العياني والمحسوس (ومن المثير للاهتمام حقاً أن نعلم أن الباطنيين استطاعوا أن يتكيّفوا مع التطوّرات العلمية الجديدة بسهولة أكبر من أية فئة إسلامية أخرى!). بيد أن ذلك ما كان يحظى بموافقة إسلامية شاملة. بمعنى أن انقسامات وخلافات ستنشأ من الآن فصاعداً بين المسلمين التقليديين، السلفيين من جهة، والعرب العلمانيين المتعلمين في المدارس الجديدة التي أسّسها عبده وأتباعه من جهة أخرى. لقد توصل الغرب إلى أن يألف العلمانية من خلال تلقّيها بجرعات بطيئة، لكن ذلك قوبل بثوران هائل، ومن بعض الجوانب بجيشان لا مفر منه، في منطقة الشرق الأوسط، وما زالت الفكرة لم تُهضم تماماً بعد. ثم كانت هناك مشكلة تأويل الأحكام الشرعية الواردة في القرآن. من المهمّ أن توضّح فوراً أن هذه تُمثّل حوالى العُشر فقط من مجموع القرآن، والتسعة أعشار الباقية تتعلّق بما صنعه الله في الطبيعة والتاريخ. وحتى هذه الأخيرة إنما تنطبق فقط على أحوال شبه الجزيرة العربية في القرن السابع. من ذلك مثلاً: هل يُمكن للمسلم أن يشرب الخمر ويبقى أميناً لدينه؟ كانت هناك معضلات عويصة ينبغي التصدي لها، ومع ذلك يتعذر حلها بجهود فرد أو اثنين، ناهيك عن أنها تستلزم وقتاً. أما الاكتفاء ببهارج الثقافة الغربية من دون ربطها

بالتجارب العربية، فينطوي على خطر أكيد. ومن المؤسف أن الأسياد الاستعماريين لم يكونوا، على العموم، ميّالين إلى فهم أو تقدير هذه الرغبة العربية في الإصلاح العميق.

ومن بين المهتمّين بالقيام بتلك الرحلة الخلاّقة إلى الماضي من أجل السير قُدماً نحو المستقبل، كان الصحافي السوري الكبير رشيد رضا (ت 1935)، وهو من تلامذة محمد عبده. كان رضا مقتنعاً كذلك بأن قبول زعامة الأتراك قد عاد بالكوارث على المسلمين العرب. وكان قريباً جدًّا في روحه من العديد من الأفكار الوهّابية، إذ كان رجلاً متديناً، تقيًّا، يحيا وفق المُثُل العليا الزهدية. وكان جُلّ همّه منصبًّا على بعث الإسلام من جديد، وليس على ظهور القومية العربية، كما فعل جميع الإصلاحيين الأوائل تقريباً؛ لا بل تطلّع حتى إلى استرداد الخلافة العربية. كما كانت له ميول صوفية، إذ كان عضواً في الطريقة الصوفية النقشبندية التي تؤمن بأن المسلم العالم يجب أن يكون فاعلاً في الحياة، لا أن ينسحب إلى حالة من الانقطاع التأملي. والنقشبندي ملزمٌ شرعاً بأن يكون ناشطاً سياسياً إذا ما رأى اعوجاجاً في الأمة. بوسعه عند الضرورة أن يتعاون مع السلطات، لكن عليه في بعض الأحيان أن يعلن العصيان والثورة. كان رضا نتاج تلك العروق الراديكالية المتشددة في الإسلام، في حين كان عبده مثالاً رائعاً للمسلم الأكثر محافظةً، المستعدّ للتعامل مع الأمر الواقع. بيد أن رضا ومشايعيه كانوا يُساهمون كذلك في رفع مستوى الوعي العربي. لم يشأ أحد من هؤلاء المُصلحين أن يُفكك الامبراطورية الإسلامية. وإذا كانوا جميعاً متفقين على وجوب التخلّص من النير العثماني، إلا أنهم بالتأكيد لم يفكّروا بالحل الغربي المتمثّل بالدولة القومية. وبرغم ذلك، وجدنا القوميين العرب في الدول العربية المولودة حديثاً يعوّلون لاحقاً على فكرة الجامعة الإسلامية المبكرة هذه للعودة إلى الجذور العربية: ففي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، تناول الناصريون وحزب البعث في سوريا هذه الفكرة القديمة، وطوّروا على أساسها فكرة الجامعة العربية (أو العروبة). كانوا يريدون حفظ الوحدة القديمة للأمة ضمن التنوّع (التعدّد) الجديد. إن الفصل قائم بين الدين والسياسة حسب النموذج الغربي، لكنهم رأوا في الإسلام حضارة عظيمة، وفوق ذلك ديناً ممتداً على اتساع الشعوب العربية. وصورة العروبة هذه لم تكن من العنصرية في شيء: فثمة شعوب من مجموعات عرقية عديدة جدًّا تنتمي كلها إلى الأمة العربية، وتلك حالها منذ العصور الوسطى. إن العروبة (الجامعة العربية) هي الصورة المرآوية المعكوسة لقوميتنا الغربية: إن القوى الاستعمارية هي التي خلقت الدول القومية الحديثة وجزّأت وحدة الأمة العريقة، فعملت العروبة على اكتشاف القيم التي تتشارك فيها هذه الدول العربية

مجتمعةً. أما في أوروبا، فكانت القومية مُرادفة لتفكيك مجتمع من المجتمعات إلى كيانات أصغر تشعر أن لكل منها تجربة مشتركة هي الرابط الجامع لذاك الكيان.

لقد مرَّ معنا أن اليهود ظلّوا بالاعتبار جزءاً من الأسرة العربية قروناً عديدة، ومثلهم البربر والأقباط، وذلك بالطريقة ذاتها تقريباً التي يعتبر بها المرء نفسه اليوم يهودياً وأميركياً في آن. كان «أهل الذمة»، أو «الملل»، أقليات تتمتع بالحماية، لكن منزلتهم كمواطنين من الدرجة الثانية لم تعد مقبولة خلال القرن التاسع عشر. وقد مرَّ معنا أن الدول الغربية استغلّت أوضاعهم هذه بغية مضاعفة نفوذها في المنطقة. ولمواجهة ضغوط الغرب في هذا المجال، أعلن العثمانيون في عام 1857 اليهود والنصارى رعايا متساوين للمسلمين في السلطنة. فارتفعت صيحات الابتهاج من أبناء «الملل» كما هو متوقع، فيما تعالت أصوات الاستياء والتذمر من جانب المسلمين. لكن الخطوة لقيت ترحيباً في بعض الولايات العربية، إذ شعرت أنها قد تمنح العرب مزيداً من أسباب القوة والوحدة. لكن الأمر لم يمضِ من دون مشاكل: فالتجار والقناصل الأجانب في المنطقة كانوا يميلون إلى تفضيل «الملل» المسيحية السابقة على المسلمين، وهذا ما كان يولّد لديهم شعوراً بالاستياء. وبغية إبعاد العداء الإسلامي عنهم، كان الأتراك والمسيحيون العرب كثيراً ما يلجأون إلى تأجيج المشاعر المعادية لليهود. حتى ذلك الحين، لم يكن قد تخلل الأمر أي عامل عنصري بعد. بل كان مجرد عداء يقوم على مكامن القوة والضعف النسبية لكلٍ من هذه المجموعات الثلاث ضمن السياسة والاقتصاد العثمانيين. أما المقيمون الأوروبيون، فقد شرعوا باستقدام الأفكار الغربية الخطرة إلى قلب المنطقة. وهكذا اندلعت عام 1840 أولى المذابح المنظَّمة على الطراز الأوروبي في دمشق، حيث قام راهب كبوشي بالترويج للأسطورة الغربية القديمة عن الفطير اليهودي المخبوز بالدم (المسيحي)، وعمل على إلهابها قنصل فرنسي معادٍ للساميّة. وهكذا أُرسي اتجاهٌ خطير: الأفكار اللاساميّة يُدخلها مقيمون أوروبيون أو روس، ولا سيما أولئك الذين ينتمون إلى جاليات أو كنائس دينية.

في عام 1869، نُشر أول نص معاد للساميّة في الشرق الأوسط، وكان عبارة عن ترجمة عربية لعملٍ ملفّق ذي شعبية واسعة يزعم أنه اعترافات حاخام مولدافي سابق اهتدى إلى المسيحية، وكان للعمل المذكور أثره الكبير في أوروبا في ذلك الحين. أوقفت السلطات العثمانية توزيع هذا الكرّاس، لكن ما لبثت أن ظهرت في التسعينيات من القرن التاسع عشر ترجمات لثلاثة كرّاسات فرنسية وألمانية معادية للساميّة قام بها مسيحيون عرب؛ فلم يكن لها ذلك الوقع الكبير، لا بل كانت محل شجب واستنكار عدد كبير من الصحافيين الأتراك والعرب. والحقيقة أن هذه الترجمات إنما كان وراءها المقيمون

الفرنسيون الذين التهبت مشاعرهم المعادية للساميّة إثر فضيحة دريفوس. أبدى بعض العرب تعاطفه مع دريفوس، فيما ابتهج آخرون للفرصة التي سنحت لهم كي يسخروا من الأوروبيين المتنورين الذين طالما تظاهروا للمنطقة بمظهرهم الليبرالي. ولعل رشيد رضا بالذات هو من نبّه إلى أن تلك النزعة اللاساميّة الجديدة، عنصريةٌ أكثر منها دينية. والفرنسيون، بشهادة الجميع، ليسوا شعباً متديناً. والاتهامات التي كانوا يُمطرون بها آنذاك الضابط اليهودي (دريفوس)، كان يُمكن أن تُوجَّه بسهولة إلى أي شعب من شعوب الشرق الأوسط. قبل عام 1948 والخزي الذي لحق بالعرب على يد الجيش الإسرائيلي، لم يكن في الشرق الأوسط أي مظهر من مظاهر اللاساميّة يُمكن مقارنته بالجنون الأوروبي ضد اليهود. لكن نصّين نُشرا في التسعينيات من القرن التاسع عشر ولم يحظيا في حينه إلاّ بعدد محدود من القراء وبكمٍ كبير من النقد، أُعيد طبعهما في مصر خلال الستينيات من القرن العشرين ولقيا هذه المرة شعبية هائلة. وحسبُ ذلك تعقيباً حزيناً على تنامي تلك النزعة الغربية، نزعة معاداة الساميّة، في تربة الشرق الأوسط[109]. في بداية عهد النزاع الراهن بين العرب وإسرائيل، لم يكن العرب يعرفون اللاساميّة، إذ كانوا قبل إنشاء دولة إسرائيل يستطيعون التفريق جيداً بين «الملّة» اليهودية السابقة (في بلادهم) والصهيونيين الروس الذين كانوا يمثلون أعداءهم السياسيين.

كانت حظوظ اليقظة العربية الحديثة ضئيلة جدًّا إزاء المستعمرين الذين ارتأوا توظيف النظريات العلمية العرقية الجديدة، التي تسوِّغ لهم فرض سيطرتهم الاستعمارية على الشعوب، والتي تجزم بأن العرب عاجزون عن تجديد الحياة في مجتمعاتهم بمفردهم. وهكذا رفض اللورد كرومر بازدراء أفكار محمد عبده، وأعلن أن الإسلام أعجز من أن يصلح نفسه؛ وأن العرب ـ حسب زعمه ـ غير منطقيين على نحو ميؤوس منه وأكثر صبيانية من أن يعرفوا ما هو صالح لهم. لقد عمل كرومر في كلٍ من مصر والهند؛ و«الشرقيون»، في عُرفه، أكانوا مصريين أم هنوداً، هم تقريباً شيء واحد. في كتابه الضخم ذي المجلدين «مصر الحديثة»، يسقط كرومر في تلك العادة القديمة العهد، أي وضع «الشرقي» في تعارضٍ كلّي مع «النحن»: «إن الشرقي، بوجه أو بآخر، وبشكل عام، يتصرف ويتحدث ويفكّر بطريقة هي النقيض المطلق لطريقة الأوروبي»[110].

> قال لي السير ألفرد لايْل ذات مرة: «إن الدقة كريهة بالنسبة للعقل الشرقي، وعلى كل إنسان أنجلو ـ هندي أن يتذكر هذا المبدأ الأساسي». والافتقار إلى الدقة، الذي يتحلّل بسهولة ليصبح انعداماً للحقيقة، هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي. الأوروبي إنسان ذو محاكمة عقلية دقيقة؛ وتقريره

للحقائق خالٍ من أي التباس؛ وهو منطقي بطبيعته، رغم أنه قد لا يكون درس علم المنطق؛ وهو بطبعه شكّاك، يتطلّب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أية مقولة؛ ويعمل ذكاؤه المدرّب مثل آلة ميكانيكية. أما عقل الشرقي فهو على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صورياً، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر. ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة. ورغم أن العرب القدامى قد اكتسبوا، بدرجة أعلى نسبياً، علم الجدل، فإن أحفادهم يُعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق. وهم غالباً ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحاً من أبسط المقدمات التي قد يعترفون بصحتها بدءاً"[111].

وبمثل هذه النظرة إلى العقل العربي (الشبيه جداً بالعقل الهندي)، ما كانت بريطانيا على أرجح الظن لتحترم أمنية العرب في الاستقلال والإصلاح الذاتي؛ وما كانت لتشعر بأنها ملزمة أدبياً بحفظ أيٍ من عهودها أو وعودها التي أعطتها للعرب فيما يتعلق باستقلالهم السياسي.

وتجلّى الاحتقار الأوروبي للعرب واليهود في سلسلة من المعاهدات والاتفاقيات السرية التي أُبرمت ما بين عامي 1915 و1918. ولعل أبلغ شاهد على هذا الاحتقار، اختطاف بريطانيا للثورة العربية ضد الأتراك بواسطة ت.إ. لورنس، المعروف بـ«لورنس العرب». إن لورنس لا يخفي استخفافه وازدراءه العنصري بالعرب على امتداد كتابه «أعمدة الحكمة السبعة»، لكنه شعر بالخزي حين نكث البريطانيون بالعهد الذي قطعوه للعرب، وتولّوا زمام الأمور بأنفسهم بعد استيلائهم على دمشق. وبعد مراسلات مكماهون ـ الحسين لعام 1915، جاءت اتفاقية سايكس ـ بيكو عام 1916، فتعديل الإنجليز لتلك الاتفاقية وإصدارهم «وعد بلفور» عام 1917، فالإعلان الإنجليزي ـ الفرنسي المشترك عام 1918. وفي كل هذه الاتفاقيات السرّية، قُطعت تعهدات لليهود والعرب؛ وكما أوضح اللورد بلفور شخصياً في الاقتباس الذي أوردته آنفاً، فإنه فيما خصّ فلسطين، لا تنوي الدول (المعنيّة) الوفاء حتى بوعدٍ واحد من وعودها. ولئن نالت البلدان العربية الأخرى استقلالها، إلاّ أنها وجدت أن حريتها غير نافذة المفعول على الدوام من جراء المعاهدات والمعاهدات المضادة للقوى الكبرى. وفي الآونة الأخيرة، حلّت محل الإنكليز والفرنسيين، الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفييتي. وبحسب تعليق للمستشرق برنارد لويس، فإن ثلاثة غزاة نجحوا في اختراق العالم العربي، وهم: الصليبيون والمغول والقوى الغربية؛ ومن بين هؤلاء الثلاثة، اثبت الغرب أنه الأكثر إذلالاً والأبقى دواماً"[112].

لكن، وبريطانيا تكنّ كل هذا الاحتقار الجوهري لليهود والعرب على السواء زمن الحرب العالمية الأولى، تُرى ما الذي جعلها تفي بوعد بلفور برغم كل المعوقات خلال تلك الفترة الحاسمة 1920-1928؟ إن الجواب يكمن بالتأكيد في ذلك التقليد الطويل والمعقّد للصهيونية البريطانية التي مسّت وتراً حسّاساً في الهوية البروتستانتية للإنجليز. لا مراء في أن اللورد بلفور كان في عام 1917 نموذج السياسي المتلاعب المناور، وكان يأمل في أن يُكسبه «وعده» الدعم اليهودي لبريطانيا في الحرب العالمية الأولى؛ كما كان واعياً للأهمية الاستراتيجية التي تستأثر بها فلسطين. لكن قبل هذا وذاك، كان بلفور يستلهم في عمله التقاليد المسيحية البروتستانتية. فقد تربى في أحضان الكنيسة السكوتلندية، وأثّرت فيه بقوة الصورة التوراتية لفلسطين اليهودية: فكان يتخيّل أنه ستحدث نهضة ثقافية في إسرائيل فتكون بمثابة منارة تشع على الأمم من غير اليهود[113]. ومثله مثل جميع الصهيونيين، لم يكن بلفور يلقي بالاً على الإطلاق لمطالب الفلسطينيين الذين طالما اعتبرهم البريطانيون مجرد وكلاء على الأرض، برابرة وغير مستحقين لها: وهو القائل في مذكرته الموسومة بـ«مذكرة حول سورية وفلسطين وبلاد ما بين النهرين»:

> ليس في نيتنا حتى مراعاة مشاعر سكّان فلسطين الحاليين، مع أن اللجنة الأميركية تحاول استقصاءها. إن الدول الأربع الكبرى ملتزمة بالصهيونية. وسواء أكانت الصهيونية على حق أم على باطل، جيدة أم سيئة، فإنها متأصلة الجذور في التقاليد القديمة العهد، وفي الحاجات الحالية، وفي آمال المستقبل؛ وهي ذات أهمية تفوق بكثير رغبات وأهواء السبعمئة ألف عربي الذين يقطنون الآن تلك الأرض العريقة[114].

وعلى غرار الصليبي الحقيقي، كان بلفور شديد الاقتناع بأن «رؤيتنا» للأراضي المقدسة تسمح له بأن يكون فوق الاعتبارات الأخلاقية العادية. فلقد أضحت الصهيونية آنذاك راسخة الجذور كحقٍّ بيِّنٍ بذاته لدرجة ما عاد معها بلفور يتصوّر أن للعرب مطالب بتاتاً في الأرض التي سكنوها ما يربو على ألف ومئتي سنة.

وبلفور كان هو الآخر صهيونياً نموذجياً تشوبه نزعة لاسامية متقلقلة: إنه هو من طرح عام 1905 مشروع «قانون الغرباء» في البرلمان للحدّ من الهجرة اليهودية. فهو قد يرضى بأن يكون اليهود في فلسطين، لكنه لا يريدهم، هم أنفسهم، في بلاده. ومشاعر اللاساميّة هذه كانت تقلقه وتقضّ مضجعه[115]. لقد كان على بيّنة من التاريخ المخزي للاضطهادات في أوروبا، ولعلّه اعتبر أن الدعم الحماسي الذي محضه للصهيونية قمين بالتعويض شيئاً ما عن لاساميّته الغريزية. ومما له دلالته، أن أقوى معارضيه في إنجلترا

كانوا من اليهود. فذاك اللورد مونتاغو، أحد زعماء الجالية اليهودية، كان مناوئاً للصهيونية منذ البداية، واتهم بلفور وأضرابه بأنهم يروّجون لفكرة الوطن القومي في فلسطين لا لشيء إلاّ للتخلّص من الوجود اليهودي في إنجلترا. وخلال المناقشات التي سبقت صدور «وعد بلفور»، تقدّم مونتاغو بمذكرة جاء فيها: «إن سياسة حكومة صاحب الجلالة، سياسة لاساميّة في نتائجها، وستُثبت أنها موئل للمعادين للساميّة في كل بلدان العالم»[116]. لكن زملاءه من غير اليهود كانوا يتعامون عن الاعتراضات اليهودية بنفس تعاميهم عن الاعتراضات العربية. وكما هي الحال دائماً، كان ما يريده الأوروبيون في الأراضي المقدسة هو المهم.

هذا وقد استطاع بلفور أن يعوّل على دعم ومساندة جيل من السياسيين الصهيونيين كان يضم: رئيس الوزراء ديفيد لويد جورج، وماركس سايكس، وليوبولد آمري، واللورد ميلنر، واللورد هارليش، وروبرت سسيل، وس .پ. سكوت. فجميع هؤلاء كانوا يرون المزايا السياسية للفكرة الصهيونية، لكنهم كانوا منساقين كذلك مع الرؤية البروتستانتية القديمة لفلسطين يهودية بالتمام. فلويد جورج، مثلاً، تربّى على يد خاله، الذي كان واعظاً في طائفة معمدانية ويلزية أصولية ذات تقاليد في تفسير التوراة تفسيراً حرفياً إلى أبعد مدى. وحين كان لويد جورج ينصت إلى (حاييم) وايزمان يتحدث عن فلسطين، كان من الطبيعي جدًّا أن يغلب عليه التأثر والانفعال بفعل تداعي الخواطر المبكرة تلك: فالأمكنة التي يذكرها وايزمان، كانت مألوفة لديه أكثر حتى من الأمكنة الواقعة على الجبهة الغربية[117]. فهو لا يستطيع أن يرى فلسطين إلا باعتبارها يهودية، كما أوضح في خطاب له أمام الجمعية التاريخية اليهودية عام 1925:

> نشأتُ في مدرسة تعلّمتُ فيها تاريخ اليهود أكثر من تاريخ بلادي. وبمقدوري أن أذكر أسماء جميع ملوك إسرائيل، ولكنّي أشكّ إنْ كُنت أستطيع ذكر أسماء بضعة ملوك من ملوك إنجلترا، أو مثل ذلك العدد من ملوك ويلز. لقد تشرّبنا بتاريخ عرقكم في أعظم أيام مجده عندما خلق أدبه العظيم الذي سيبقى يتردد صداه حتى آخر أيام هذا العالم القديم، مؤثّراً في الشخصية الإنسانية ومشكّلاً لها، وملهماً وداعماً للحافز الإنساني ليس لليهود فحسب، بل ولغير اليهود أيضاً. لقد استوعبناه، وجعلناه جزءاً من أفضل ما في الشخصية المسيحية[118].

ربما لا يوجد تصريح أفصح من ذلك عن العادة الغربية في استدخال اليهودية وتمثّلها وجعلها جزءاً من الذات الأوروبية المسيحية. لقد كانت فلسطين اليهودية، وبطريقة مهمّة، عملية إسقاط بروتستانتية بريطانية على الشرق الأوسط. لكن المعروف عن لويد جورج

إدلاؤه بملاحظات لاساميّة الطابع بالرغم من شغفه الشديد بالتوراة(119). ولئن بدت الصهيونية البريطانية وكأنها تُنكر أية صليبية معادية للساميّة، إلاّ أنه لم يحدث في الحقيقة أي تبدل جوهري: فقد ظل أمثال أولئك الصهيونيين يريدون، وبطرقٍ ملتوية شتى، فلسطين لأنفسهم؛ كما كانوا شأنهم دائماً إما لاساميّين أو متعامين عن القوة الحقيقية لليهودية ووحدتها المستقلة.

أما الكاثوليك من البريطانيين، فكانت استجابتهم (للصهيونية) مختلفة نوعاً ما. سايكس مثلاً، الذي تلقى تنشئة كاثوليكية، اعترف بأنه كان يكنّ مقتاً شديداً لليهود. وقد عارض المشروع الصهيوني في بادىء الأمر لهذا السبب تحديداً. لكنه كان قومياً واستعمارياً متحمساً، وأحد مهندسي «اتفاق سايكس ـ بيكو» لعام 1916 السيىء الصيت. وحين شرحوا له ما تنطوي عليه الصهيونية من مضامين استعمارية كاملة، انقلب صهيونياً متعصباً. وبات ينظر إلى «اليهودي» باعتباره «ممثّلنا» في الشرق الأوسط الهمجي، من سيستحوذ على فلسطين باسمنا «نحن». كذلك رأى في الصهيونية حلاً للمعضلة اليهودية: فبدلاً من أن يعيش اليهود المندمجون والمهجّنون، عيشة ملؤها الاضطراب والقلق في قلب أوروبا المسيحية، سيكونون قوميين عبرانيين جُدداً في بلادٍ خاصّةٍ بهم، بعيدين ومتميِّزين على نحو تطمئن له النفوس(120). فبلفور وسايكس وأضرابهما من الصهيونيين (البريطانيين) كانوا لا يزالون يُعارضون فكرة استيعاب اليهود ودمجهم في المجتمعات الأوروبية، بالطريقة ذاتها تقريباً التي كان يُعارض بها الكاثوليك الإسبان ذلك في القرن الخامس عشر. كانت الصهيونية سبيلاً لترحيل اليهود من دون الاستسلام للنزعة اللاساميّة الصريحة، ومن دون الإفساح في المجال لطردهم من أوروبا بواسطة الاضطهاد المهين. إنّ الدعم المسيحي لدولة إسرائيل في الغرب كان، ومنذ البداية، معقّداً وعُصابياً، صاغته لا الاعتبارات السياسية والإنسانية فحسب، بل والأفكار البروتستانتية والتوراتية الألفية(*)، والأطماع الاستعمارية الصليبية الطابع، وكذلك النزعة اللاساميّة ذات الروح الصليبية. لقد كان الصهيونيون غير اليهود، بالمعنى الحقيقي جدًّا للكلمة، صليبيين جُدداً، حتى وإنْ لم يعودوا مدفوعين بذاك التوق القديم إلى قبر المسيح.

ويتضح ذلك بجلاء تام عندما ننظر في موقف الصهيونيين غير اليهود من «العرب». هنا أيضاً، لعبت التحاملات والتحيُّزات القديمة العهد دورها. وحيث إن العرب كانوا، حقيقةً، وعلى نحو مفهوم جدًّا، معارضين للمخطط الصهيوني، فقد مُسخوا أعداءً حقيقيين للمدنية من جديد. إنما جُعلوا هذه المرة الطرف الذي يُقارن ويُقاس بـ«ممثّلنا» الجديد: «اليهودي».

(*) millennial: أي الأفكار المبنية على الإيمان بالعصر الألفي السعيد. (م)

كان ريتشارد ماينرتزهاجن، كبير الضباط السياسيين لشؤون فلسطين وسورية في هيئة أركان الجنرال اللّنبي، معادياً للسامية في أعماقه. وقد اعترف في يومياته بأنه كان «مشبّعاً بالمشاعر اللاسامية»[121]. كان يخشى أن يُشكّل الوجود اليهودي في بلاده تهديداً للهوية البريطانية: فاليهود، كما يرى، سهلٌ عليهم جدًّا كسب النفوذ الواسع «في المهن، وفي التجارة، وفي الجامعات والمتاحف، وفي مجالي المال والعقارات»[122]. وقد كان مهيأً لتقبّل حل جذري إنْ لم يكن حلاً نهائياً (للمسألة اليهودية). وإذا ما أضحى اليهود أقوى من اللازم، «عندئذٍ سنضطر بالطبع إلى العمل ضدهم، وإن كان ذلك لن يأخذ شكل معسكرات الاعتقال»[123]. لكن الحل الصهيوني الذي يطرح طريقة ملائمة للتخلّص من هذا التهديد، كان جذاباً من نواحٍ أخرى. فقد أحسّ ماينرتزهاجن «بجاذبية وجدانية قوية» إلى الفكرة الخاصة بعودة اليهود المضطهدين إلى أرضهم القديمة[124]. وهكذا اقترنت الرؤيا التوراتية العتيقة بالرؤية الاستعمارية الجديدة: ستتولى «الأدمغة والأموال اليهودية» إصلاح وتجديد القفار الجدباء التي تُسمى فلسطين[125]. إن فلسطين الصديقة «حيوية» للأمن الاستراتيجي المستقبلي للحكومة البريطانية، وقد كان ماينرتزهاجن على قناعة من أن ذلك سيكون متعذراً فيما لو بقيت فلسطين في أيدي العرب[126]. وجرياً على العادة البريطانية القديمة، كان ماينرتزهاجن مستعداً لتقسيم لاساميّته وجعل «العربي» المقابل النقيض لـ«اليهودي». وهذا التفريع الخرافي يظهر باستمرار في يومياته. فقد كتب يقول مستخدماً أسلوب الطباق: «الذكاء هو فضيلة اليهودي، والكيد هو نقيصة العربي»[127]؛ اليهود «مكتملو الرجولة، بواسل، ذوو عزم وفطنة»، أما العرب فهم «منحطّون، بلهاء، يعوزهم الشرف، ولا يصدر عنهم غير الشذوذ وغرابة الأطوار تحت تأثير رومانسية الصحراء وسكونها»[128]. فإذا ما تولّى اليهود زمام الأمور في فلسطين، فلسوف يحدث «تقدم، وقيام حكومة عصرية»؛ أما الحكومة العربية، فستعني «الركود، والفجور، والحكم العفن، والمجتمع الفاسد غير الشريف»[129]. ها هي الصورة النمطية الخيالية الجديدة تؤلّب عدوَّيْ الصليبية القديمين أحدهما على الآخر:

> لن يبلغ عرب فلسطين أبداً مستوى القُدرة والمهارة اليهودية بأي شكل من الأشكال. فاليهودي سيبقى دائماً يحتل القمة، وهو عازم على ألا يتخلّى عنها. إنه يتطلع قُدماً إلى قيام دولة يهودية في فلسطين تتمتع بحقوق السيادة؛ وطن قومي حقيقي وليس اتحاداً كونفدرالياً يهودياً - عربياً زائفاً[130]... واليهودي، مهما كان صوته خفيضاً، ومهما كان سلوكه لطيفاً، سوف تكون له الكلمة الفصل في النهاية ويُكلل سعيه بالنجاح. أما العربي، فسوف يتهدد

ويتوعد، وسيعمد الآخرون في أوروبا وأميركا إلى كيل المدائح له إذا ما انفرط عقد الجوقة المحلّية، لكنه سيبقى حيث هو، ومثلما كان منذ الأزل، إنساناً شرقياً، يعيش على الأفكار الراكدة، ولا يرى إلى أبعد من عقائد محمد الضيّقة [كذا][131].

لقد جرى تعديل التحامل الأعمى القديم على «الإسلام» ليصبح تحاملاً علمانياً جديداً على «العرب» بوصفهم النقيض لكل ما نمثّل «نحن». لكن لاسامية ماينرتزهاجن المتعذر استئصالها بادية هي الأخرى في المقطع أعلاه، ليس أقلّه في استخدام الرجل للمصطلح الاختزالي: «اليهودي». فـ«اليهودي»، كـ«العربي»، مجرد صورة خيالية، فانتازية، خلقناها «نحن». إذ ليس هناك شيء اسمه الـ«يهودي»، أو الـ«عربي»؛ وإنه لمن الخطورة بمكان أن نفترض أنه موجود. هناك بالأحرى ملايين الافراد من اليهود والعرب لديهم تركيبة متنوعة بلا نهاية من المواهب، والعصبيات، والآمال، والمخاوف، والأخطاء، والاضطرابات العصبية، والمثالب، والطموحات. لكن ومنذ زمن الحملات الصليبية، والتخيلات الفانتازية تُحاك تباعاً مما ليس له واقع خارج تصوّر الشعوب الأوروبية عن ذاتها. و«اليهودي» الذي فكّر فيه ماينرتزهاجن مليًّا، كان ببساطة صورة مسطحة «لنا» في تقابلٍ لا ينتهي مع عدوه وعدونا المتخيَّل: «العربي». إن الطباق المستخدم هاهنا، حيلة بلاغية تُعطي الصراع واقعاً منطقياً وأدبياً أنيقاً، لكنه لا يمنحه أبداً واقعاً موضوعياً.

ومن جراء هذه الصورة المتخيَّلة عن «اليهودي»، هلك ستة ملايين يهودي على أيدي النازيين في الحملة الصليبية العلمانية الأخيرة. وكان من الطبيعي أن يخلق ذلك لدى الناس شعوراً سليماً بالخوف من اللاساميّة تجاه اليهود، وأدّى وما زال إلى مضاعفة التأييد لدولة إسرائيل في الغرب. إنما أخشى أن يكون الظنّ بأنه لم تعد هناك بعد الآن أية لاساميّة أوروبية، ظنًّا بعيداً كل البعد عن واقع الحال. فالدعم غير اليهودي للصهيونية، كان ومنذ البدء مقترناً بلاساميّة عنيدة، أو على الأقل برغبة في تدمير خطط اليهود ورؤياهم الدينية لصالح المُثُل العليا المسيحية. فما فتيء الأوروبيون مسكونين بمشاعر مركّبة حيال تاريخهم الحافل بالوقائع اللاساميّة التي بلغت أوجها في «الهولوكست» (المحرقة النازية). والتأييد لإسرائيل إنما يصدر في كثير من الأحيان عن رغبة طبيعية في تصحيح الخطأ. وغالباً ما يكون الفلسطينيون كبش المحرقة في أوروبا وبريطانيا. فما من ريب في صحة ما يراود العديد من الفلسطينيين هذه الأيام من شعور بأنهم إنما يتعذبون تكفيراً عن جرائم ارتكبها الأوروبيون بحق اليهود. وإنك لا تجد، من جهة مقابلة، أية حساسية مفرطة فيما

خصّ اللاساميّة تجاه العرب، والتي تبدو أحياناً الشكل الوحيد المقبول من العنصرية في بلد كبريطانيا. فيتمّ تقاذف الملاحظات المغرضة والتعليقات المتحاملة عن العرب سرًّا وجهراً، وتعلو الدهشة وجوه الناس حقاً إذا قيل لهم إنهم لا بد سيُصدمون فيما لو سمعوا الملاحظات ذاتها تُوجَّه إلى الزنوج أو اليهود.

إننا في بريطانيا نواجه مصاعب استثنائية في التوصل إلى تفاهم مع العرب، وهذا ما لا ينطبق على الولايات المتحدة. ففي وقت يبدو فيه اقتصادنا البريطاني معتلاً لا شفاء له، وتشتد فيه الضائقة ويزداد عدد العاطلين عن العمل، من المؤلم حقاً أن نشاهد الأثرياء الجُدد من عرب الخليج يتدفقون على لندن، ويضعون أيديهم على أحياء بأكملها، مثل بارك لين أو إيرلز كورت. والامتعاض الذي كنا نشعر به إزاء اليهود الأثرياء يبدو أنه انتقل جُملةً وتفصيلاً إلى العرب الأثرياء. وقد أصبحت النكات اللاساميّة الهازئة من العرب شيئاً مألوفاً جداً في سبعينيات القرن العشرين: فمن حديث عن لحم ماعز مطبوخ يُقدَّم في فندق هيلتون؛ إلى آخر عن جمال مركونة خارج نادي البلاي بوي؛ إلى إطلاق النفير بأن العرب يبتاعون «بيوتنا العريقة»! وإنك لتجد نبرة بشعة وعدائية تطغى على طريقة إلقاء تلك النكات غير المضحكة. الظاهر أن هذا الغزو العربي الجديد قد أحيا من جديد الرُهاب الدفين القديم من «الجهاد» العربي. إذ بدا للكثيرين وكأن العرب متحفّزون مرة أخرى للاستيلاء على العالم. لكن، والحق يُقال، إنه قد حصل تحوّل دراماتيكي منذ الانتفاضة الفلسطينية في المناطق المحتلة. فقد أكسبت الانتفاضة العرب الفلسطينيين العديد من المتعاطفين والمؤيّدين في بريطانيا، ونفَّرت العديدين أيضاً من إسرائيل. وهذه المقاربة الإيجابية من الشعوب العربية موضع ترحيب لدينا قطعاً؛ ما ليس سليماً هو أن تندلع نوبة جديدة من اللاساميّة كنتيجة من نتائج السياسة الإسرائيلية. المهمّ هو أن تتوقف الشعوب الأوروبية عن التأرجح بين طرفي نقيض كلاهما مبالغ فيه ولاعقلاني. هذه عادة راسخة عندنا منذ الحملات الصليبية وحتى الآن. وقد يكون الاعتراف بهذه العادة غير السليمة الخطوة الأولى نحو نزع الخرافة عن استجابتنا للطرفين، العرب واليهود، هذه الأيام.

على أية حال، لقد انتقلت زعامة العالم المسيحي من أوروبا إلى الولايات المتحدة. ومقاربة أميركا لكل من العرب واليهود ليست واحدة طبعاً. فالكثير من المواقف الصليبية القديمة قد انتقلت لا محالة إلى أميركا مع المهاجرين إليها من أوروبا. وقد لاحظنا مثلاً وجود فجوة واسعة بين شعور أميركا بعظمة الحاضر وإحساس العرب بعظمة الماضي الغابر. كما كان الموقف الأميركي من ثروة العرب النفطية مغايراً لرد الفعل البريطاني. ويعلّق إدوارد سعيد على هذه النقطة بالقول إن العرب، في نظر الأميركيين، لا يملكون أية

مؤهلات أخلاقية تسوّغ لهم حيازة هذه الثروة، التي تبدو بمثابة إهانة للقيم المحترمة وللحضارة. ويستذكر أنه راجت عند وقوع أزمة «الأوبك» النفطية عام 1973، رسوم كاريكاتورية وملصقات تصوِّر عرباً يقفون خلف مضخّات للبنزين:

لكن هؤلاء العرب كانوا بجلاء «ساميّين»، وكانت أنوفهم المعقوفة بحدّة، والنظرات الشزراء الخبيثة على وجوههم ذات الشوارب المفتولة تذكيراً واضحاً (لجمهور غير سامي في معظمه) بأن «الساميين» يقبعون تحت كل مشكلاتنا ومصاعبنا، التي كانت في هذه الحالة وبشكل رئيسي النقص في البنزين. وهكذا انتقل عداء شعبي للساميّة من هدف يهودي إلى آخر عربي دونما عائق؛ إذ إن الشخصية كانت هي نفسها من حيث الأساس[132].

إن ما سلف مثال مرصود على وجه الدقة على العادة الصليبية القديمة في ربط العرب واليهود معاً وتصويرهما على أنهما خطر مشترك على المجتمع. وقد كانت هناك نزعة لاساميّة في الولايات المتحدة ولا تزال، إنما لم تبلغ قط مستوى الخطر في العداء الأوروبي لليهود.

بيد أن أميركا قد طوّرت أيضاً موقفاً خاصًا بها مختلفاً تمام الاختلاف. فمنذ أيام الـ«مايفلاور»[*]، والأميركيون يتماهون عملياً مع اليهود، وأعطوا «أرض كنعان» الجديدة هوية شبه يهودية. لقد أمّنت أميركا ملاذاً آمناً لملايين اليهود الفارين من الاضطهاد في أوروبا. ويدّعي اليهود الأميركيون حالياً أن أميركا قد حلّت محل الموطن الذي كان لهم في إسبانيا الإسلامية. وقد أوحى مشهد اللاجئين الأشكيناز من روسيا وهم يتدفقون على نيويورك عام 1883، للشاعرة الأميركية اليهودية إيما لازاروس بهذه الأبيات التي اقترنت منذئذ بتمثال الحرية:

ائتوني بمتعبيكم؛ ائتوني بمعدميكم،
بجموعكم التواقة إلى تنسّم نسيم الحرية،
ائتوني بالمُهْمَلين البائسين الذين تلفظهم شواطئكم،
ائتوني بهؤلاء، المشرّدين الذين اقتلعتهم العاصفة...
هاأنذا أرفع مصباحي بجانب البوابة الذهبية.

وقد تواصل هذا التماهي بين المصالح والغايات اليهودية ونظيرتها الأميركية. وقد تجدون اليوم بعض اليهود الأميركيين ممن يحاججونك في أن نيويورك هي اليوم العاصمة الجديدة لليهودية، أو أن يهود أميركا، سويةً مع يهود إسرائيل، «سوف يبتدعون شيئاً جديداً

(*) اسم السفينة التي نقلت الدفعة الأولى من طهرانيي انجلترا إلى العالم الجديد. (م)

لأنفسهم وللعالم»، مما سوف يعوّض عن الثقافة اليهودية التي فُقدت في أوروبا[133]. وبوسع الأميركيين أن يفتخروا عن حقٍ بهذا الإنجاز. فقد أقاموا رابطة وجدانية قوية، لا بل تماهياً كلّياً مع شعبٍ دأب الأوروبيون على اضطهاده وارتكاب المجازر بحقه منذ الحملات الصليبية.

وهذا التماهي الأميركي مع الشعب اليهودي قد ظهر في وقت مبكر جدًّا في تاريخ الصهيونية. إذ استُقبل «وعد بلفور» استقبالاً حماسياً منقطع النظير في أميركا. ومحضه الرئيس وودرو ويلسون تأييده التام رغم أنه كان يتعارض وروح المبادىء الأربعة عشر الشهيرة الممهورة بإمضائه، والتي تشجب الاتفاقيات المنفردة بشأن الأراضي، وتنادي بمبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها. لا بل إن المبدأ الثاني عشر شدّد على وجوب أن تُعطى القوميات غير التركية في السلطنة العثمانية الفرصة من دون أية مضايقة لكي تنمو وتتطوّر ذاتياً. لكن الرئيس ويلسون، الذي نشأ على التعاليم البروتستانتية الأميركية، كان صهيونياً بطبيعته[134]. واليهود كانوا حالة خاصة. وثمة العديد من أعضاء الكونغرس ذهبوا هذا المذهب أيضاً. فالسناتور هنري كابوت لودج، على سبيل المثال، أدلى ببيان صهيوني كلاسيكي صاغه بعبارات نابضة بالقوة:

> يبدو لي أمراً مناسباً ومستحباً أن يتطلع الشعب اليهودي في كل أنحاء العالم إلى إقامة وطن قومي لأفراد جنسه الراغبين في العودة إلى الأرض التي كانت مهداً لهم والتي عاشوا وجهدوا فيها آلاف السنين [كذا]... إن فترة وقوع أورشليم وفلسطين تحت سيطرة المحمديين كانت فوق قدرتي على التحمُّل... فلطالما تراءى لي بقاء أورشليم وفلسطين المقدسة بالنسبة لليهود... والأرض المقدسة بالنسبة لجميع الأمم المسيحية الكبرى في الغرب، في أيدي الأتراك لطخةً في جبين الحضارة من الواجب إزالتها[135].

إن تماهيه مع اليهود على هذه الشاكلة جعل فلسطين اليهودية مقدسة حتى بالنسبة لهويته هو، وأعماه عن مطالبة «المحمديين» بها. كان السناتور لودج يملك رؤية ثنائية، ولم يستطع أن يبلور لديه رؤية ثلاثية مثل الكثيرين من الصهيونيين غير اليهود قبله. إن الصهيونية غير اليهودية هي شكل من أشكال الصليبية البروتستانتية، والسناتور لودج كان يتملّكه الحنق الشديد لدى التفكير بالاحتلال الإسلامي لأورشليم وبما لا يختلف في شيء عن الصليبي الكاثوليكي في القرون الوسطى. وقد واصل الأميركيون تعاطفهم القوي مع إسرائيل، لا بل ازداد هذا التأييد الحماسي مع ارتفاع موجة جديدة من الأصولية المسيحية الأميركية المصطبغة بصبغة صهيونية عدائية. وقد قوي نفوذ الأصوليين كثيراً في أميركا،

وصار من الضروري التودد إلى جماعة الأغلبية الأخلاقية لجيري فالويل بوصفها كتلة قوية أثناء الانتخابات الرئاسية. وهم يساندون بقوة «اللوبي» اليهودي، وإنْ كانوا لا يشعرون بذات الشعور من التماهي مع اليهود كالصهيونيين الأميركيين الأكثر علمانيةً. وعلى غرار الطهرانيين، يعتقد الأصوليون الاميركيون أن «آخر الايام» لم تعد بعيدة، وأن على اليهود إما أن يعتنقوا المسيحية أو يتعذبوا في الجحيم. لكنهم يؤمنون فيما يُشبه الهوس بأن على اليهود أن يعيشوا في إسرائيل كي تتحقّق النبوءة التوراتية. وبذا عادوا إلى ضربٍ من الصليبية الدينية الكلاسيكية المتطرفة[136].

أما بالنسبة للملايين من الأميركيين غير الأصوليين، فثمة سبب آخر يحملهم على التماهي مع الصهيونيين. فمنذ الأيام الأولى للصهيونية العمالية، وجد الأميركيّون أنفسهم يتماهون بصورة طبيعية مع الطلائعيين اليهود. وقد عبّر القسّ البروتستانتي جون هاينز بعفوية كاملة عن هذا الارتباط عندما قابل «الشالوتزيم» (الروّاد أو الطلائعيين) خلال زيارة قام بها إلى فلسطين عام 1929:

> عندما قابلت وتحادثت مع فالحي الأرض هؤلاء، لم أكن أفكّر إلا في المستوطنين الإنجليز الأوائل الذين قدموا إلى شواطىء ماساشوستس القاحلة، واستطاعوا أن يرسوا قواعد جمهوريتنا الأميركية الثابتة وسط زمهرير الشتاء في الأرض اليباب، وبين السكّان الأصليين المناوئين لهم. لهذا لم أفاجأ حين قرأت «الدومينيون السابعة» ليوشيا ودجوود، ووجدت أن هذا الصهيوني غير اليهودي من بريطانيا يصف هؤلاء الروّاد بأنهم «الآباء الحجّاج لفلسطين»[137].

وقد جرى امتداح الصهيونية الطلائعية بعبارات متقدة حماسةً في مناقشات الكونغرس الأميركي زمن «إعلان بلفور». وتحدث توماس ج. لين، النائب عن ولاية ماساشوستس (موطن الآباء الحجّاج)، بكلام يذكّر المرء في الحال بعبارات الآباء المؤسّسين لأميركا:

> لكي يبني اليهود مملكة الربّ، يجب ألا يتشتتوا بين الأمم الأخرى. فهم دوماً عاجزون كأقليات متفرقة. وكما بشّر الأنبياء، يجب أن تكون لهم دولتهم ليعملوا فيها ويُقيموا النظام الاجتماعي الأمثل، نموذجاً ومثالاً تقتدي بهما الأمم الأخرى[138].

لقد كان هذا النائب صهيونياً متديناً حتى قبل أن يكون معظم اليهود كذلك. وفي عام 1937،

زار السناتور ألبين و. بيركلي فلسطين، وزعم أن هناك «رابطة طبيعية» تربط اليهود بأرضهم التي كانت تستجيب لهم وتزدهر على أيديهم. وما كان كلامه ليختلف كثيراً عما جاء على لسان ناخمنيدس في القرن الثاني عشر. حوالى ذلك الوقت، عاد السناتور تشامب كلارك إلى الحجّة القديمة التي تتحدث عن تحويل اليهود الصحراء إلى جنة عدن: «ولقد حوَّل مجيئهم أرضاً قاحلة إلى أرض «اللبن والعسل» التي ورد ذكرها في التوراة... أرضاً لطالما كانت قاحلة ومقفرة ومهجورة لقرون عديدة»[139].

بيد أن هناك وجهاً مهمًا آخر لهذا «الهوس» الطلائعي. وقد تطرّق إليه الرئيس جيمي كارتر في خطابه أمام الكنيست عام 1979:

> لقد آمن وأظهر سبعة من رؤساء الجمهورية أن علاقة أميركا بإسرائيل أكثر من مجرد علاقة خاصة. لقد كانت ولا تزال علاقة فريدة؛ وهي علاقة لا يُمكن تقويضها لأنها متأصلة في وجدان وأخلاق وديانة ومعتقدات الشعب الأميركي نفسه.
>
> لقد أقام الرواد وأقوام تجمّعوا في كلا الشعبين من دول شتى، إسرائيل والولايات المتحدة. فشعبي كذلك أمة مهاجرين ولاجئين[140].

فمثلهم مثل الصهيونيين اليهود، لم يكن المستوطنون الأميركيون مجرد روّاد وطلائعيين، بل كانوا كذلك نازحين ولاجئين فرّوا هم أيضاً من أوروبا بسبب الاضطهاد. إن العروة بين الأميركيين والإسرائيليين، عروة وثقى لأن كلاً منهما يعترف بالآخر على مستوى وجداني عميق للغاية. والشعب الذي عانى من الظلم والقهر يتميّز عادةً بالتماسك الشديد والتقمص العاطفي بحيث أن الآخرين الذين لم يعانوا ما عاناه هو، يصعب عليهم فهمه، إنما لا يعني هذا أن بلداً من بلدَيْ اللاجئين هذين له الحق في أن يقهر ويظلم شعباً آخر ويدفع به إلى النفي الدائم.

إنَّ التماهي القوي الذي تشعر به أميركا تجاه إسرائيل، يعني أن الموضوعية صفة يصعب عليه التحلّي بها. فأي تهديد لإسرائيل قد يُرى بمثابة تهديد لهوية أميركا نفسها وثلماً لوحدتها الكيانية. لا جدال في أن الولايات المتحدة ترى في إسرائيل صديقاً موثوقاً لها في الشرق الأوسط، إن لم نقل «أناها الثانية». في 3 تشرين الأول/أكتوبر 1987، كتب عضو الكونغرس غيرّي سيكورسكي رسالة مفتوحة إلى رئيس تحرير صحيفة «جيروزاليم بوست» يُدافع فيها عن المساعدات الضخمة التي تُقدّم لإسرائيل، والتي هي في رأيه زهيدة الثمن. في الماضي، كان العون الأميركي لإسرائيل «مبعث ارتياح» وبنداً عاطفياً في الميزانية. لكن ذلك تبدّل الآن. قال سيكورسكي:

إنَّ البنتاغون يصنِّف إسرائيل «حليفاً رئيسياً من خارج حلف شمال الأطلسي». والعلاقة التي تربطنا علاقة تعاون استراتيجي لا تقبل المبالغة فيها. إن الأسطول السادس الأميركي يقوم حالياً بزيارات منتظمة إلى ميناء حيفا. والطائرات المنطلقة من حاملات الطائرات الأميركية، تتدرب على القصف في حقول الرماية الإسرائيلية في صحراء النقب. وأصبحت المناورات المشتركة ضد الغواصات شيئاً روتينياً. ويجتمع المخططون العسكريون الأميركيون والإسرائيليون مرة كل عدة أشهر، ويُصار في الوقت الحاضر إلى تخزين العتاد العسكري الأميركي بشكل مسبق في إسرائيل. وإسرائيل من جانبها تُساعدنا في عملياتنا الاستخباراتية، وباشرت مؤخراً بمشاركتها الخاصة في تطوير نظام دفاعي مضاد للصواريخ البالستية التكتيكية.

إسرائيل وأميركا تتشاركان في الحرب معاً، ونسمع عضو الكونغرس الأميركي سيكورسكي يصف هذا النشاط بـ«حفظ السلام»، حتى وإن اتخذ في أغلب الأحيان أشكالاً عدوانية. فالقصف الجوي الأميركي لطرابلس في ليبيا في شهر نيسان/إبريل 1986، مثلاً، والذي جاء في سياق الحرب على «الإرهاب الدولي»، قد أثار اشمئزازاً شديداً في كل أنحاء أوروبا، وعاد عملياً ببعض العطف العربي على القذافي، الذي كان يُعدّ حتى ذلك الحين من «الخوارج» في العالم العربي، ولم يكن يؤخذ مأخذ الجد. ولما سمع زعماء عرب معتدلون كالرئيس المصري حُسني مبارك والملك الأردني حسين، بأن أميركا كانت تبيع سلاحاً لإيران، الدولة الإرهابية الرئيسية في المنطقة، شعروا بالغضب والإهانة. فقد جازفوا بتعريض أنفسهم للخطر في بلدانهم بمحاولتهم كبح جماح التطرف ومساندة السياسة الأميركية، وأحسوا بقضية «إيران غيت» المريبة وكأنها صفعة نزلت على وجوههم، رغم أن رد فعلهم اتسم، والحق يُقال، بضبط النفس ولم يخرج عن نطاق السيطرة. وفي 3 تموز/ يوليو 1988، أُسقطت طائرة مدنية إيرانية كانت تقوم برحلة جوية رقم 655، بطريق الخطأ من قبل الأسطول الأميركي المكلّف بـ«المحافظة على السلام» في الخليج. فلا عجب، إذن، أن يُخالج السكان العرب والمسلمون في منطقة الشرق الأوسط الشعور في بعض الأحيان بأن المهمّات «السلمية» الأميركية في المنطقة سلاح ذو حدّين وعدوانية. وقد لخّص عضو الكونغرس الأميركي سيكورسكي في رسالته إلى الـ«جيروزاليم بوست» القيم التي تراها أميركا مجسَّدةً في إسرائيل. فإسرائيل «هي مثال يُحتذى للتطور الديمقراطي في منطقة من العالم ليست معتادة كثيراً على مفهوم الديمقراطية. ثم إنها تمدّ لنا يد المساعدة في ردع

التطرّف المدعوم سوفييتياً في الشرق الأوسط. كما أنها تُناصرنا في حربنا المتواصلة على الإرهاب». لكننا رأينا أن بعض الإسرائيليين يخشون حقاً على مستقبل الديمقراطية في بلادهم، ويشعرون بالحرج إزاء الإرهاب الذي يُمارسه أفراد من اليمين المتطرف الإسرائيلي. لقد كانت إسرائيل ومنذ أمد بعيد الصديق الموثوق للولايات المتحدة في الشرق الأوسط، إنما بدأت تظهر أيضاً، فيما كنت أخطّ هذه السطور، علامات على أن إدارة الرئيس بوش (الأب) ستعمل، وأكثر من أية إدارة سابقة، بمبدأ «الرؤية الثلاثية»، أي الأخذ بوجهات نظر الأطراف الثلاثة المتورطة في النزاع الراهن، أي: الغرب وإسرائيل والعرب.

لقد رأينا على امتداد قصتنا هذه، حروباً تُشن ومعارك تُخاض من أجل مشاعر وأهواء هي من شدّة التصاقها بإحساسنا بذواتنا، يتوقف معها العقل عن العمل وتتعطل آليات المنطق. والحروب في الشرق الأوسط حالياً أشبه ما تكون بالحملات الصليبية من هذه الناحية، ولا سيما من جهة التصعيد الديني على طرفي النزاع. إنها «حروب مقدسة»، لأنها تُخاض على قضايا يشعر الأطراف الثلاثة جميعاً بأنها مقدسة بالنسبة إليهم؛ كما يُمكن اعتبارها بمثابة الجولة الأخيرة في سيرورة طويلة ومريرة بدأت مع هجوم الصليبيين الأوروبيين على المسلمين واليهود في فترة كان الغرب يتلمّس فيها ذاته. إن المسائل معقدة بالنسبة للعرب واليهود، لكن يجب ألا ننسى أنها كانت دائماً مؤلمة وعسيرة بالنسبة إلينا «نحن» الغربيين، في أوروبا والولايات المتحدة على حد سواء. وإذا أُريد التوصل إلى حلٍ سلمي، فليس العرب واليهود وحدهم مُطالبين بحل عقدة مشاعرهم وأهوائهم، ونزع الخرافة عن الصراع الجاري، بل ينبغي لنا نحن الغربيين أيضاً أن نتصالح مع شياطين التحامل والشوفينية والقلق في أنفسنا، وننشد قدراً أكبر من الموضوعية.

الخاتمة

الرؤية الثلاثية

ثمة بطاقة بريدية رائجة تُباع في كل مكان في إسرائيل لا تني تُثير دهشتي. إنها لقطة «فنية» مأخوذة لأحد المراعي خارج مدينة بيت لحم، وفيها يظهر رُعاة حقيقيون يسرحون بقطعانهم مثلما كانوا يفعلون عشية الليلة الأولى للميلاد. إنهم يشبهون كثيراً الرُعاة زمن التوراة، إذ يعتمرون غطاء الرأس التقليدي الذي يشاهده جميع المسيحيين في عددٍ لا يُحصى من التمثيليات عن ميلاد يسوع المسيح. وإذا كانت هذه «الكوفيات» تستر وجوه الرجال، فذلك لسبب آخر، وهو أنهم رُعاة عرب من الضفة الغربية يتوضعون للمصوّرين كرعاة يهود من القرن الأول في الرواية المسيحية. وربما لن تجدوا تعبيراً أشدّ مباينة وتشويهاً للرؤية الثلاثية من تلك البطاقة البريدية. فهي تعكس الصلة المضطربة والقلقة التي تجمع اليهود والمسيحيين والمسلمين معاً، وتتجاهل تماماً الواقع المخيف للنزاع الراهن. إن البطاقة مدار حديثنا معدّةٌ، طبعاً، للحجّاج المسيحيين كي يبعثوا بها إلى أوطانهم، ويبيّنوا لأصدقائهم أن كل شيء في الأراضي المقدسة «لا يزال على حاله»، تماماً كما كان أيام المسيح. لكن الأمور، كما يعرف الجميع، تختلف الآن عما كانت عليه اختلافاً جذرياً. ففي القرن الأول للميلاد، خاض اليهود نضالاً ضد احتلال مرفوض أسفر عن حرب مقدسة أفقدتهم بلادهم. أما اليوم، فهم اليهود من يحتلّ بوحشية بيت لحم وغيرها من مدن المناطق المحتلة، ولكانت الأساليب التي يتّبعونها هناك قمينة بأن تصيب حتى الرومان أنفسهم بصدمة بالغة. غير أن الحجّاج المسيحيين لا يودون أن يروا ذلك، ويستمرون في شراء البطاقة البريدية إيّاها كما هو مخطط. فالأراضي المقدسة لا تزال أرضاً أسطورية بالنسبة للكثيرين منهم، الذين يُظهرون رغبة تلقائية في تعليق عدم التصديق لحين الانتهاء من جولتهم في أرجاء البلاد داخل حافلاتهم المكيَّفة الهواء، وهم معزولون عن الحقائق المزعجة الراهنة من حولهم. وحين يزورون كفر قانا في الجليل، تجدهم يُعاينون بخشوع

وإجلال جرار الماء الضخمة التي يُفترض أن يسوع قد استخدمها لاجتراح أولى معجزاته حيث حوّل الماء إلى خمر في عُرس قانا (الجليل). وثمة بطاقة بريدية أيضاً لتلك الجرار. ولو حدث ولاحظ الحجّاج أن كفر قانا بلدة عربية، لربما رأوا العرب في كوفياتهم كمجرد «ديكور» محلّي، وتجاهلوا تماماً التعقيد الذي يكتنف وضعهم كعرب في الدولة اليهودية.

لا يصدق كل الحجّاج بالطبع كل ما يُقال لهم على نحو ساذج جداً، لكن حسبنا مُذكّراً مهمًّا هنا حقيقة بذاتها، وهي أن الواقع الأسطوري لقطاع صغير من الأرض بين سوريا ومصر، ما زال في القرن العشرين أكثر واقعية بالنسبة لآلاف الحجّاج المسيحيين من الواقع السياسي. إن الذين يقومون بزيارات الحجّ هذه هم رجال ونساء متعلّمون، ممّن لا يعتقدون بوجود «بابا نويل»، لكنهم مستعدّون مع ذلك لتقبيل النجمة الذهبية في «كنيسة المهد» في بيت لحم التي تشير إلى البقعة التي ولد فيها السيد المسيح. وحين يتوجهون إلى «كنيسة القيامة» في القدس، تجدهم يرغبون في الصلاة عند البلاطة الحجرية التي يُقال إن يسوع سُجّي عليها بعد صلبه، وكذلك عند القبر المزخرف الذي منه قام يسوع من بين الأموات. إن صلتها المادية بالمسيح هي التي تجعل هذه الأماكن بطريقة ما «مقدسة»، والناس من جانبهم لديهم كل الاستعداد للاعتقاد بصحّتها.

إنَّ الإيمان الديني ليس هوى عفا عليه الزمن؛ كما أنه ليس وهماً لا يتمالك الناس أنفسهم عن الانخداع به لكونهم يفتقرون إلى أدمغة أو إلى تربية تدحض مرتكزات العقيدة. إنهم هم الناس من يريدون الاعتقاد بما يستحيل إثباته عقلانياً بطريقة أو بأخرى، لأنهم يحتاجون إلى هذا البُعد الأسطوري الأكبر في حياتهم. إننا حالياً في وضع يتيح لنا أن نتبيّن حقيقة مهمّة وهي أن الدين ليس شيئاً يُمكن الاستغناء عنه حالما نقطع شوطاً باتجاه حالة أكثر «تنويراً». لقد تراجع عصر العقل في القرن الثامن عشر أمام انبعاث قوي وأصولي للمسيحية في القرن التاسع عشر. وعلى نحو مماثل، إن علمانية القرن العشرين آخذة في التراجع أمام أهواء دينية متجددة. فالناس بحاجةٍ إلى أن يقصّوا على أنفسهم حكايات عن العالم وعن حياتهم فيه، وذلك حتى يكون لديهم حسّ بالمعنى وبالهدف. فمن الصعوبة بمكان أن يحيا الإنسان في الضوء الكابي للنهار الإلحادي أو اللاأدري الذي تخلّص بطريقة عقلانية من الإيمان الديني. وفي الديانات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، التي تصرّ جميعها على أن أساطيرها حقائق تاريخية، يملك المؤمنون «جغرافيا دينية» تمنحهم حسًّا بمكانتهم في العالم وصلة محسوسة باللامرئي. وهذه الرغبة في الاعتقاد بالأماكن المقدسة هي من القوة والسطوة بحيث يخبو معها بل ويختفي عن الأنظار حتماً كل الواقع السياسي الماثل أمام أعين الحجّاج.

لقد وقفنا على امتداد هذا الكتاب على حقيقة صارخة وهي أن التعلّق بالمكان المقدس من شأنه أن يجعل الناس يتصرفون بمنتهى العنف واللاعقلانية. وذكّرني ذلك بحادثة وقعت فيما كُنت أُصوّر فيلماً عن كنيسة القيامة، في سياق إنتاج سلسلة أفلام وثائقية للتلفزيون. كان الوقت مساءً، والظلام بدأ يخيم على المكان والريح تعصف من حولنا. كان الكهربائيون والمصوّرون منهمكون بتركيب مصابيح الإضاءة حول قبر المسيح، وكُنت أنا أقف خارج الكنيسة مع بعض أعضاء الفريق الإسرائيلي المعاون لنا. وفي مقابلنا تماماً كان يقوم المسجد الصغير الذي بُني تخليداً للبقعة التي صلّى فيها الخليفة عمر عندما دخل بيت المقدس وأدخلها معه في حظيرة الإسلام عام 637. ويُذكر أن بطريرك الروم دعا الخليفة يومها للصلاة داخل كنيسة القيامة، لكن عمر رفض دعوته هذه، حتى يبقى المكان المقدس المسيحي سليماً لا يُمس. كان المسجد مُضاءً بأنوار ساطعة، وقد بدا في الظلمة التي تلفّه مثيراً للبصر أكثر بكثير منه في ضوء النهار. ولم يكن ثمة أنوار أخرى غير تلك الصادرة عن كنيسة القيامة: كان الإسلام والمسيحية يتقابلان آنئذٍ وجهاً لوجه. وفجأة، شقّ الحديث الذي كنت مستمتعة بإجرائه مع أفراد الفريق الإسرائيلي صوت المؤذّن العالي يدعو للصلاة. والأذان ترنيمة مديدة، تدغدغ المشاعر، وقد وجدته في تلك الأمسية مبهجاً بنوع خاص. ومن مكاننا في العتمة، وليس من بناية حديثة في مرمى البصر، كان بمقدورنا أن نعود القهقرى إلى القدس أيام صلاح الدين.

إنما صدرت عن زملائي الإسرائيليين ردود فعل جد مختلفة عني. فقد تحوّل المرافقون العقلانيون واللطفاء جداً في ظرف دقائق معدودات إلى أُناسٍ أجلاف أفظاظ يوجّهون إشارات بذيئة ناحية المسجد، ويقلّدون المؤذّن على نحو مبالغ فيه بوجوه ساخطة متشنجة، ويسخرون بصوت عالٍ من الأصوات العربية. وكان أن سبق ورأيتُ مثل ذلك أثناء التصوير. فكان علينا في بعض الأحيان أن نوقف عملية التصوير وننتظر عدة دقائق لحين ينتهي المؤذّن من رفع الأذان، وهذا ما كان يطير له صواب الفريق الإسرائيلي. وكنتُ وأنا أراهم على تلك الحال، لا أستطيع إلاّ أن أستذكر المراسم القروسطية التي كانت تحظر على المؤذّن أن يدعو للصلاة في أوروبا لأن التذكير الحادّ بوجود الإسلام كان أكثر إزعاجاً من أن يُسمح به. وبدا أصدقائي الإسرائيليون كما لو أُصيبوا بذلك الضرب من «الجزع» الذي طالما حفز الناس على العنف اللاعقلاني على مرّ فصول قصتنا هذه. كان في مقدوري في تلك اللحظة أن أرى لماذا يعكّر الأذان صفوهم. إن صوت المؤذّن في إسرائيل اليوم أعلى بأضعاف مما كان في العصور الوسطى، لأن الصوت مسجّل على أشرطة، ويتم تضخيمه بمكبرات الصوت، وأحياناً إلى درجة مفرطة من الجهارة يبدو معها عدوانياً عن

قصد في بعض الأوقات، مُذكِّراً الإسرائيليين بأن الإسلام والعرب ما برحوا يتمتعون بوجود قويّ في الدولة اليهودية، ولا شيء ينمّ عن أنهم سيرحلون عنها. وعندما يستيقظ الإسرائيليون فجراً على صوت المؤذن، أو يقطع أحاديثهم نداء للصلاة، أو يضطرون إلى تعليق نشاطهم ريثما ينتهي نداء الصلاة الذي يصم الآذان أحياناً، فإنما يذكّرهم ذلك وبصورة منتظمة بحقيقة يودون لو ينسونها. وهم محقّون في أن هذا المذكّر متواصل لا ينقطع. فالمشكلات لا تختفي لمجرد أننا شئنا تناسيها. والمؤذّن يخرق بصوته جدران كنيسة القيامة أيضاً. فقد لفت انتباهي راهب فرانسيسكاني يهزّ رأسه بَرِماً من الصوت فيما كان يغادر الكنيسة. إنه لأمر مهمّ في نظري، تذكير المسيحيين واليهود بالوجود الإسلامي في بلادٍ يُعامَل فيها العرب كمواطنين من الدرجة الثانية. لكن سيكون من المُحزِن حقاً لو اتضح أن الأذان في الحقيقة صيحة حرب. فالديانات الثلاث للتوحيد التاريخي مكرَّسة جميعها للسلام والخير؛ كما كانت ثلاثتها وفي أوقات متفرقة من تاريخها ملتزمة بفكرة التسامح. لكن ما يبعث على الأسف بنوع خاص، أن يحوّل مسجد عمر بالذات أذان الصلاة إلى وسيلة تذكير متحدّية، وهو الذي شُيِّد تخليداً لتصرّف عمر اللبق ولرؤيته ضرورة استمرار التعايش بين الديانات الثلاث في القدس. إنه رمز للعلاقات السيئة التي سادت بين الديانات الثلاث منذ الحملات الصليبية.

ما إن خبت آخر أصداء الأذان حتى استعاد الإسرائيليون سويتهم الإنسانية المعتادة مرة أخرى. والسبب الذي حملنا على الوقوف خارج الكنيسة في ذلك الوقت، أنه كان علينا أن نحبس أنفسنا داخلها عما قريب ولمدة تطول عدة ساعات؛ وكنا نريد أن نستمتع بالهواء المنعش سلفاً. فمنذ العهد العثماني، ومفاتيح الكنيسة موجودة في عُهدة شخصٍ مسلم! أما ما الذي حدا بالأتراك إلى مثل هذا التدبير فليس رغبتهم في التحكّم بالنصارى في القدس، بل لأن الطوائف المسيحية المختلفة التي لها كنائس صغيرة داخل المجمّع الضخم لكنيسة القيامة كانت في حالة اقتتال دائم فيما بينها. إذ كانت كل طائفة تمنع الأخرى من الدخول، فقرّر الأتراك في آخر الأمر وضع حد نهائي لهذه الحالة التي لم تعد تُطاق، بحيث منعوا أيًّا من تلك الطوائف من الاحتفاظ بمفاتيح الكنيسة، وعهدوا بها إلى شخص مسلم محايد يتولى هو شخصياً فتح الكنيسة وإغلاقها. وحيث إننا كنا نريد الاستئثار بالكنيسة لأنفسنا فيما نحن نصوّر الفيلم، فقد دخلناها في الساعة السابعة مساءً، أي عندما تُغلق في وجه الجمهور. فرأينا الأبواب الضخمة تدور على مفصلاتها، وسمعنا القيِّم المسلم يدير المفاتيح في أقفالها. وإلى أن يعود ثانيةً في منتصف الليل، لم يكن أمامنا من سبيل للخروج من الكنيسة.

وبالنظر إلى العلاقة الحادّة جدًّا التي ما برحت قائمة بين الطوائف المسيحية المختلفة، فقد خُصص لكل طائفة منها وقت مُعيّن أثناء الليل تكون فيه السيطرة على الكنيسة حكراً عليها وحدها، وبالدور. وكنا دائماً نُفضّل التصوير عندما يكون الدور لطائفة الروم الأرثوذكس، لأنهم أكثر تسامحاً من اللاتين الممثّلين بالرهبان الفرنسيسكان. ومن هذه الناحية، لم تتبدل الأحوال كثيراً في الواقع منذ أيام الصليبيين، فيما خلا أن الروم يكرهون اليوم اللاتين حقيقة ولا يكتفون باحتقارهم. وقد سبق أن حدث تضارب قبل حين في المساء، عندما أخبر راهب فرنسيسكاني بطريقة فظّة مدير التصوير التابع لفريقنا أن الروم لا يحق لهم إعطاء الإذن لنا بالتصوير. فقد كان شديد الارتياب حقاً بشأن الفيلم الذي ننتجه، إذ استشعر أنه سيتضمن نقداً للكنيسة الكاثوليكية. ومن حسن الحظ أنه، بعد تلاسن حادّ بينهما، أُسقط في يد الفرنسيسكاني، فمضى بعيداً وهو يبرطم بحنق ويهزّ رأسه. وأنْ يكون أقدس مزار في العالم المسيحي مسرحاً لمثل هذا العداء المستحكم بين المسيحيين الشرقيين والغربيين، لهو مؤشر جلي على أن لاعقلانية الروح الصليبية وأحقادها أبعد من أن تكون قد لفظت أنفاسها وانتهت.

انتهينا من التصوير حوالى الساعة العاشرة ليلاً ثم قبعنا ننتظر لمدة ساعتين قبل أن يُسمح لنا بالخروج. فجعلتُ أجوس في أرجاء الكنيسة الواسعة، التي بدت لي تُنذر بالشرّ في الضوء الكابي داخلها. أجل. لئن كنتُ غير معتادة على تلقي «ذبذبات» من هذا النوع، إلاّ أنه تملّكني إحساسٌ قوي بالشرّ في كنيسة القبر المقدس، ربما لوعيي المرهف بما سُفك من دماء من أجل هذا البناء. وكُنت ألتقي بين الفينة والأخرى أفراداً من الفريق الإسرائيلي هاجعين إذ آثروا تمضية الساعتين المتبقيتين في النوم.

وفي نهاية المطاف والساعة تقترب من منتصف الليل، ارتقيتُ السُلّم إلى كنيسة الجلجلة الصغيرة التي تطلّ على البوابة الأمامية، بغية الحصول على مشهد أفضل لعملية فتحها. وما إن سمع الإسرائيليون صوت القرع على البوابة حتى استيقظوا في الحال، وانتظروا مجيء مسلمٍ ليخلّصهم من هذا الخبل المسيحي. هنا قام الكاهن الأرثوذكسي الفطن، الذي كان يسهر على راحتنا في تلك الليلة، والذي أخبرني بأنه يعتبر هذا الطقس من صميم واجباته المقدسة، بتمرير سلّم خشبي عبر كوّة في البوابة كانت قد فتحت خصيصاً لهذا الغرض. فتناول المسلم السُلّم وأسنده على البوابة من الخارج، ثم ارتقاه إلى حيث القفل (وهو على ارتفاع لا يُستهان به)، وبفرحة غامرة سمعنا صوت المفتاح يدور في القفل. وببطء شديد فُتحت البوابة الضخمة على مصراعيها، وغمرنا شعور فائق بالارتياح

لرؤيتنا العالم الخارجي من جديد: الباحة المظلمة، والسماء المرصّعة بالنجوم يتوسطها الهلال... وفي المقابل تماماً مسجد عمر.

إنه لمن الغريب حقاً أن يكون مثل هذا التدبير السخيف والمُرهق بعدُ ضرورياً في القرن العشرين! وهذه الواقعة.. واقعة أن نفراً من رجال الدين المتفقهين في العلم ما برحوا عاجزين حتى عن الجلوس حول طاولة وإيجاد طريقة معقولة للعيش معاً في كنيسة القيامة، لتُظهر مدى عمق هذا الحقد الصليبي وسطوته. ثمة هاهنا مكان مقدس يُوحي بلاعقلانية وتصلّب مريعين! وإذا كان المسيحيون، مَنْ يؤمنون جميعاً بأن هذا المكان هو أقدس بقعة على وجه الأرض، لا يستطيعون إيجاد وسيلة للعيش معاً في سلام، فالأملُ ضعيف إذن في أن يجد المسلمون واليهود وسيلة للتعايش السلمي في المدينة المقدسة وفي الأراضي المقدسة. ولا جدوى بعدئذ من توقع حل عقلاني ومنطقي. فثمة رؤية دينية شرسة تعمي بصيرة الناس وتقفل عليهم داخل قوقعة من التعصب الضيق القديم.

عندما وقّع الرئيس جيمي كارتر ورئيس الوزراء مناحيم بيغن والرئيس أنور السادات اتفاقية كامب ديفيد في عام 1979، اعتقد الكثيرون منّا بارتياح أن المشكلة العربية - الإسرائيلية وجدت أخيراً سبيلها إلى الحل. لكننا نُدرك الآن أننا كنا على خطأ مبين. فالرئيس كارتر فقد منصبه قبل أن يتمكّن من إجبار نظام آية الله الخميني على الإفراج عن الرهائن الأميركيين. والرئيس أنور السادات اغتيل على أيدي المتشددين الإسلاميين في بلاده بسبب اتفاقية كامب ديفيد بالدرجة الأولى. ومناحيم بيغن، وهو نفسه رجلٌ متدين، تعرّض للشجب من قبل اليهود المتدينين والعلمانيين على السواء لإعادته شبه جزيرة سيناء إلى مصر. إن المشكلة غير قابلة للحل بواسطة ترتيبات إقليمية عادية. فعندنا ها هنا مشاعر وأهواء دينية عميقة أكثر مما ينبغي، وهي تحكم على فكرة التشارك معاً في الأرض بالاستحالة التامّة. إننا لسنا بشراً عقلانيين بالتمام، بل نحن كائنات غير منطقية، انفعالية، متشبثة بأساطير لها قُدسيتها بالنسبة لهويتنا. وبوسعنا أن نتوصل إلى تسويات فيما خصّ جميع المسائل العملية، لكن ما إن تتعرّض هذه المعتقدات للتهديد حتى نغلق أعيننا تماماً عن العقل والحسّ السليم لأنهما لم يعودا ينطبقان على الموقف، فلا نعود نرى حتى الحقائق الصارخة أمامنا، ولا نعود نعي بأية طريقة مجافية للمنطق نتصرف.

ماذا سيحدث في المستقبل؟ سيكون من الخطل البالغ أن نجري توقعات أو تكهنات سياسية عادية، لأن عندنا ها هنا كمًّا زائداً عن الحدّ من العوامل العاطفية التي يصعب التنبؤ بها. وصعوبة التنبؤ هذه تجلّت بشكل دراماتيكي في شهر شباط/فبراير 1989 فيما كُنت أحضّر هذا الكتاب للنشر في الولايات المتحدة. كانت العلاقات ما بين بريطانيا وإيران آخذة

في التحسّن المضطرد في الشهور الأخيرة: فقد أُعيدت العلاقات الدبلوماسية بين البلدين، وبدا كما لو أن الإفراج عن روجر كوپر، البريطاني المسجون في طهران بتهمة التجسّس، بات شبه مؤكد. كذلك تراءى للكثيرين أن الحماسة الثورية الإسلامية قد همدت، وراح الناس يتكهّنون بقرب تسلّم حكومة أكثر اعتدالاً السلطة في طهران. لكن العالم ما لبث أن صُعق إذ سمع في 14 شباط/فبراير «الفتوى» التي أصدرها آية الله الخميني وأهدر فيها دم الكاتب البريطاني سلمان رشدي، وأصحاب دار النشر فايكنغ بنغوين، بسبب روايته «الآيات الشيطانية»، التي «تفتئت على الإسلام والنبي والقرآن» حسب قوله. وفي الحال، توارى السيد رشدي عن الأنظار، ولقيت الفتوى استنكاراً شديداً في كل بلدان الغرب لتهديدها حياة مواطن بريطاني بصورة غير شرعية، ولإنكارها حرية التعبير. وفي وقت لاحق من ذلك الشهر، قُطعت العلاقات الدبلوماسية بين بريطانيا وإيران مجدداً، وأضحى من المتعذر في ذلك الحين التكهّن كيف عساها تُحل تلك الأزمة.

إن قضية «الآيات الشيطانية» تحذير مرعبٌ لنا: يجب ألا نستخفّ بتلك العواطف والأهواء الدينية، أو نصرف النظر عنها بوصفها تخيلات مخبولة لأقلية موتورة يستحيل أن تبقى على قيد الحياة أمداً طويلاً في عالمنا المستنير هذا. يظهر أن آية الله لم يكن يتصرف فقط من منطلق الحماسة اللاهوتية، بل أدرك أن الرواية قد أثارت أقصى درجات الانفعال في العالم الإسلامي وبوسعه أن يستغلّها لمآربه الذاتية في صراعه السياسي مع المعتدلين في إيران. وكان الكتاب قد أُحرق بالفعل في طقوس رمزية لتجديفه المزعوم على الإسلام من قبل أفراد الجالية الإسلامية في برادفورد بإنجلترا، وقُتل أُناس أثناء أعمال الشغب التي اندلعت احتجاجاً على الرواية في كل من الهند وباكستان. وما كان للسيد رشدي أن يتوقع مقدار العنف الذي تخلل رد الفعل هذا. فموقفه السياسي المعلن هو، في الحقيقة، موقف المعارضة للإمبريالية الغربية والصهيونية، وهما مسألتان تحكمان نظرة آية الله الخاصة إلى العالم. ورغم أن السيد رشدي لم يعد رجلاً مؤمناً أو مسلماً يمارس الشعائر الدينية، إنما يُعرف عنه انزعاجه الشديد من المواقف الغربية المتحاملة على الإسلام. مهما يكن من أمر، فقد مسّت الرواية عصباً حسّاساً. فانفجرت تلقائياً آلام وكروب المسلمين، الذين خرجوا يتظاهرون ضد نشرها. وهذه حقيقة ما من شكٍّ في أننا غفلنا عنها، مع ما قد يُشكّله ذلك من خطر علينا. فلطالما كانت هناك نزعة في الغرب إلى إنكار وجود الإسلام والضرب بسلامته عُرض الحائط. وواضح الآن تماماً ما لذلك من عواقب وخيمة بالنسبة لنا. إننا محقّون قطعاً في الدفاع عن مبدأ حرية التعبير؛ فهذا شيء عزيز علينا، وجزء لا يتجزأ من هويتنا الغربية في الوقت الحاضر. وقد تعيّن علينا أن نناضل من أجله إبان قرون التعصب

الأعمى، وينبغي لنا ألا نفقده الآن. إنما سيكون من قبيل الخطأ الفادح صرف النظر عن هذا الغضب الإسلامي بشكل استعلائي وفوقي، إذ من شأن ذلك أن يُفاقم الوضع ليس إلاَّ؛ بل حريّ بنا أن نحترمه باعتباره حقيقة من حقائق الحياة، مهما بدا شاذًّا وعسير الفهم بالنسبة «إلينا»، وأن نعي أننا مسؤولون إلى حدٍّ ما عن هذه الورطة المؤسفة.

إن أزمة «الآيات الشيطانية» تبدو، والحق يُقال، مثالاً مشوَّهاً آخر لـ«الرؤية الثلاثية» المنشودة: فقد شدَّد بعض المتظاهرين على حقيقة أن السيد بيتر ماير، رئيس دار النشر فايكنغ بنغوين، شخص يهودي. ومن هذا المنظور، بدا لهم أن اليهودية والغرب قد ضافرا مرة أخرى جهودهما معاً لإذلال العالم الإسلامي. وهذا شاهد آخر على التنميط المَرَضي (البارانوئي) الذي سمَّم ولا يزال العلاقات بين اليهود والمسيحيين والمسلمين منذ زمن الحملات الصليبية. لكن يجب أن نتذكر أن «الآيات الشيطانية» ما هي إلاّ آخر كتاب في سلسلة طويلة من الكُتُب التي وُضعت في الغرب، بل وبتشجيع من المؤسسات الرسمية نفسها، التي تقدِّم لنا الإسلام ونبي الإسلام في صورة مشوَّهة. وها هم المسلمون في كل أرجاء الأرض يقولون لنا إنهم لن يقبلوا بمثل هذا التحامل والافتئات بعد اليوم. ولن تُهدىء من ثورتهم المحاججات العقلانية من قبيل أن الكتاب ليس إلاّ قصة خيالية، أو أن الآراء التي تُعبِّر عنها شخصيات الرواية ليست هي بالضرورة آراء السيد رشدي. كما أن المشاعر المُستثارة أعمق من أن تلطِّفها الحجج المنطقية. وكون السيد رشدي وُلد مُسلماً، إنما هو عندهم تشويه شديد آخر في هذا التاريخ الطويل من الكراهية والضغينة. لا مشاحة في أن قلّة فقط من المتظاهرين تسنّى لهم قراءة «الآيات الشيطانية» فعلاً، أو أي من تلك المجلدات المتعالمة لكتّاب غربيين تهجّموا فيها على الإسلام منذ الحملات الصليبية. لعهدٍ قريب، كما رأينا، كان البعض من هؤلاء الكتّاب يعملون مستشارين في الشؤون الاستعمارية والسياسة الخارجية، وقد انتقل ازدراء الغرب للإسلام إليهم عبر تجارب الاستعمار الغربي والسياسة الخارجية الغربية في الشرق الأوسط.

لقد نشأت المسيحية الصليبية استجابةً لحقبة زمنية طويلة من المهانة والعجز إبّان العصور المظلمة. وكانت انطلاقة جديدة راديكالية لا تمتّ بأية صلة إلى دين يسوع المُسالم. لكنها زوّدت شعوب أوروبا بفكرة أعادت إليهم احترامهم لذاتهم، وصنعت من الغرب قوة عالمية. والثورة الإيرانية بأيديولوجيتها المركزية المتمثّلة في إضمار الكراهية الشديدة للعالم الغربي، إنما ولدت من المهانة والعجز اللذين عرفتهما إيران إبان الحقبة الاستعمارية، حيث كانت بريطانيا وأميركا تستغلاّن الشعب الإيراني وتُساندان نظام الشاه الاستبدادي. وبما يُشبه التجربة الصليبية من بعض النواحي، كانت الثورة الإيرانية بمثابة

خروج راديكالي على التقاليد الإسلامية المستتبة: ففي كانون الثاني/يناير 1988، أصدر آية الله الخميني فتوى انصعق لها ملالي قُم. فقد ادّعى أن لنظامه السلطات والصلاحيات نفسها التي كانت للنبي محمد، وأنه يملك الحقّ في وقف العمل «بأية سُنّة من سنن الشريعة إذا شعر أنه من الصواب إتيان ذلك»، بما في ذلك الشعائر الدينية كالصلاة والصوم والحج[1]. لم يسبق قط أن ادّعى مسلمٌ النّدّية مع النبي، أو زعم امتلاكه الحقّ والقدرة في إلغاء أي ركن من أركان الإسلام الخمسة. إن آية الله الخميني قد انحرف انحرافاً دراماتيكياً، شأن الصليبيين تماماً، عن روح الدين الذي طالما كافح ذوداً عنه. وعندما انفجرت قضية سلمان رشدي، لوحظ أن رد الفعل الإسلامي الرسمي في العالم العربي كان منضبطاً، وأقرب ما يكون إلى سياسة صلاح الدين الحذرة. فقد طالب فقهاء المملكة العربية السعودية المُجازون من الدولة بتقديم السيد رشدي إلى المحاكمة: وقد تكون المحاكمة غيابية في بلد مسلم، أو قد تُرفع دعوى قضائية في بريطانيا للضغط من أجل تطبيق قانون الردّة عن الإسلام فيها. أما مشايخ الأزهر في القاهرة، فقد أنكروا على آية الله الحق في تطبيق أحكام الشرع الإسلامي خارج العالم الإسلامي. وهكذا، فإن المسلمين في العالم السنّي العربي كانوا حريصين على حصر ردود فعلهم ضمن حدود الاعتراض، ولم يرغبوا في إثارة أعمال عنفٍ غير مشروعة. وبطريقة ما، اكتسب «إسلام» آية الله الخميني مع مرور سنوات حُكمه نزعةً هي أقرب إلى الصليبية منها إلى الإسلام السائد. وهذه من سخرية الأقدار التي يجب ألا نستعجل الهزء بها.

من الجليّ أن الأهواء الدينية في الشرق الأوسط لم تعد تذعن دائماً لسيطرة العقل والعقلانية. فقد استحالت المنطقة برميل بارود قد يشتعل في أية لحظة ويتحوّل إلى محرقة نووية، فيما لو تُركت روح التطرف هذه تخرج عن نطاق السيطرة: فإسرائيل بحسب ما تشير الدلائل تملك سلاحاً نووياً، ويتكهّن الخبراء بأن بعض الدول العربية قد تحصل على القنبلة النووية في غضون السنوات العشر القادمة[2]. إنّ السلام في المنطقة يأتي على رأس الأولويات الملحّة، وعلينا نحن في الغرب أن نحرص على عدم فعل أي شيء قد يُسفر عن كارثة نهائية كهذه. إنّ المشاعر المناوئة لنا آخذة في التصاعد في المنطقة، وتتخذ في بعض الأحيان أشكالاً مرعبة. ومع ذلك، فإن المسؤولية تقتضي منا أن نلزم الهدوء، وربما توخّي المزيد من الحذر في اتخاذ مواقفٍ تنطوي على التحامل والاستهتار لم نعد نستطيع تحمّل تبعاتها كما كشفت قضية سلمان رشدي.

إن لليهود والعرب مشاكلهم الخاصة فيما بينهم، وأمام الطرفين طريق طويل قبل أن يغدو الحلّ السلمي إمكانية حقيقية. ولا يكفي بالنسبة إلينا في الغرب أن ندعم هذا الطرف

أو ذاك أو ندينه. فنحن أيضاً متورطون في النزاع، ومن المفروض أن تكون مواقفنا من صُلب مسؤولياتنا الأوّلية. ولقد تأثّرت علاقاتنا بكلا الشعبين على مرّ السنين بأساطير وعصبيات قوية حفرت بعمق في صميم هويتنا. والصليبية ليست تقليداً قروسطياً مندثراً، بل ما برحت حيّة بأشكال شتى في أوروبا وأميركا على السواء. ويجب أن نقرّ بأن رؤيتنا نحن أيضاً قد تكون متعامية أو متحاملة تماماً كرؤية العرب أو اليهود. وقد يكون من المستحيل كذلك تغيير مواقفنا الصليبية القديمة ما بين ليلة وضحاها. لقد نادى أنبياء إسرائيل، آباء الديانتين الأُخريين الأحدث عهداً، بضرورة خلق قلب جديد، وروح جديدة، وذلك يبقى أهم بكثير من التجانس الخارجي. كذلك اليوم، حيث الحلول السياسية الخارجية لا تكفي، يجب على أطراف النزاع الثلاثة جميعاً أن تخلق لنفسها موقفاً مغايراً، قلباً جديداً وروحاً جديدة. وعلينا نحن في الغرب المسيحي أن نهجر ولو متألمين مواقفنا العدوانية القديمة، ونبدأ الرحلة الطويلة نحو فهمٍ جديد وذاتٍ جديدة.

الهوامش

الفصل الأول

(1) Robert the Monk, *Historia Iherosolimitana,* quoted by August C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eye- Witnesses and Participants* (Princeton and London, 1921), p.30. لا توجد روايات دقيقة ومعاصرة لخطبة أوربان، والمقتبسات المثبتة في النصّ مُستقاة من أعمالٍ كُتبت بعد وقت قصير من نجاح الحملة الصليبية، وهي تعكس رؤية متأخرة عن زمن أوربان، أي في وقتٍ كانت فيه الأيديولوجية الصليبية قد سجّلت تطوّراً ملموساً.

(2) Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127,* trans. and ed. Frances Rita Ryan (Knoxville, 1969), p.66.

(3) تختلف الأرقام باختلاف الباحثين العصريين. وإنه لمن الصعب جداً تقييم الروايات القروسطية تقييماً دقيقاً. إذ لم يكن لدى المؤرِّخين الإخباريين آنذاك وسيلة موثوقة لتعداد هذه الحشود الهائلة.

(4) Alexiad, ed. and trans. B. Leib, 3 vols. (Paris, 1937-45), x, v, 7; Vol. II, p. 208.

(5) جرى تناقل هذه الحكايات المبكرة بواسطة المأثورات الشفهية، ولم تخضع للتدوين إلاّ في حوالى القرن التاسع ق.م.

(6) بحر القصب ليس هو بالطبع البحر الأحمر، بل لعلّه سبخة من سبخات دلتا النيل. وحيث إنني سأعود إلى هذه الحادثة لاحقاً، سأستمر في استخدام التسمية التقليدية: «البحر الأحمر».

(7) يرد وصفٌ لتلقّي موسى «الوصايا العشر» في سِفر الخروج، الإصحاح 20. أما باقي الوصايا فموجودة في أسفار اللاّويين والعدد وتثنية الاشتراع، وكذلك في إصحاحات أخرى من سِفر الخروج. لذلك تُسمى هذه الأسفار الخمسة من الكتاب المقدس بالتوراة أيضاً.

(8) سِفر صموئيل الثاني، 7؛ سِفر أخبار الأيام الأول، 17.

(9) سِفر أخبار الأيام الأول، 22:5-10؛ رواية كُتبت بالتقليد الكهنوتي العائد إلى القرن السادس. فالاشمئزاز من الدم المُراق، سمة من سمات الكتابات الكهنوتية لأسباب طقسية وكذلك لأسباب إنسانية.

(10) امتدت حدود مملكة سليمان إلى ما يُعرف الآن بصحراء النقب والأردن وسوريا؛ وكانت تضم مُدناً كمدينتي دمشق وعمّان الحاليتين.

(11) حول العناصر الوثنية في هيكل سليمان، انظر: سفر الملوك الأول 15:7-22، وكذلك: Chaim Potok, *Wanderings: A History of the Jews* (New York, 1978; 1983), pp. 157-58.

(12) سفر التثنية، 3:7. وانظر: ص 26 من هذا الفصل.

(13) انظر بنوع خاص: سِفر الملوك الاول، 18:20-46، حيث قام إيليا بذبح الـ 450 نبياً لبعل، إله الخصب.
(14) عن إصلاحات يوشيا، انظر: سِفر الملوك الثاني، 22 و 23.
(15) انظر على سبيل المثال: سِفر إشعيا، 1:11-20.
(16) إرميا، 31:31-37.
(17) عن الخطيئة الأصلية، راجع ما ورد عنها في المسرد الألفبائي للمصطلحات في آخر الكتاب.
(18) انظر سِفر الخروج، 6:19. إن الرب سيجعل إسرائيل شعباً «مقدساً». وهذه عبارة يمكن ترجمتها أيضاً: «على حدة»، أو حتى «قائم بمفرده». وفكرة الفصل مهمّة جداً في الديانة اليهودية التي تحتفي بـ«قدسية» الأشياء عن طريق فصل بعضها عن البعض الآخر.
(19) حزقيال، 25:34. تعني «تل أبيب» بالعبرية: تل الربيع. وفي حال تُرجمت هذه العبارة، فإن القصد من النبوءة يضيع.
(20) إشعيا، 2:2-5؛ 6:11-16.
(21) صهيون Zion، هو الاسم الذي كانت تحمله القلعة القديمة التي استولى عليها الملك داود من اليبوسيين عندما استولى على أورشليم.
(22) انظر Potok, *Wanderings*, pp. 213-14.
(23) انظر سِفر عزرا، 1:4-4، وكذلك: Potok, *Wanderings*, p.241.
(24) Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), p. 147.
(25) بخصوص الرواية التوراتية عن «الاعتاق» أو «الافتداء»، انظر سِفر دانيال، 7:9-41، وسفر زكريا، 12؛ وبخصوص «المسيح»، انظر: زكريا، 9.
(26) في أعمال الرُسل، 5:36-38، يقدّم الحاخام غمالائيل روايةً عن إثنين من هؤلاء المسحاء.
(27) بالنسبة للأسينيين وغيرهم من شيع القرن الاول، كالصدّوقيين والفريسيين والرؤيويين، انظر: Hyam Maccoby, *Judaism in the First Century* (London, 1989), pp.11-37.
(28) Josephus, *The Jewish War*, trans. G.A. Williamson (Harmondsworth, 1959), p.367.
(29) مرقس، 15:1. إن النصّ اليوناني أقوى: «ها قد حلّ ملكوت الرب».
(30) انظر قصة زكّا في سفر لوقا، 1:19-10؛ وكان زكّا وغداً شريراً لأنه تعاون مع الرومان بجبايته الضرائب وغشّه أبناء شعبه.
(31) مرقس، 10:11؛ متّى، 12:21؛ لوقا، 37:21.
(32) يُمكن أن تكون حادثة طرد المرابين أثراً من رواية ذات مدلولات أوسع. فعلى أثرها، صار كبار الكهنة يخشونه لأن الناس انساقوا مع تعاليمه (مرقس، 19:11). ثم يمضي مرقس ليحكي عن قيام المسيح بالتعليم في الهيكل، حيث أمضى بضعة أيام يقوم بذلك (مرقس، 48:14).
(33) متّى، 39:5؛ مرقس، 1:15-6.
(34) See Hyam Maccoby, *Revolution in Judea: Jesus and the Jewish Resistance* (London, 1973), pp. 151-205.
(35) أعمال الرُسُل، 40:2؛ 27:5-42.
(36) يتم تلطيف حدّة النزاع لمصلحة تقديم صورة عن وحدة الكنيسة في سِفر أعمال الرُسُل، الإصحاح 15، الذي كُتب بعد وقوع الحادثة بخمسين سنة تقريباً. أما بولس فقد كتبها بعد سبع

سنوات فقط، ولذلك جاءت روايته أشد قسوة وأخشن في نبرتها (الرسالة إلى أهل غلاطية، 14-1:2).

(37) عن تعاليم القديس بولس، انظر مواضع متفرقة من: Karen Armstrong, *The First Christian: St. Paul's Impact on Christianity* (London, 1983).

(38) الرسالة إلى أهل غلاطية: مواضع متفرقة؛ الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، 10:1-13؛ الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، 5:1-10؛ الرسالة إلى أهل رومية، 4:18-25؛ 6:1-4؛ 9:1-11.

(39) الرؤيا، 19:19؛ دانيال، 11:31؛ 12:12. وهي التسمية التي يُطلقها الناس على البهيمة أو الوحش أيضاً.

(40) الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي، 1:4-8.

(41) ظهر ذلك في وقت مبكر يعود إلى القرن الثاني، كما يتضح من رسالة يوحنا الأولى، 2:14-19.

(42) انظر مواضع متفرقة من: W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford, 1965).

(43) متّى، 16:24؛ لوقا، 14:27.

(44) عن «البراءة» الصادرة عن الملك إدغار والتي تجيز تأسيس الأخوية الدينية «وينشستر»، انظر: R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London, 1970), pp.224-25.

(45) للاطلاع على المواقف البيزنطية من الحرب، انظر: Zoé Oldenbourg, *The Crusades,* trans. Anne Carter (London, 1966), pp.70-71.

(46) انظر Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading* (London, 1986), pp. 6,17,27,133,165.

(47) عن شبه الجزيرة العربية ما قبل ظهور الإسلام، انظر: Maxime Rodinson, *Mohammed,* trans. Anne Carter, 2nd ed. (London, 1981), pp.1-36.

(48) التكوين، 16:7-16؛ 17:20؛ 21:15-21.

(49) تقليد الحنفاء هذا اضحى مشمولاً بالقرآن، 2:126-130؛ 3:97؛ 14:38.

(50) Rodinson, *Mohammed,* p.71.

(51) Muhammad Zafrulla Khan, *Islam: Its Meaning for Modern Man* (London, 1962, 1980),p.25.

(52) حديث من القرن السابع أخرجه البخاري، ونقله رودنسون في: *Mohammed,* p.74.

(53) Khan, *Islam,* pp.26-27. انظر أيضاً القرآن، 42:52-53.

(54) بخصوص رواية البخاري التي تعود بتاريخها إلى منتصف القرن السابع حول كيفية جمع القرآن وتصنيفه، انظر: Bernard Lewis, *Islam from the Prophet Mohammad to the Capture of Constantinople,* 2 vols., Vol. II: *Religion and Society* (New York and London, 1976), pp. 1-2.

(55) انظر Rodinson, *Mohammed,* pp. 84-89.

(56) القرآن، 2:46، 145؛ 13:11؛ 53:39-40.

(57) عن هذه الرواية المبكرة عن الموقعة، انظر: Khan, *Islam,* pp.42-4.

(58) .Rodinson, *Mohammed*, p.171

(59) .Khan, *Islam*, p.164

(60) .Ibid., p.158

(61) القرآن، 8:62، 95:16.

(62) انظر: Rodinson, *Mohammed*, p.171. و«الفرقان» هو اسم آخر للقرآن (1:25).

(63) القرآن، 1:17.

(64) .Rodinson, *Mohammed*, p.286

(65) للحصول على بحث وافٍ، انظر W.Montgomery Watt, «Islam and the Holy War,» in T.P.Murphy, ed, *The Holy War* (Columbus, 1974); Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (New York and London, 1982), pp. 17-45.

(66) *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Ch. 52:16, quoted by Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York and London, 1982).

(67) .Lewis, *The Muslim Discovery*, p. 19

(68) Lewis, *The Jews of Islam*, pp.25-45 and passim. Also *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* (London, 1986), pp. 117-40.

(69) Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vols., Vol. I (London, 1984 ed.), p.3.

الفصل الثاني

(1) لمزيد من الاطلاع على موقفَي الكنيستين الشرقية والغربية، انظر: R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London, 1970), pp.56-57;53-72.

(2) .Eddius Stephanus, *Vita Wilfridi*, quoted in ibid., pp. 57-58

(3) .Migne, *Patrologia Latina*, Vol. 89, columns 520,524, quoted in ibid, p.59

(4) Einard and Notger the Stammerer, *Two Lives of Charlemagne*, trans. and ed. Lewis Thorpe (London, 1969), pp. 131, 142, 148, 153.

(5) .Ibid., pp. 143-46

(6) .Ibid., pp. 103, 124-25

(7) أورده R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (London, 1987 ed.), p.34.

(8) Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading* (London, 1986), p.4.

(9) .Southern, *Western Society and the Church*, pp.27-35

(10) عن التوبة أو التكفير، انظر: Karen Armstrong, *The Gospel According to Woman: Christianity's Creation of the Sex War in the West* (New York, 1987), pp. 35-36.

(11) P.A.Sigal, «Et les marcheurs de Dieu prirent leurs armes,» *L'Histoire*, 47 (1982), 60-61 and passim. Also Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval Europe* (London, 1977), passim.

(12) Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Classical Antiquity* .(London, 1982)

(13) .Finucane, *Miracles and Pilgrims,* p.26

(14) .Southern, *Western Society and the Church,* pp. 30-31

(15) Barbara Tuchman, *Bible and Sword: How the British Came to Palestine* (London, .1982 ed.), pp.13-21

(16) Francesco Gabrieli, «Islam in the Mediterranean World,» in Joseph Schacht and .C.E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam* (2nd ed., Oxford, 1979), p.91

(17) .Riley-Smith, *The First Crusade,* p.21

(18) Geneviève Bresc-Bautien, «L'An prochaineau Saint-Sépulchrel,» *L'Histoire* 47 .(1982), 74-79

(19) Georges Duby, «The Peace of God,» in *The Chivalrous Society,* trans. C. Postan (London, 1977); and H.E. Cowdrey, «The Peace and the Truce of God in the .Eleventh Century,» *Past and Present* 46 (1970)

(20) .Quoted in Henri Focillon, *The Year 1000* (New York and London, 1952), p. 67

(21) .Quoted in Finucane, *Miracles and Pilgrims,* pp. 114-15

(22) .Quoted by Sigal, «Et les Marcheurs de Dieu prirent leurs armes,» pp. 60-61

(23) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millennarians and .Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1970 ed.), pp. 30-35

(24) .Riley-Smith, *The First Crusade,* p.5

(25) .Ibid., pp.5-8, 16-17

(26) .*Gesta Tancredi,* quoted in ibid., p. 36

(27) Jonathan Riley-Smith, «The First Crusade and St. Peter,» in B.Kedar, H.E.Meyer, and R.C. Smail, eds., *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom .of Jerusalem, Presented to Josbua Prawer* (Jerusalem, 1982), pp. 45-48

(28) .*The Song of Roland,* trans. Dorothy L. Sayers (London, 1957), stanza 260, p.105

(29) .Ibid., stanza 72, p. 87

(30) .Ibid., stanza 87, p. 94

(31) .Ibid., stanza 173

(32) .Riley-Smith, *The First Crusade and St. Peter,* p.45. Also *The First Crusade,* p.25

(33) بصدد فكرة «التحرير» الكلونية، انظر .Riley-Smith, *The First Crusade,* pp. 17-22

(34) .Ibid., p. 19

(35) .Ibid., pp. 22-25

(36) Steven Runciman, *A History of the Crusades,* 3 vols. (London, 1984 ed.), vol. I, .p.108

(37) .Riley-Smith, *The First Crusade,* pp. 48-49

(38) وردت في Runciman, *A History of the Crusades*, vol. I, p.113.

(39) حلّ جوناثان ريلي ـ سميث لغز «الحملة الصليبية الفلاحية»، وذكر أنها كانت مؤلّفة من جيوش حقيقية، ولم تكن مجرد حشود موتورة من الفلاحين. انظر كتابه: *The First Crusade*, pp.51-52.

(40) استشهدت ريجين برنو R. Pernoud بمؤرّخ من القرن الثاني عشر هو وليم الصوري، الذي عزا المغامرة الصليبية إلى بطرس الناسك. انظر كتابها: *The Crusaders*, trans, Enid Grant (Edinburgh and London, 1963), p.24.

(41) *The First Crusade*, pp. 53-58.

(42) عن موقف اليهود في أوروبا قبل الحملات الصليبية، انظر Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), p. 205.

(43) «Chronicle of Rabbi Eliezer bar Nathan» in Schlomo Eidelberg, trans. and ed., *The Jews and the Cruseders: the Hebrew Chronicles of the First and Second Crusade* (London, 19770, p.80.

(44) «The Narrative of the Old Persecutions or Mainz Anonymous» in ibid., pp. 99-100.

(45) See «Chronicle of Solomon bar Simson» in ibid., p. 62.

(46) Ibid., p. 28. «لقد لفّق إميش قصة مفادها أن أحد حواريي المصلوب جاءه ورسم علامة على جلده ليُفهمه أنه ما إن يصل إلى «ماغنا غريسيا» حتى يظهر [المسيح]، ويضع تاج الملوك على رأسه، وأن إميش سوف يقهر أعداءه». كان إميش يدّعي أنه الامبراطور الروماني المقدس الجديد (ماغنا غريسيا موجودة في إيطاليا)، وأن حملته الصليبية سوف تحقّق ما جاء في الأساطير القديمة.

(47) الرسالة إلى أهالي رومية، مواضع متفرقة من الاصحاح 11.

الفصل الثالث

(1) جيوش لبنان وسورية والأردن والعراق ومصر.

(2) أرقام الأمم المتحدة كانت تتحدث عن 656,000 لاجيء فلسطيني، بينما أرقام إسرائيل كانت تقدرهم بما بين 550,000 و 600,000 لاجيء. أما أرقام المتعاطفين مع القضية الفلسطينية، فوصلت إلى 750,000 لاجيء. مهما يكن من أمر، ثمة حالياً أربعة ملايين نسمة يسمّون أنفسهم «فلسطينيين»؛ وبخلاف الـ 700,000 عربي الذين يعيشون كأقلية في إسرائيل، فإن الباقين إما موجودون في المنفى أو يعيشون في ظل الاحتلال الإسرائيلي في قطاع غزة والضفة الغربية.

(3) قُتل 49 وجُرح 495 (جروح 95% منهم خطيرة)، وارتكبت العديد من حالات الاغتصاب والتمثيل بالجثث. كذلك حدثت أعمال تخريب واسعة: فقد نُهب 1500 منزل وحانوت أو دُمّرت، وفقد خُمس السكان المأوى. والذي أطلق موجة العنف هذه، الدعاية شبه الرسمية المعادية للساميّة. (انظر: Conor Cruise O'Brien, *The Siege: The Saga of Israel and Zionism*, (London, 1986), p.96.

(4) عن اللاسامية من الطراز "الشعبي"، انظر Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), pp.392-94.

(5) سوف أبحثها لاحقاً في الفصل 11.

(6) أوردها Amos Elon, *The Israelis, Founders and Sons,* 2nd ed. (London, 1981), p.70.

(7) «إننا مُلزمون أدبياً بأن نستجمع شجاعتنا وننهض، وبأن نسهر على ألا نظل إلى الأبد لقطاء الأمم وأضحوكتها». مذكورة في كتابه «التحرّر الذاتي»، *Autoemancipation* ومقتبسة من أوبراين، O'Brien, *The Siege,* p.46.

(8) ولما كان بنسكر يحضر الجلسات، فقد أخذ يتحوّل شيئاً فشيئاً إلى الأخذ بفكرة أن الدولة اليهودية يجب أن تكون في فلسطين، لأن ذلك هو الأمنية «الغريزية» لدى الشعب. (Elon, *The Israelis,* p.171). وهذا الشعور الغريزي وما دون العقلاني، سيكون عاملاً مفصلياً في قصتنا هذه، بشقّيها القروسطي والحديث.

(9) «The Road from Motol,» أورده O'Brien, *The Siege,* p.46.

(10) Johnson, *A History of the Jews,* p.38.

(11) A *Jewish State* (London, 1896), p.38.

(12) *Protocols of the Fourth Zionist Conference* (London, 1900)، أوردتـــه Regina Sharif, *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History* (London, 1983), p.74.

(13) أورده O'Brien, *The Siege,* p.78.

(14) حضر الصهيوني الشاب فلاديمير جابوتنسكي المؤتمر. ولئن كان مُعجباً بهرتزل، إلاّ أنه صوّت ضد البحث حتى عن بديل لفلسطين. وصرّح لاحقاً: «لا أعرف ما السبب. لعلّ ذلك، وبكل بساطة، أن هذا الأمر هو من تلك الأمور «البسيطة» التي تعادل آلاف الحُجج». Ibid., p.103.

(15) Ibid., p.103.

(16) كان وايزمان يُشاطر هرتزل إلحاحه، وكذلك شعوره بالكارثة الداهمة. وقد عبّر عن ذلك بوضوح شديد: «ثمة حقيقة جوهرية، وهي أننا يجب أن نملك فلسطين إذا أردنا ألاّ نفنى». Ibid., p.132.

(17) أورد الـــنـــص Walter Lacqueur and Barry Rubin, eds., *The Israel-Arab Reader: A Documentary History of the Middle East Conflict,* 4th ed. (London, 1984), p.17.

(18) O'Brien, *The Siege,* p.17.

(19) وقت إعلان «وعد بلفور»، كان عدد اليهود في فلسطين لا يتجاوز 11% من مجموع سكان البلاد؛ والبقية كانوا عرباً. وقد هبط عدد اليهود من 85,000 نسمة عام 1914، إلى 66,000 في كانون الأول/ديسمبر 1918. Ibid., p.133.

(20) Elon, *The Israelis,* p.81.

(21) Schlomo Avineri, *The Makings of Modern Zionism* (London and New York, 1981), p. 200.

(22) Elon, *The Israelis, p.134*.

(23) Ibid., p.75.

(24) Ibid., p.98.

(25) Ibid., pp.105,326.

(26) أورده Johnson, *A History of the Jews,* p.403.

(27) Ibid.

(28) أورده Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny,*

.trans. Deborah Greniman (New York, 1985), p.48

(29) Elon, *The Israelis,* p.77.

(30) Ibid., p.112.

(31) Schweid, *The Land of Israel,* p. 158. العبارات القبالية في النّص مشدّدة.

(32) Ibid., p.143.

(33) O'Brien, *The Siege,* p.133.

(34) Elon, *The Israelis,* p.338.

(35) Ibid., p.155.

(36) *Documents on British Foreign Policy* (1919-1939), First Series, Vol. IV, p.345، أورده O'Brien, *The Siege, p.144*.

(37) Elon, *The Israelis,* p.110.

(38) Schweid, *The Land of Israel,* p.139.

(39) Ibid., p. 140.

(40) Khalid Sulaiman, *Palestine and Modern Arab Poetry* (London, 1984), p.18. وقد أُلقيت القصيدة بصوت عالٍ في حفل استقبال أُقيم في دار الحكومة بالقدس في 24 كانون الأول/ديسمبر 1918، وذلك احتفالاً بذكرى احتلال البريطانيين لفلسطين.

(41) Ibid., p.21. لقد شاهد البستاني لوحة على باب إحدى الحُجرات في دار الحكومة بحيفا، كُتب عليها: «الجمعية اليهودية/الملازم ماكروري»، وهذا ما أوحى له بتلك القصيدة.

(42) Ibid., p.53. بنو فهر تسمية أخرى لقريش، أسياد مكة زمن ظهور الإسلام. والنبي محمد نفسه كان من قبيلة قريش.

(43) Ibid., p.199.

(44) Ibid.

(45) Ibid., p.45.

(46) O'Brien, *The Siege,* p.140.

(47) Ibid.

(48) Ibid., p.146.

(49) Ibid., pp. 163-64.

(50) Paul Johnson, *A History of the Jews,* pp. 437-39.

(51) O'Brien, *The Siege, p.140*.

(52) Ibid.

(53) Sulaiman, *Palestine and Modern Arab Poetry,* pp.35-36.

(54) Ibid., p.36.

(55) O'Brien, *The Siege,* p.120.

(56) «The Iron Wall: We and the Arabs,» أورده Lenni Brenner, *The Iron Wall: Zionist Revisionism from Jabotinski to Shamir* (London, 1984), p.75.

(57) Ibid,p.77.

(58) Ibid.

(59) أورده Michael Palumbo, *The Palestinian Catastrophe: The 1948 Expulsion of a People from Their Homeland* (London, 1987), p.1.

(60) Ibid., p.2.

(61) Ibid.

(62) Ibid., p.4.

(63) O'Brien, *The Siege,* p.230.

(64) Palumbo, *The Palestinian Catastrophe,* p.32.

(65) O'Brien, *The Siege,* p.230.

(66) Palumbo, *The Palestinian Catastrophe,* p.32.

(67) O'Brien, *The Siege,* p.733.

(68) Johnson, *A History of the Jews,* p.29.

(69) Brenner, *The Iron Wall,* p.143.

(70) انظر Rosemary Sayigh, *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (London, 1979), passim., and Palumbo, *The Palestinian Catastrophe,* passim.

(71) Schweid, *The Land of Israel,* p.204.

(72) أورده Edward W. Said, *The Question of Palestine* (London, 1980), p.14.

(73) *Ha'aretz,* April 4, 1969.

(74) أورده Elon, *The Israelis,* p.281.

(75) Ibid., pp.280-81. يُسمّي إيلون علم الآثار «حركة شعبية. لا بل تكاد أن تكون رياضة وطنية. إنها ليست مجرد رياضة متفرجين سلبية، بل هواية نشطة ومثيرة لآلاف مؤلّفة من الناس».

(76) Sigmund Freud, «A Disturbance of Memory on the Acropolis,» *Character and Culture* (New York, 1963), p.311, and Freud's *Letters to his Fiancée, December 1883* (London, 1960).

(77) Elon, *The Iseaelis,* p.281.

(78) Ibid., pp.232-35.

(79) أورده وترجمه إيلون ibid., p.277.

(80) Ibid., التشديد من يزار.

(81) Amos Oz, *My Michael,* trans. Nicholas de Lange (London, 1984 ed.), p.215.

(82) Ibid., p.219.

(83) Ibid., pp. 219-20.

(84) Elon, *The Israelis,* p.107.

(85) Oz, *My Michael,* pp.223-24.

(86) Ibid., p.224.

(87) «An Argument on Life and Death (B)» in *In the Land of Israel,* trans. Maurice Goldberg-Bartura (London, 1983), p.144.

(88) Peter Mansfield, *The Arabs,* 3rd ed. (London, 1985), pp.254-55.

(89) صرخ بوجه وزيره الحديث العهد بالوزارة آنذاك انتوني ناتنغ: «ما هذا الهراء الذي اسمعه عن عزل ناصر، عن «تحييده»؟ أُريده مُدمَّراً، هل فهمت؟». انظر: Anthony Nutting, *No End of a Lesson* (London, 1967), Quoted in Mansfield, *The Arabs,* p.250.

(90) O'Brien, *The Siege,* Chapter 7, «The Second Israel,» pp. 333-62.

(91) Elon, *The Israelis,* pp. 219-21.

(92) Y. Harkabi, *Arab Attitudes to Israel* (Jerusalem, 1972), pp. 70-72.

(93) Sulaiman, *Palestine and Modern Arab Poetry,* p.134.

(94) Ibid.

(95) Ibid., pp. 134-35.

(96) Ibid., p. 145.

(97) Jonathan Raban, *Arabia Through the Looking Glass* (London, 1983 ed.), pp.329-30.

(98) Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (New York and London, 1982), passim.

(99) Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* (London, 1986), p.273.

(100) Harkabi, *Arab Attitudes to Israel,* pp.229-37.

(101) E.Sivan, *Modern Arab Historiography of the Crusades* (Tel Aviv, 1973), passim.

(102) «إننا نحن المسلمين، نملك ثورة مجيدة، أعلناها لاربعة عشر قرناً خلت [كذا] من أجل أن نعيد إلى الإنسانية وجدانها وكرامتها اللائقين بها، ومن أجل إعطاء الإنسان ما له من حقوق». وكان عبد الناصر حينئذ يتحدث في خطبة الجمعة بالجامع الأزهر في القاهرة. نقلاً عن: Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (London, 1982), p.273.

(103) Ibid., p.274.

(104) Ibid., pp.273-74.

(105) لاجىء في مخيم نهر البارد متحدثاً إلى Rosemary Sayigh, *Palestinians,* p.85.

(106) Ibid., p.5.

(107) O'Brien, *The Siege,* pp.469-70.

(108) Ibid., p.470.

(109) Sayigh, *Palestinians, p.12.*

(110) Ibid., p.11.

(111) Ibid., pp.10-11.

(112) Sulaiman, *Palestine and Modern Arab Poetry,* pp.123-24.

(113) Ibid., pp.119-20.

(114) Ibid.,p.121.

(115) Ibid.,p.122.

(116) Ibid.,p.198.

(117) Ibid.,pp.202-4.

(118) Johnson, *A History of the Jews,* p.333.
(119) Elon, *The Israelis,* p.234.
(120) Sayigh, Palestinians, p.110.
(121) Ibid.,p.111.
(122) للاطلاع على نص القرار 242، انظر Laqueur and Rubin, *The Israel-Arab Reader,* pp.365-65. فتوسيع الحدود عن طريق الحرب أمر مخالف للقانون الدولي.
(123) Alain Gresh, *The PLO: The Struggle Within, Towards an Independent Palestinian State,* trans. A.M. Berrett (London, 1985), p.33.
(124) Ibid.
(125) مقابلة مع صحيفة «المجاهد» الجزائرية في أواخر عام 1969 وردت في ibid., p.30.
(126) Article 20. For the text of the PLO charter, see Lacqueur and Rubin, *The Israel-Arab Reader,* pp.366-72.
(127) مقابلة صحفية مع صحيفة «الصنداي تايمز»: *Sunday Times,* June 15, 1969.
(128) Sayigh, *Palestinians,* p.146.
(129) Ibid.,p.166.
(130) Ibid.,p.167.
(131) Edward W.Said, *The Question of Palestine (London, 1980),* p.135. See also pp. 139-40.
(132) Sulaiman, *Palestine and Modern Arab Poetry,* p.146.
(133) Ibid., p.147.
(134) للاطلاع على نص الخطاب، انظر Lacqueur and Rubin, *The Israel-Arab Reader,* pp.504-18.
(135) Maxime Rodinson, *Israel and the Arabs,* trans. Michael Perl and Brian Pearce, 2nd ed. (London, 1982), p.286.
(136) Uri Avnery, *My Friend the Enemy* (London, 1986), p.334.
(137) Ibid., p.197.
(138) Jonathan Kuttab, «The Children's Revolt,» *Journal of Palestine Studies,* 68, Summer 1988, pp. 26-35; Daoud Kuttab, «The Palestinian Up-rising. The Second Phase, Self-Sufficiency,» in ibid., pp. 36-45.

الفصل الرابع

(1) Jonathan Riley-Smith, «The First Crusade and St. Peter,» in B. Z. Kedar, H.E. Mayer and R. C. Smail, eds., *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem* (Jerusalem, 1982), p.46.
(2) *Gesta Francorum,* or *The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem,* trans. Rosalind Hill (London, 1962), p. 37.

(3) Ralph of Caen, *Vita Tancredi,* quoted in Jonathan Riley-Smith, The First Crusade and the Idea of Crusading (London, 1986).

(4) Riley-Smith, *The First Crusade,* pp. 44-45.

(5) Ibid., p. 112.

(6) Walter Porges, «The Clergy, the Poor and the Non-Combatants on the First Crusade», *Speculum,* 21(1946). ينقل بورغس عن آناء التي تميّز تمييزاً واضحاً بين وجهتي النظر الشرقية والغربية تجاه الحرب، قولها: «ذلك أن القواعد المتعلقة بالقساوسة ليست هي نفسها عند اللاتين وعندنا نحن. فنحن نأتمر بالقوانين الكنسية القويمة وبتعاليم الإنجيل: «لا تلمسْ، لا تذقْ، لا تمسك! ذلك أنكم مكرّسون لخدمة الرب»، في حين أن البرابرة اللاتين لا يتورعون عن الإمساك بالقربان المقدس، في الوقت الذي يرفعون الدرع باليد اليسرى والرمح باليد اليُمنى، وكل ذلك في آن مع تناولهم جسد الرب ودمه، وسيماء القتلة على وجوههم وأياديهم تقطر دماً... إن مثل هذا الجنس البربري ليس أقلّ تعلّقاً بالأشياء المقدسة منه بالحرب».

(7) Steven Runciman, *A History of the Crusades,* 3 vols. (Cambridge, 1954; London, 1965), vol. I,p.153.

(8) *Gesta Francorum,* pp. 33-34.

(9) Riley-Smith, *The First Crusade,* p.85.

(10) يورد بورغس في مقاله المذكور آنفاً قول أديمار: «لن يستطيع أي منكم أن يخلّص نفسه ما لم يكرّم الفقراء ويغيثهم. ومثلما أنكم لن تعرفوا الخلاص من دونهم، كذلك لن يتسنى لهم العيش بدونكم». وهذا ما يعكس الرغبة الواعية في العودة ثانيةً إلى روح الجماعة المسيحية الأولى في القدس، التي كان أفرادها يعيشون معاً، وكان عندهم كل شيء مشتركاً (أعمال الرُسُل، 2:44-45).

(11) صياغة الجملة لريلي ـ سميث في Riley-Smith in *The First Crusade,* p.2.

(12) Ibid., p.63.

(13) Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem,* 1095-1127, trans. and ed. Frances Rita Yyan (Knoxville, 1969), p.85.

(14) Ibid., p.86.

(15) Ibid.

(16) Raymund of Aguilers, quoted in August C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eye-Witnesses and Participants* (Princeton and London, 1921), p.116.

(17) Riley-Smith, «The First Crusade and St. Peter,» pp.54-55.

(18) *Gesta Francorum,* p.27.

(19) Ibid., p.23.

(20) Riley-Smith, *The First Crusade,* p.100.

(21) *The Expedition to Jersualem,* p.80.

(22) *Gesta Francorum,* p.22.

(23) Runciman, *A History of the Crusades,* Vol. I,p.91.

(24) Raymund of Aguilers, *Liber,* quoted in Krey, *The First Crusade,* p.125.

(25) Fulcher of Chartres, *The Expedition to Jerusalem*, p. 96.
(26) Riley- Smith, *The First Crusade*, p.91.
(27) عن مختلف الألقاب الدينية التي أسبغوها على أنفسهم وعلى جيشهم، انظر Riley-Smith, «The First Crusade and St. Peter,» pp. 59-62.
(28) Fulcher of Chartres, *The Expedition to Jerusalem*, p.102.
(29) *Gesta Francorum*, p.39.
(30) Ibid., p. 40.
(31) Riley-Smith, *The First Crusade*, p.115.
(32) Ibid., p.116.
(33) Ibid., p. 117.
(34) Ibid., pp.117-18.
(35) *The Expedition to Jerusalem*, p.226.
(36) Riley-Smith, *The First Crusade*, p.112.
(37) Ibid., p.113.
(38) Porges, op.cit., p.13. يلمّح بورغس إلى أن نواة تلك المجموعة ربما كانت من الناجين من الحملة الصليبية التي تزعّمها بطرس الناسك، وعمد في وقت لاحق إلى تجنيد المقاتلين الصليبيين الفقراء في صفوفها.
(39) Ibid.
(40) نـقـلاً عـن Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1975, 1970), p.66.
(41) Ibid.
(42) Ibid.
(43) Ibid., p.67.
(44) Ibid.
(45) عن حالات بطرس الرؤيوية، انظر Runciman, *A History of the Crusades*, vol. I,pp. 241-46, 257, 258, 259, 260, 273.
(46) يكرّس فولشر دو شارتر فصلاً كاملاً من كتابه «الحملة إلى أورشليم» لهذه الرؤى. ومنها أن أحد الجنود كان ينزل عن السور من الجانب الآخر لينجو بجلده، فشاهد أخاه الميت، وهو شهيد صليبي، الذي حضّه على أن يعود أدراجه.
(47) عن رؤيا اسطفان، ارجع إلى *Gesta Francorum*, pp.56-58.
(48) يقول فولشر دو شارتر في «الحملة إلى أورشليم»: إنه عندما فتح الصليبيون إنطاكية، «ذهب العديد منهم رأساً إلى مخالطة النساء المحرّمات (الوثنيات)». وخُيّل إليهم أن قدوم كربوقا مع حلفائه كان عقاباً لهم من الربّ.
(49) Ralph of Caen, *Vita Tancredi*. يُعلّق رالف هذا بأن بوهيموند ليس غبياً. وتساءل: «متى حضر بيلاطس إلى إنطاكية؟». نقلاً عن: Krey, *The First Crusade*, p.33.
(50) الأبيات الشعرية من القداس التي أسمعها السيد المسيح لأسطفان، كان على الصليبيين أن

يرتلوها يومياً، وهي مأخوذة من سِفر المزامير:
أنه هوذا الملوك اجتمعوا،
مضوا جميعاً.
لما رأوا بُهتوا، ارتاعوا
فرّوا.
(المزمور، 47:5-6) والأبيات كانت تشير دونما لبس إلى تحالف كربوقا، وتنطوي على دعاء بأن نصر الشعب المختار لا بد أن يتكرر.

(51) .Gesta Francorum, p,59
(52) .Ibid., p. 67
(53) «عندما لمح رجالنا رهط المقاتلين على صهوات جيادهم البيض، لم يفهموا ما الأمر، أو من عساهم يكونون هؤلاء الرجال.. إلى أن أدركوا أن ذلك كان عوناً أرسله المسيح إلينا، وعلى رأسهم القديس جورج، والقديس ميركوري، والقديس ديميتري (وهذا مما لا مراء فيه، إذ رآه العديد من رجالنا بأمّ أعينهم)». (Gesta Francorum، ص 69). إنها نظرة شيِّقة من الداخل للوعي الرؤيوي لدى أولئك الرجال اليائسين.
(54) .*The Expedition to Jerusalem*, p.106
(55) Izz ad-Din ibn al-Athir, quoted and translated by Francesco Gabrieli, ed., *Arab Historians of the Crusades*, translated from the Italian by . J. Costello (London, .1984), p.8
(56) .*The Expedition to Jerusalem*, p.117
(57) .Riley-Smith, *The First Crusade*, p.97
(58) من أجل الوقوف على هذا المزاج المتسامي الشديد الاتّقاد، انظر: .Ibid., p.98
(59) .Zoé Oldenbourg, *The Crusades*, trans. Anne Carter (London, 1966), p.132
(60) «لم يكن في مقدورنا أن ننجز شيئاً، لذا أنتابنا الذهول جميعاً واعترانا فزع شديد» (*Gesta Francorum* ص 90). كانت هذه الحادثة بمثابة كابح عنيف لثقتهم المتصاعدة في قُدراتهم الخارقة للطبيعة. ولعلّ هذا «الفزع» ساهم في ارتكاب الفظائع آخر الأمر.
(61) .*Gesta Francorum*, p.91
(62) .Ibid., p. 262
(63) .Krey, *The First Crusade*, p.261
(64) .Ibid., p.262
(65) .Ibid
(66) .Ibid
(67) .Riley-Smith, *The First Crusade*, pp.124-25
(68) .Ibid., pp.122-23
(69) .Ibid., p. 122
(70) .Ibid., p.121
(71) .Ibid

(72) Ibid.

(73) في روايته الخاصّة بخطبة البابا أوربان التي أوردها غيبير دو نوغان في كتابه *Gesta dei per francos* (حوالى 1104)، جعل غيبير اوربان يقول إنه ما لم يكن المسيحيون موجودين في أورشليم، فلن يظهر المسيح الدجّال، وبالتالي سيتأخر قيام الساعة. نقلاً عن: Krey, *The First Crusade*, pp.120-34.

(74) Riley-Smith, *The First Crusade*, pp.120-34.

(75) Ibid., p.143.1969 وعن خطبة أوربان، انظر ص 1 منه.

(76) يقول روبرت الراهب: «إذا أستثنينا لُغز الصليب الشافي، هل هناك من صنيع منذ بدء التكوين أروع مما صُنع في العصر الحديث بقيام رجالنا برحلتهم إلى أورشليم؟» Ibid., p.140.

(77) Ibid., p.141.

(78) Ibid.

(79) Ibid., p.149.

(80) R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London, 1970), p.225.

(81) Riley-Smith, *The First Crusade*, p.119.

(82) Riley-Smith, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus*, 1050-1310, (London, 1976), p.40.

(83) Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London and Beirut, 1975), p.40.

(84) Oldenbourg, *The Crusades*, p.208.

(85) Ibn al-Athir in Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p.11.

(86) Amin Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, trans. Jon Rothschild (London, 1984 ed.) pp.2-3.

(87) Ibn al-Athir in Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p.11.

(88) Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes, p.82*.

(89) Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades, pp. 54-55*.

(90) Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, p.82.

(91) Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p.55.

(92) Ibid.

(93) Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, p.137.

(94) Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, pp.52-53.

(95) Ibid., p.53.

(96) Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, p.143.

(97) Ibn al-Athir in Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p.65.

(98) From the «Ode to Zion,» trans. T. Carmi in *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1984 ed.), p.348.

(99) ولمطالعة أوفى عن نظرية هاليفي بشأن قُدسية «أرض إسرائيل»، انظر Eliezer Schweid, *The*

Land of Israel: National Home or Land of Destiny, trans. Deborah Greniman (New York, 1985), pp.59 and 47-60.

(100) T. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse, p.335*.

(101) أورده Schweid, *The Land of Israel*, p.67.

الفصل الخامس

(1) Bernard of Clairvaux, Letter to the Duke and people of Bohemia, in Jonathan and Louise Riley-Smith, *The Crusades: Idea and Reality, 1095-1274* (London, 1981), p.97.

(2) Ibid.

(3) أورده Henri Daniel-Rops, *Bernard of Clairvaux*, trans, Elizabeth Abbot (New York and London, 1964), p. 40. المصدر غير مذكور.

(4) أورده Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 Vols. (Cam-bridge, 1954, London, 1965), Vol. II, p.254.

(5) Jonathan and Louise Riley-Smith, *The Crusades*, p.97.

(6) Ibid.

(7) Letter to the Eastern Franks and to the Bavarians, ibid., p. 95.

(8) Ibid., p.97.

(9) Ibid.

(10) Ibid., p. 95.

(11) R.W.Southern, *The Making of the Middle Ages* (Oxford, 1953, London, 1987), p. 158.

(12) يُسمى في انجلترا: «هيردنغ»، وفي فرنسا: «ستيفان»، لكن لا يُدعى أبداً بالاسمين معاً.

(13) Daniel-Rops, *Bernard of Clairvaux*, p.45.

(14) عن الاستيطان السسترسي، انظر R.W.Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London, 1970), pp. 258-65.

(15) Ibid., pp. 257-58.

(16) اضحى الفرسان بمثابة ارستقراطية عسكرية ويشكّلون ما يسعنا تسميته حالياً بـ«طبقة»، والعديد من الفرسان الشبّان ممّن كانوا يشعرون بالحاجة إلى مثل هذا النشدان الروحي الجديد، جُنِّدوا للحملة على يد برنار.

(17) Southern, *Western Society and the Church*, p.257.

(18) Ibid., p.258.

(19) كانت هذه حتى ذلك الحين هي وجهة النظر المقبولة بوجه عام، وإنْ كان جيل برنار آخر جيل يحملها على أرجح الظنّ. وسأحاول في الفصل التالي أن أبيّن كيف أن روحاً علمانية جديدة بدأت تفعل فعلها في أوروبا.

(20) Bernard of Clairvaux, Epistle 64, quoted in André Vauchex, «Saint Bernard, un

.prédicateur irrésistible,» *L'Hisoire,* 47 (1982), 28-29

(21) .Ibid., p.29

(22) .Southern, *The Making of the Middle Ages,* p.20

(23) .*Gesta Regum,* quoted in ibid., p. 69

(24) أورده .Stephen Howarth, *The Knights Templar* (London, 1982), p.70. المصدر غير مذكور.

(25) From *De Laude Novae Militiae* (In Praise of the New Chivalry), quoted in Zoé .Oldenbourg, *The Crusades,* trans. Anne Carter (London, 1966), p.289

(26) Ibid., quoted in Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second,* 1194-1250, trans. E. O. .Lorimer (London, 1931), p.87

(27) Ibid., quoted in Jonathan and Louise Riley-Smith, *The Crusades,* p.102. إن برنار هنا يلمح إلى مقطع في رسالة القديس بولس إلى أهالي رومية (8:31-39)، لمجد فيه «حب المسيح».

(28) .Ibid

(29) .Vauchez, «Saint Bernard, un prédicateur irrésistible,» 27-28

(30) أورده .Watkin W. Williams, *St. Bernard of Clairvaux* (Manchester, 1935), p.290

(31) أورده .Henry Adams, *Mont Saint-Michel and Chartres* (London, 1986 ed.), p.296

(32) .Vauchez, «Saint Bernard, un prédicateur irrésistible,» p.27

(33) .Williams, *St.Bernard of Clairvaux,* pp.271-73

(34) .Ibid., p.273

(35) .Jean Markale, *Aliénor d'Aquitaine* (Paris, 1983), p. 26

(36) Georges Duby, *The Knight, the Lady and the Priest: The Making of Modern .Marriage in Medieval France,* trans. Barbara Bray (London, 1985 ed.), p.196

(37) Odo of Deuil, *De profectione Ludovici VII in orientem, The journey of Louis VII to the East,* ed. and trans. Virginia G.Berry (NewYork, 1948), pp. 17,19. (النسخة الإنكليزية على الصفحات المفردة فقط).

(38) .Ibid., p.29

(39) Ibid., p. 41, لكن توجيه التُهمة بقي يتصاعد طوال الحملة.

(40) .Ibid., p.55

(41) .Ibid., p.129

(42) .Ibid., p.57

(43) .Ibid., pp.57,59

(44) Ibid., pp.73-76. يحاول أوتو أن يشرح هنا حيثيات هروب الملك من الجيش.

(45) عن دور هذه الحادثة في إجراءات الطلاق بين لويس وإيليانور، انظر: Duby, *The Knight and the Priest,* pp.190-8.

(46) ولاسيما من أسامة بن منقذ، الذي وردت تعليقاته على شكل استشهادات مترجمة في كتاب غابريلّي: Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades,* trans. from the Italian

.by E.J. Costello (London, 1978, 1984), pp.73-84

(47) *.De Consideratione;* John and Louise Riley-Smith, *The Crusades,* pp.61-62

(48) Giles Constable, «The Second Crusade as seen by Contemporaries,» *Traditio,* 9 .(1953), p.268

(49) أورده Adams, *Mont Saint-Michel and Chartres,* p.101.

(50) Ibid، يُعلق ادامس قائلاً: «لطالما كانت مثل هذه الحركات الشعبية مثاراً للدهشة؛ وفي شارتر، يبدو أن المعجزة أو الأعجوبة، حدثت ثلاث مرات، متزامنة تقريباً مع مواعيد الحملات الصليبية واتخذت هيئة تنظيم حملة صليبية».

(51) See Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London and Beirut, 1975), Chapter 10, «Arab Scientific Literature in Europe».

(52) .Ibid., pp. 269-72

(53) Dante Alighieri, *The Divine Comedy:* Hell, trans. Dorothy L. Sayers (London, 1949), .Canto IV, lines 112-51, pp.44-45

(54) .Southern, *The Making of the Middle Ages,* pp. 39-40

(55) Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches Towards the .Muslims* (Princeton, 1984), p.123

(56) .Ibid., p.102

(57) .Ibid., pp.104-5

(58) .Ibid., pp.106-7

(59) .Norman Daniel, *Islam and West: the Making of an Image* (Edinburgh, 1960), p.124

(60) .Kedar, *Crusade and Mission,* p.99

(61) .Daniel, *Islam and the West,* p.124

(62) .Ibid

(63) في مقابلة مع Raphael Mergui and Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir .Kahne and the Far Right in Israel* (London, 1987 ed.), p.113

(64) انظر رواية أبيلارد في «The Story of My Calamities,» in *The Letters of Abelard and .Heloise,* trans. and ed. Betty Radice (London, 1974), pp.70-74

(65) Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of .European Scholarship* (Manchester, 1977), passim

(66) .Daniel, *Islam and the West,* p.154

(67) .Ibid., p.154

(68) .Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), pp.209-10

(69) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and .Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1970 ed.), pp. 76-86

(70) Amin Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes,* trans. Jon Rothschild (London, .1984), p.151

(71) .Ibid., pp.152-153
(72) .Bernard Lewis, *The Assassins* (London, 1967), passim
(73) .Ibid.p.5

الفصل السادس

(1) Amin Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes,* trans. Jon Rothschild (London, .1984), p.159
(2) .Ibid
(3) .Ibid., p.169
(4) .Ibid
(5) Stanley Lane-Poole, *Saladin and the Fall of Jerusalem* (London and New York, .1898), p.99
(6) Francesco Gabrieli (trans. and. ed.). *Arab Historians of the Crusades,* trans. from .the Italian by E.J.Costello (London, 1978, 1984), pp.86-96
(7) .Ibid., pp.89-90
(8) .Lane-Poole, *Saladin,* p.99
(9) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades, p.106*
(10) .Ibid., p.98
(11) .Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes,* p.172
(12) .Baha ad-Din in Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades,* p.107
(13) .Ibid., p.111
(14) .Ibid., p.98
(15) William, Archbishop of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea,* trans. E.A. .Babcock and A.C.Krey, 2 vols. (New York, 1943), Vol.II,pp. 505-6
(16) Steven Runciman, *A History of the Crusades,* 3 vols. (Cambridge, 1954; London, .1965), Vol. II, pp.440-42
(17) .Lane-Poole, *Saladin, p.272*
(18) .Runciman, *A History of the Crusades,* Vol. II, p.453
(19) .Ibid
(20) .Ibn al-Athir in Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades, p.119*
(21) .Ibid., p.120
(22) .Ibid
(23) أورده Marshall Whithed Baldwin, *Raymund III of Tripolis and the Fall of Jerusalem* .(Princeton, 1936), p.113
(24) .Runciman, *A History of the Crusades,* vol. II, p.457
(25) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades,* pp. 131-32

(26) .Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes, pp. 192-93*

(27) .Ibid, p. 193; also Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, pp. 112, 124, 133-34

(28) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, pp. 138-39

(29) Muhammad Zafrulla Khan, *Islam: Its Meaning for Modern Man* (London, 1962, .1980), p.182

(30) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p.140

(31) .Ibid., p.153 (pp. 151-53 for the whole sermon)

(32) .Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, p.196

(33) .Ibid., p. 196-97

(34) .Ibid., p. 196

(35) .Ibn al-Athir in Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p.141

(36) .Ibid., pp. 141-42

(37) .Ibid

(38) .Ibid., pp. 142-44

(39) .Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, p.200

(40) .Ibid., pp. 203-4

(41) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, pp. 144-46

(42) بالإمكان رؤية أحد هذه النقوش في كنيسة القديسة آن في القدس، التي كانت تُعدّ الكنيسة الملكيّة للمملكة الصليبية، لكن صلاح الدين حوّلها إلى «مدرسة».

(43) Joshua Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the .Middle Ages* (London, 1972)

(44) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p. 101

(45) A.Maalouf, *The Crusades through Arab Eyes*, p.101. انظر كذلك بهاء الدين، الذي يصف «ملصقاً» كهذا يُصوِّر فارساً مسلماً تاركاً حصانه يبول على قبر المسيح: «وحُملت هذه الصورة إلى الخارج، إلى الأسواق والساحات العامة؛ يرفعها القساوسة عالياً وهم يرتدون مآزر الرهبان وقد غطوا رؤوسهم عن آخرها، صائحين متفجعين: «يا للعار!». وبهذه الطريقة حشدوا جيشاً لجباً». ورد في: .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, pp.208-9

(46) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p.215

(47) .Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), pp. 210-11

(48) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p.213

(49) .Ibid., p 214

(50) .Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, p.213

(51) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p.226

(52) .Ibid

(53) .Ibid., pp.226-27

(54) .Runciman, *A History of the Crusades*, vol.III, p. 58

(55) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, pp.225-26

(56) .Ibid., p.91

(57) .Ibid., p.92

(58) .Ibid

(59) .Runciman, *A History of the Crusades*, vol. III, p.68

(60) .Ibid., p. 72

(61) Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London and Beirut, 1975), pp. .182-83

(62) انظر B.B. Broughton, *The Legends of Richard I, Coeur de Lion: A Study of Sources and Variations to the Year* 1600 (The Hague and Paris, 1966), passim.

الفصل السابع

(1) خطاب ألقي في القيادة الجوية المتقدّمة في الجمهورية العربية المتحدة، 25 أيار/مايو 1967، ورد في Walter Lacqueur and Barry Rubin, eds., *The Israel-Arab Reader: A Documentary History of the Middle East Conflict*, 4th ed. (London, 1984), p.174.

(2) Conor Cruise O'Brien, *The Siege: The Saga of Israel and Zionism* (London, 1986), .pp. 413-14

(3) Harold Fisch, *The Zionist Revolution: A New Perspective* (London and Tel Aviv, .1978), p.87

(4) .«The Right of Israel,» in Lacqueur and Rubin, *The Israel-Arab Reader*, p.231

(5) .Fisch, *The Zionist Revolution*, p.89

(6) .*Israel: An Echo of Eternity* (New York, 1969), quoted in ibid., p.21

(7) .Amos Elon, *The Israelis, Founders and Sons*, 2nd ed. (London, 1981) p.262

(8) ترجمت نسخة مختصرة بالإنكليزية، Henry Near, ed., *The Seventh Day: Soldiers Talk About the Six Day War* (London, 1970).

(9) نقلاً عن .Amos Elon in *The Israelis*, p.246

(10) Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*, trans. .Deborah Greniman (New York, 1985), passim but especially pp.202.

(11) .Amos Elon, *The Israelis*, p.263

(12) .Ibid

(13) .Trans. T.Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1984), p.571 هذه ترجمة نثرية، تجرأتُ على إعادة صياغتها في أبيات شعرية. وعبارة «قفل الأبواب» واردة في الـ«نيلا»، أو صلاة المساء عند انتهاء عيد الغفران (يوم كيبور).

(14) أورده عوز في «An Argument on Life and Death (A)» in *the Land of Israel*, trans. .Maurie Goldberg-Bartura (London, 1983, Flamingo ed.), p.120

(15) A. Cohen, *Everyman's Talmud* (New York, 1975), p.65.

(16) أورده Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), p.545.

(17) تعليقات إشكول وديان تجدها في Bernard Avishai, *The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel* (New York, 1985), p.244.

(18) Ibid., p.245.

(19) Raphael Mergui and Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987), p.218.

(20) Fisch, *The Zionist Revolution*, p.73.

(21) Ibid., p.77.

(22) Avishai, *The Tragedy of Zionism*, pp.252-53.

(23) O'Brien, *The Siege*, pp.504-5.

(24) Ibid., p.408.

(25) Ibid.

(26) Avishai, *The Tragedy of Zionism*, p.94.

(27) Ibid.

(28) Fisch, *The Zionist Revolution*, p.63.

(29) Avishai, *The Tragedy of Zionism*, p.97.

(30) لمزيد من الاطلاع على أفكار كوك، انظر: Schweid, *The Land of Israel*, p.172 and pp.171-88.

(31) Ibid.

(32) Mergui and Simonnot, *Israel's Ayatollahs*, p.125.

(33) Ibid., p. 123.

(34) Oz, «An Argument on Life and Death (B)» in *In the Land of Israel*, p.132.

(35) Ibid., p.133.

(36) Mergui and Simonnot, *Israel's Ayatollahs*, pp.123-28.

(37) Ibid., p.128.

(38) Amnon Rubinstein, «Policing the Settlers,» *Ha'aretz*, April 14, 1988.

(39) Rija Shehadeh, «Occupier's Law and the Uprising,» *Journal of Palestine Studies*, 67, pp. 24-37.

(40) Oz, «An Argument on Life and Death (A)» in *In the Land of Israel*, p. 121.

(41) Mergui and Simonnot, *Israel's Ayatollahs*, p 114.

(42) John King, «Why They Are Not So Keen to Return,» *Middle East International*, 329, p.17.

(43) Mergui and Simonnot, *Israel's Ayatollahs*, p. 131.

(44) Ibid., p. 124.

(45) Oz, in «An Argument on Life and Death (A)» in *In the Land of Israel*, p.118

(46) «The Finger of God» in ibid., pp. 60-61.
(47) O'Brien, *The Siege*, Chapter 7, «The Second Israel,» passim.
(48) Johnson, *A History of the Jews*, p. 546.
(49) Ibid., pp.535-36.
(50) Ibid., p.536.
(51) Mergui and Simonnot, *Israel's Ayatollahs*, p.101.
(52) Ibid., p. 114.
(53) كلام ليبوفيتش ورد في فيلم آلان سكونفيلد: *Courage Along the Divide*, (1987).
(54) Mergui and Simonnot, *Israel's Ayatollahs*, p.115.
(55) Ibid., p.51.
(56) Ibid., Chapter 2, «An Interview with Rabbi Meir Kahane,» pp.29-89 passim.
(57) Ibid., pp. 49-50.
(58) مقتطف من خطاب سجّله آلان سكونفيلد في فيلم «أحلام مهشّمة» Shattered Dreams (1987).
(59) Mergui and Simonnot, *Israel's Ayatollahs*, pp.22-23.
(60) حول خطط كهانا لفصل العرب عن اليهود في إسرائيل، انظر: Ibid., pp. 78-82.
(61) Ibid., p.45.
(62) Ibid.
(63) Ibid., p.44.
(64) Ibid., p.141.
(65) Peretz Kidron, «Resurgence of a Racist,» *Middle East International*, 307, p.11.
(66) Ibid.
(67) Ibid.
(68) Charles Richard, «The Banning of Kahane,» *Middle East International*, 336, p.10.
(69) أورده Kidron, «Resurgence of a Racist,» ibid., 307, p.11.
(70) Amnon Rubinstein, «Policing the Territories,» *Ha'aretz*, April 14, 1988.
(71) Daoud Kuttab, «Violent Deeds and Words,» *Middle East International*, 313, pp. 12-13.
(72) Peretz Kidron, «Israel after Beita,» *Middle East International*, 323, pp.7-9.
(73) أورده كيدرون في: ibid., p.8.
(74) Peretz Kidron, «Revival of the Peace Movement,» *Middle East International* 327, p.9; Gideon Spiro, «The Israeli Soldiers Who Say «There Is a Limit»,» ibid., 333, pp. 18-20; Israel Shahak, «Israel's Army and the Intifada,» ibid., 354, pp. 16-18; Mordechai Bar-On, «Israeli Reactions to the Palestinian Uprising,» *Journal of Palestine Studies, 68, pp.46-63*.
(75) Charles Richards, «Shamir Tries to Calm Anti-Arab Fury,» *The Independent*, July

.10, 1989

(76) .Quoted in ibid

(77) Edy Kaufman, «The *Intifadah* and the Peace Camp in Israel,» *Journal of Palestine Studies*, 68, pp.66-80.

(78) Lamis Andoni, «Hussein Throws Out a Multiple Challenge,» *Middle East International*, 331, pp. 3-4; Donald Neff, «Shultz's Wishful Thinking,» ibid., p.4; Peretz Kidron, «An End of Peres's Options,» ibid., pp. 4-5.

(79) Israel Shahak, «Why Shamir rules Israel: the deeper reasons,» *Middle East International*, 379, pp.15-16.

الفصل الثامن

(1) .Desmond Meiring, *Fire of Islam* (London, 1982), pp. 5-8

(2) .Ibid., p.31

(3) Mohamed Heikal, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat* (London, 1983), pp.17-19. يشير هيكل إلى أن السادات فضّل نسيان ذلك، وقدّم لنا طفولته وقد غلب عليها الطابع الريفي الرومانسي: طفل محبوب، يحيا حياة قروية بسيطة في قرية «ميت أبو الكوم»، حيث امضى سنواته المبكرة جداً في كنف جدته. يقول هيكل إنه كان سيكسب مزيداً من التعاطُف لو انه حكى قصته على حقيقتها. إن محمد (حسنين) هيكل الذي رُبما يكون أكبر صحفي في العالم العربي، كان صديقاً مقرّباً من جمال عبد الناصر، ووزيراً في حكومته، وقد ساعد السادات في أولى سنوات حكمه. ولئن زجّ به السادات في السجن آخر الأمر وندّد به علناً، إلا أنه لا يسعنا إلاّ أن نرى في تقييمه هذا لأنور السادات تقييماً منصفاً ووجدانياً.

(4) Ibid., p.20. في سيرته الذاتية («البحث عن الذات»)، آثر السادات الإسهاب في الحديث عن أيامه الدراسية المجدّة في ميت أبو الكوم: «إنني أراها بوضوح تام كما لو كنت قد غادرتها بالامس فقط. إنني مدين كثيراً للمدرّس الممتاز الذي كان يُعلمني هناك، الشيخ عبد الحميد، الذي وافاه الأجل مؤخراً. إنه هو من غرس في نفسي حب المعرفة وروح الإيمان الحقيقي. أتذكّر دروسه بمشاعر عاطفية: كنتُ أجلس على الأرض مع أترابي، مُسنداً لوحي الأردوازي الصغير على ركبتي، وفي يدي قلم الغزّار البسيط الذي كنت أستعين به في الكتابة». نقلاً عن: Meiring, *Fire of Islam*, p.41. وبالنظر إلى النبرة الصبيانية المتهافتة لهذا العمل (سيرته الذاتية)، فقد كان الأجدر بالسادات أن يتكل على هيكل في كتابتها. إن طبيعة العمل المفرطة في التفاؤل والخالية من أي نقد ذاتي، لتكشف النقاب عن خللٍ أساسي في ذهنية السادات، هو الذي أسهم في مأساته. فالرجل لم يكن شريراً بقدر ما كان ساذجاً.

(5) Heikal, *Autumn of Fury*, pp. 20-35. يقول هيكل إن السادات اكتسب سمة الخنوع والإذعان منذ أن كان بعد طفلاً صغيراً في بيته البائس، لكنه عاد ونكص إلى عالم خاص من الفانتازيا يحفل بالتخيلات التي تشوبها مسحات من العنف.

(6) لم يتم إخباره بتنظيم «الضباط الأحرار» أول الأمر بسبب معارضته هذه. Ibid., p.35.

(7) .Ibid., p.37

(8) Ibid., p.40.

(9) Ibid., p.42. أسند إليه عبد الناصر هذا المنصب عندما كان بصدد المغادرة لحضور مؤتمر القمة العربية في الرباط، وكان تناهى إليه أن وكالة الاستخبارات المركزية الاميركية CIA، وضعت خطة تستهدف حياته. قال عبد الناصر: «إذا حصل لي اي مكروه، فإن السادات سيفي بالغرض أثناء الفترة الانتقالية. فالجماعة في الاتحاد الاشتراكي والجيش سيتولون أمر «القضايا الجدية»، فيما سيكون عمل السادات شكلياً إلى حد بعيد» (يتحدث هيكل عن حوار جرى بينه وبين عبد الناصر بهذا الشأن، وذلك في كتابه «خريف الغضب»).

(10) Ibid., p.70.

(11) Ibid., p.51.

(12) يقول السادات عن عبد الناصر في «البحث عن الذات»: «لقد تطلّعنا إلى مجيء ديكتاتور خيِّر، مستبدٍّ عادل. وعندما صار لنا ما أردنا، أدركنا أن هذا النظام، مهما بدا مغرياً من الخارج، فإنه قائم على الرمال، ومن الطبيعي إذن أن يتداعى وينهار في وقت وجيز. لكن أشدّ ما يزعج في هذه التجربة لم يكن الخراب التام لاقتصادنا، ولا وضعنا العسكري المهين، بل كان جبل الحقد الذي تراكم خلال هذه المحاولة لبناء مجتمع مبني على القوة. وبسبب غياب القيم الإنسانية في مجتمع كهذا، فإن الناس لا يقلقون إلاّ على نجاحاتهم الخارجية، ويحاولون أن يجنوا اكبر ربح مادي ممكن، بطريقة شرعية أم غير شرعية، حتى ولو كان معنى ذلك دمار جارنا القريب». (وردت في: Meiring, *Fire of Islam*, p.74). ولعمري أن هذا مثال كلاسيكي للإسقاط: فكل كلمة من كلماته يُمكن أن تنطبق على نظام حكمه هو بالذات.

(13) تعليق على صورة فوتوغرافية للسادات والشاه في كتاب هيكل «خريف الغضب»، مقابل ص 157 (الطبعة الانجيزية).

(14) Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (London, 1982), pp.286-87.

(15) Asaf Hussain, *Islamic Iran: Revolutionaries and Counter-Revolution* (London, 1985), p. 55.

(16) هذه لفظة قرآنية. «المنافقون» في القرآن هم أولئك القوم في المدينة الذين اعتنقوا الإسلام ليس بدافع من قناعتهم، بل طمعاً بمنافع سياسية.

(17) لوقا 18:25-30؛ مرقس 10:41-45.

(18) يتتبع الشيعة خط خلافة علي بطرق عدّة ومختلفة: فالشيعة السبعية مثلاً، لا تعترف إلا بسبعة أئمة شرعيين، بينما الشيعة الإثنا عشرية، المعمول بها في إيران، تقرّ بشرعية إثني عشر إماماً. فأتباع هذه الأخيرة يذهبون إلى أن الإمام الثاني عشر اختفى عام 874 أو «احتجب». وعندما توفي عام 917، لم يعد هناك وريث آخر لعليّ. ويعتقد العديدون أن هذا «الإمام المحتجب» شخصية مخلِّصة (المهدي المنتظر)؛ فهو سيعود ليبدأ عصراً ذهبياً في آخر الزمان. وهذا الانهمام بالوراثة الجسدية، مرده إلى رؤية قداسة الله مرتبطة ارتباطاً ماديّاً بأسرة النبي (آل البيت).

(19) سبعة من أئمة الشيعة الإثني عشرية ماتوا على هذا النحو.

(20) Hussain, *Islamic Iran*, pp.59-60.

(21) انضمت جماعات أخرى من غير المسلمين الراديكاليين إلى نضال الملالي في الواقع. فقد اشتركت مجموعات غوارية (حرب العصابات) من الأكراد واليساريين والعلمانيين في النضال إلى جانب المسلمين. صحيح أن العلمانيين كانوا يشكّلون أقليّة، إلا أنّهم وفّروا دعماً وخبرة عسكرية قيّمة. لم يريدوا أن تكون إيران إسلامية، لكنهم شعروا أن الخميني هو الأمل الوحيد المتبقي للتغلّب على الشاه، وهذا كان على رأس أولوياتهم، كونه الوحيد القادر على استقطاب تأييد الجماهير.

(22) نشر رودنسون ثلاث مقالات في *Le Monde* on December 6, 7 and 8, 1978. وقد ترجمت هذه المقالات Rodinson, «Islam Resurgent?» *Gazelle Review* 6, Roger Hardy ed. (London, 1979).

(23) Hussain, *Islamic Iran*, p.110.

(24) Ibid., p. 20. Also Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* (London, 1985; 1987 ed. used), pp. 287-336.

(25) Hussain, *Islamic Iran*, p. 75.

(26) أورده Gregory Rose, «*Velayat-e Faqih* and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini,» in Nikkie R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven and London, 1983), p.181.

(27) Hussain, *Islamic Iran*, pp.69-71.

(28) Mary Hegland, «Two Images of Hussain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village,» in Keddie, *Religion and Politics in Iran*, pp.221-25.

(29) Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, pp. 144-85.

(30) Hegland, «Two Images of Husain,» p. 229.

(31) William O. Beeman, «Images of the Great Satan: Representations of the United States in the Iranian Revolution,» in Keddie, *Religion and Politics in Iran*, pp.191-217.

(32) Shahrough Akhari, «Shariati's Social Thought,» in Keddie, *Religion and Politics in Iran*, pp. 125-44, and Hussain, *Islamic Iran*, pp. 75-85.

(33) Heikal, *Autumn of Fury*, pp. 73-74.

(34) Ibid., pp. 179-182.

(35) Gilles Kepel, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, trans. Jon Rothschild (London, 1985), pp. 113-14.

(36) Abraham Rabinovich, «A Split in the Golden Path,» *Jerusalem Post International*, December 19, 1987, pp. 113-14.

(37) Karen Armstrong, *The Gospel According to Woman, Christianity's Creation of the Sex War in the West* (London, 1986), passim.

(38) Blu Greenberg, *On Women and Judaism: A View from Tradition* (Philadelphia, 1981), pp.107-8. وإن كانت المؤلّفة تستشهد بتقاليد أخرى، تقاليد أكثر سلبية أيضاً. إنها

توحي كذلك بأن الاحتكاك بالمسيحية في إسبانيا قد ولّد محرّمات جديدة (Ibid., p.116).

(39) Ibid., pp. 117-18.

(40) عن علاقة الجنس بالإسلام، انظر: Georey Parrinder, *Sex in the World's Religions* (London, 1980), pp.162 and 155-76.

(41) Ibid., pp.160-61. لم يأت القرآن على ذكر الختان سواء للذكور أو للإناث؛ لكن الختان أضحى فيما بعد بمثابة حكم نافذ بالنسبة للذكور جميعهم، لأنه على ما قيل سُنة عن النبي؛ وترى بعض المراجع أنه إلزامي على النساء أيضاً.

(42) H.R.Hays. *The Dangerous Sex: The Myth of Feminine Evil* (London, 1966), p.57. وانظر في مواضع متفرقة من هذا المرجع عن ظاهرة كره النساء في الغرب؛ ولخلاصة مناسبة، ارجع إلى: D.S. Bailey, *The Man- Woman Relation in Christian Thought* (London, 1959).

(43) لقد ناقشتُ هذه النقطة بتوسّع أكبر في كتابي: *The Gospel According to Woman*, pp.2-4.

(44) Parrinder, *Sex in the World's Religions*, pp.122-63. كما أنه يورد أيضاً مقتبسات من كتاب «الروض العاطر في نزهة الخاطر» للشيخ النفزاوي، التونسي الذي عاش في القرن السادس عشر. كذلك يُعد كتاب «ألف ليلة وليلة» الشهير مثالاً جلياً على حُسن تقدير المسلمين للجنس، السارّ للرجال والنساء على حد سواء. واليهودية، هي الأخرى، لا تخفي حماستها للحب والجنس، ولا أدلّ على ذلك من إدراج «نشيد الأناشيد» في التوراة، الكتاب المقدس عند اليهود. انظر: Parrinder, *sex in the world's Religions*, pp.192-93. وهو يقتبس عن أحد الحاخامات قوله: «إن كل رجل بحاجة إلى امرأة، وكل امرأة بحاجة إلى رجل، وكلاهما بحاجة إلى الحضور الربّاني» (p.191).

(45) اسمع، على سبيل المثال، القديس جيروم يقول: «إذا ما عزفنا عن الجِماع، نُشرِّف زوجاتنا. لكن إذا لم نفعل ـ حسناً ما عكس التشريف إلا التحقير». ورد في: Bailey, *The Man-Women Relation in Christian Thought*, p.44. وقد أدخل لوثر هذا التحامل عينه إلى البروتستانتية. فرأى الزواج على أنه «مستشفى للمرضى»، إليها يندفع الإنسان على غير إرادة منه بدافع من شهواته العصيّة على الضبط. ومما قاله أيضاً: إن «القسم الأعظم من المتزوجين ما زالوا يرتعون في الزنا» بسبب من خيالاتهم الجامحة (Ibid., p.118).

(46) Greenberg, *On Women and Judaism*, passim.

(47) Muhammad Zafrulla Khan, *Islam: Its Meaning for Modern Man* (London, 1962, 1980), p.28.

(48) Parrinder, *Sex in the World's Religions*, pp.173-76.

(49) عن الأحوال التي كانت سائدة في الجامعات، انظر: G. Kepel, *The Prophet and Pharaoh*, pp.135-38.

(50) Ibid., pp. 142-46.

(51) Ibid., pp. 139-40.

(52) Ibid., pp. 47-49, 62-63.

(53) Ibid., pp. 37-59.

(54) Ibid., pp. 74.
(55) Ibid., pp. 75-76.
(56) عن شكري مصطفى وجماعة المسلمين، انظر: Ibid., pp. 7-105.
(57) Ibid., p. 84.
(58) Ibid., pp. 87-89.
(59) Heikal, *Autumn of Fury*, p.138.
(60) Kepel, *The Prophet and Pharaoh*, pp. 94-95.
(61) Ibid., p. 95.
(62) Ibid., pp. 96-98.
(63) Ibid., pp. 98-99.
(64) Heikal, *Autumn of Fury*, p. 98.
(65) كان يُجري مقابلة صحفية مع أحد الصحافيين اللبنانيين في استراحته عندما لاحظ بغتة عموداً من الدخان يتصاعد من البلدة. فصاح: «ما هذا؟»، فأجابه الصحافي: «ربما امتد الشغب من القاهرة إلى هنا». «عن أي شغب تتحدث؟» سأل السادات مذهولاً. ورد ذلك في: Heikal, *Autumn of Fury*, p.99.
(66) Conor Cruise O'Brien, *The Siege: The Saga of Israel and Zionism* (London, 1986), pp. 571-73.
(67) Ibid., pp. 569-70.
(68) Ibid., p. 573.
(69) Heikal, *Autumn of Fury*, p.105.
(70) استُدعي عرفات إلى مصر خصيصاً لإسماعه الإعلان «الخطير». وقد استبدّ به الغضب بشأن مبادرة السلام، والخدعة التي كان ضحيتها. (Ibid., p.106).
(71) O'Brien, *The Siege*, p.575.
(72) *The Battle for Peace* (New York and London, 1981), quoted in Meiring, *Fire of Islam*, pp. 88-89.
(73) نص مختصر للخطاب في Walter Lacqueur and Barry Rubin, eds., *The Israel-Arab Reader: A Documentary History of the Middle East Conflict* (4th ed., revised and updated, London, 1984), p. 592.
(74) Ibid., p. 598.
(75) Ibid.
(76) Ibid., pp. 594-95.
(77) Ibid., p. 595. «في غياب الحل العادل للمشكلة الفلسطينية، لن يتحقق أبداً السلام العادل والدائم الذي يصرّ عليه العالم بأسره».
(78) Ibid., p. 599.
(79) أورده O'Brien, *The Siege*, p.577.
(80) Ibid., p. 588.

(81) .Heikal, *Autumn of Fury,* pp. 114-15
(82) .Ibid., p. 116
(83) .Ibid
(84) .Ibid
(85) Menachem Begin, «Autonomy Plan for the Occupied Territories» (December 28, .1977), in Lacqueur and Rubin, *The Israel-Arab Reader,* p.615
(86) .O'Brien, *The Siege,* p.583
(87) .Ibid
(88) .Ibid., pp. 583-96
(89) «Camp David Frameworks for Peace» (September 17, 1978), in Lacqueur and .Rubin, *The Israel-Arab Reader,* pp. 609-14
(90) لمعرفة موقف بيغن، انظر O'Brien, *The Siege,* pp. 600-2.
(91) .Lacqueur and Rubin, *The Israel-Arab Reader,* p. 620
(92) .Ibid., pp. 61-67
(93) .Heikal, *Autumn of Fury,* pp. 106-7, 221-22
(94) .Ibid., p. 183
(95) .Ibid., pp. 182-83
(96) .Ibid., pp. 184-85
(97) .Kepel, *The Prophet and Pharaoh,* p.112
(98) .Ibid., pp. 112-13
(99) .Ibid., pp. 117-18
(100) .Ibid., p. 112
(101) .Ibid., pp. 119-24
(102) .Ibid., pp. 150-51
(103) .Ibid., p. 251
(104) .Ibid., pp. 172-90
(105) .Ibid., pp. 194-204
(106) .Ibid., p. 197
(107) .Heikal, *Autumn of Fury,* p.253
(108) .Ibid., pp. 118-19
(109) .Ibid., p. 250
(110) .Ibid., p. 251
(111) .Ibid
(112) .Ibid., p. 252
(113) .Ibid., pp. 256-64
(114) .Ibid., pp. 263

(115) Peter Kemp, «Terrorists in Cairo,» *Middle East International,* 302 (1987), 12.

(116) Heikal, *Autumn of Fury* pp. 284-86.

(117) Ariel Sharon, «Israel's Security» (December 15, 1981), in Lacquer and Rubin, *The Israel-Arab Reader,* pp. 355-69.

(118) Peretz Kidron, "The Thunderbolt from Cairo", *Middle East International,* 359, p.4.

(119) خطابٌ أُلقي في أول أيار/مايو ١٩٧٨، ورد في: Regina Sharif, *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History* (London, 1983), p. 136.

(120) O'Brien, *The Siege,* pp. 637-39, 644-46.

(121) نص خطاب بيكر ورد في Donald Ne, «Baker Grasps the Nettle,» *Middle East International,* 351, pp. 6-7.

الفصل التاسع

(1) Umberto Eco, «The Return of the Middle Ages», in *Travels in Hyperreality,* trans. William Weaver (London, 1987), p.64. وحجَّة إيكو هنا هي أن الأميركيين والأوروبيين على السواء قد ورثوا تركة العصور الوسطى، التي أورثتنا جميع مشاكلنا الحديثة. ويُعدِّد من تلك المشاكل: المدن التجارية، والاقتصاد الراسمالي والجيوش الحديثة، والدولة القومية والاتحاد الفدرالي فوق الطبيعي، والصراع الطبقي، ومفهوم الهرطقة أو الانحراف الأيديولوجي، ومفهومنا للحب بوصفه «تعبيراً حزيناً عن التعاسة»، والصراع بين الدولة والكنيسة، والتحوّل التكنولوجي للعمل باختراعات من مثل طاحونة الهواء وتبنِّي الرياضيات العربية.

(2) أورده Bernard Lewis, *The Arabs in History* (London, 1950), p. 146.

(3) من هنا الحديث المنسوب إلى النبي بما معناه أن الملائكة تفرد أجنحتها لطالب العلم تدليلاً على استحسان الله لمسعاه. نقلاً عن: Peter Mansfield, *The Arabs* (3rd ed., London, 1985), p.93.

(4) «هناك بعض الفرنجة ممن أستوطنوا بلادنا وأعتادوا على العيش مثل المسلمين. وهؤلاء أفضل من أولئك الذين قدموا لتوّهم من أوطانهم، غير أنهم يُعدّون استثناء ولا يمكن أعتبارهم قاعدة». انظر: Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades,* trans. E. Costello (London, 1978, 1984), p.78. إنّ رواية أسامة الطريفة هذه تُظهر ذُعراً خفيفاً ومُسيطراً عليه إزاء معاملة الفرنجة البربرية بلا شك لنسائهم، والممارسات القروسطية البدائية وتعصّبهم الديني الشديد.

(5) Ibid., p. 82.

(6) أورده Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York and London, 1982), p.98.

(7) Lewis, *The Arabs in History,* p. 61.

(8) Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* (London, 1986), p. 123.

(9) Lewis, *The Muslim Discovery of Europe,* p. 61.

(10) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1970 ed.), pp. 86-87.

(11) Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), p. 199.

(12) Lewis, *Semites and Anti-Semites*, p.66.

(13) Johnson, *A History of the Jews*, p.176.

(14) Ibid., p. 177.

(15) Lewis, *Semites and Anti-Semites, p. 126*.

(16) Ibid., p. 123.

(17) Johnson, *A History of the Jews, p. 177*.

(18) هنري السادس، الذي لم يدخل قصتنا إلاً من خلال أخيه وكذلك من خلال ولده فريدريك الثاني، الذي ربما كان أشدّ حكّام أوروبا هولاً منذ شارلمان، كان لديه حسّ رفيع بمكانته كامبراطور، ونجح تقريباً في إرساء الامبراطورية على قاعدة وراثية وطيدة. وهذا ما جعله يرى في البيزنطيين أعداة الداء، شأن شارلمان قبله. وقد وضع في عام 1197 خططاً دقيقة لشنّ حملة صليبية على بيزنطة، لكنه توفي فيما هو يحشد أسطوله البحري، وإلاّ أستطاع فعلاً أن ينجح في تنصيب نفسه سيداً على العالم المسيحي. وبعد وفاته، تنازع على وراثته كل من فيليب وأوتو فون ولف. ولا يخفى أن فيليب أراد استخدام الحملة الصليبية لتعزيز طموحاته الامبراطورية.

(19) Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vols. (Cambridge, 1954; London, 1965), vol. III, p. 124.

(20) كتب رسالة وجدانية متسامية إلى الامبراطور بولدوين، يمنحه فيها موافقته دونما تحفّظ. Ibid., p.128.

(21) تراتيل كانت تُنشد إحياءً لذكرى سقوط القسطنطينية *Constantinopitana, Civitas diu profana*, Ibid.

(22) Ibid., pp. 128-29.

(23) R.W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (Oxford, 1953; London, 1987), p. 60. يتحدث سوذرن عن «المفاهيم المألوفة لدى فرنجة بيزنطة، الذين كانوا يشدّدون على الحقوق الشخصية أكثر منها على المخططات الاستراتيجية الكبرى». لقد «انبهروا» بالامبراطورية الشرقية. وبتقسيمها إلى أجزاء، خلقوا «آلية مفكّكة».

(24) يشك سوذرن (Ibid., p.61) في أن ذلك حدث فعلاً. أما رانسيمان، فمقتنع بأن «الصليبيين أنفسهم هم من حطموا بشكل مقصود دفاعات العالم المسيحي، وبذلك أتاحوا للكفّار أن يجتازوا المضائق ويتوغلوا في قلب أوروبا». *A History of the Crusades*, vol. III, p.477.

(25) هذا القول هو لرانسيمان: Runciman, ibid., p. 474.

(26) Jacques Madaule, *The Albigensian Crusade: An Historical Essay*, trans. Barbara Wall (London, 1967), p. 63.

(27) لئن وصلت موجات المبشّرين إلى فرنسا متزامنة تقريباً مع الحملة الصليبية الثانية، فقد كان هناك وجود للكاثاريين في أوروبا منذ أواسط القرن الحادي عشر، وبلغنا أنهم كانوا يموتون دفاعاً من معتقدهم. Zoé Oldenbourg, *Le Bûcher de Montségur*, (Paris, 1959), p. 55.

(28) عندما دعا برنار إلى الحملة الصليبية الثانية عام 1146، وجد في استقباله كنائس خاوية، ولم يحظَ إلاّ بدعم ضئيل جداً، ذلك في حين كان الدُعاة الكاثاريون يجتذبون حشوداً كبيرة ومهتدين متحمسين. انظر: Ibid., p. 44، وكذلك Madaule, *The Albigensian Crusade*, p. 50.

(29) عن ملخص للمعتقدات الكاثارية، انظر: Zoé Oldenbourg, *Le Bûcher de Montségur*, pp. 37-49.

(30) Ibid., pp. 49-50.

(31) Ibid., p.54.

(32) يُشكك اولدنبورغ (ibid.) في ذلك، بوصفه أسطورة كاثوليكية مشوّهة عن الكاثاريين، الذين عُرف عنهم عدم تحبيذهم العنف من أي نوع. وما كانوا ليوافقوا حُكماً على هذا الانتحار. ويظهر أن هذه الصورة الخيالية عن التحمّل، كانت من إسقاطات ذهنية مسيحية مضطربة بشأن الجسد، ذلك أن عدداً كبيراً من الزهّاد كانوا يُجوّعون أنفسهم إلى درجة الهُزال حُباً بالمسيح.

(33) Ibid., p. 61.

(34) Ibid., pp. 63-67.

(35) Madaule, *The Albigensian Crusade*, p. 53. يشير مادول إلى أن الكاثاريين كانوا يختلفون اختلافاً بيِّناً عن «المهرطقين» في الشمال، كالهوسيين (أتباع هوس) واللوثريين الذين عُرفوا بمنتهى المشاكسة والعداء تجاه الكنيسة الكاثوليكية. وسوف أتطرق إلى العدوان اللوثري في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

(36) Ibid., p. 52.

(37) Oldenbourg, *Le Bûcher de Montségur*, pp. 96-105.

(38) Jonathan and Louise Riley-Smith, *The Crusades: Idea and Reality*, 1095-1274 (London, 1981), pp. 78-80, for a text of the letter.

(39) Ibid., pp. 78-79.

(40) يتهم إينوسنت الكاثاريين «بأنهم إنما يتعفّفون عن بعض الرذائل ليُوهموا الناس بأنهم أتقياء»، فيما هم، في الحقيقة «أرذل أجناس البشر»، من «يُمارسون شتى ألوان الغش والخداع». Ibid., p.79.

(41) Ibid., p. 80.

(42) Ibid., pp. 80-85. لا توصف هذه الوقائع كجريمة عادية، بل كمواجهة ما بين الخير والشرّ على شكل حرب مقدسة. فأتباع ريمون هم «بطانة الشيطان» (Ibid., p.81)، وبطرس شهيد، مات مثل المسيح والقديس اسطفان ميتة «رقيقة» وهو يصفح عن أعدائه، قائلاً: «ليغفر الربّ لكم لأنني أغفر لكم»، مردداً هذه الجملة المرة تلو المرة وهو مفعم بالمحبة والسماحة» (Ibid.). ولم يتحرّج إينوسنت كثيراً لعدم قدرة هذا الشهيد المقدس على اجتراح أية معجزة، وإنما عزا ذلك ببساطة إلى «شكوكية» الجنوبيين الذين يصدّون الجنوب عن الربّ (Ibid., p.82).

(43) Ibid., p. 85.

(44) Ibid., p. 83.

(45) Ibid., p. 84.

(46) Ibid., p. 85.

(47) Ibid.

(48) .Madaule, *The Albigensian Crusade*, p. 65

(49) هذه قصة شعبية خرافية. فالذي حدث على أرجح الظن، أنه طُلب من الكاثوليك أن يتركوا البلدة إنقاذاً لأرواحهم، لكنهم أبوا أن يتخلّوا عن أهل بلدتهم، وماتوا وهم يُقاتلون دفاعاً عنهم. لقد كانت هذه الحملة الصليبية، ومنذ البداية، مواجهة ما بين الشمال والجنوب. Oldenbourg, *Le Bûcher de Montségur*, pp.115-16.

(50) .Madaulem *The Albigensian Crusade*, p.68

(51) .Ibid., pp. 73-74

(52) في أعقاب معركة بوكير عام 1217، وحين أنزل ريمون الهزيمة بسيمون والصليبيين، حيّاه أهالي تولوز بفرحة غامرة، صائحين أنه حمى طريقتهم في العيش من عبث الشماليين. فقيمهم القائمة على الكياسة والشهامة، التي «كانت حتى تاريخه مقبورة، عادت إليها الحياة، واُستردت قوتها وقدرتها على وهب الصحة والعافية، وبذلك سيغتني أبناؤنا وأبناء أبنائنا». مذكور في مادول (Ibid., p.83).

(53) Georges Duby, «Les pauvres des campagnes dans l'Occident médiéval jusqu'au XIII siècle,» *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 52 (Paris, 1966), pp. 23-32.

(54) يُبيِّن أمبرتو إيكو إلى أي مدى بلغ هذا الترابط ما بين الفقر والهرطقة والثورة في القرن الرابع عشر، وذلك على امتداد كتابه: *The Name of the Rose*, trans. W.weaver (1983).

(55) Peter Raedts, «La Croisade des enfants a'-t-elle eu en lieu?», trans. Jacques Bacalu, *L'Histoire*, 47(Paris, 1982). يُعبِّر هذا المقال المهمّ عن وجهة نظرنا في ما خصّ «الحملة الصليبية الولاَدية». وها أنا أُعيد ذكر نتائج بحثه هنا.

(56) .Ibid., p. 30

(57) .Ibid., pp. 30-31

(58) .Ibid., p. 32

(59) هذه الرواية المتأخرة عن الحملة الصليبية تابعها رانسيمان في كتابه: *A History of the Crusades*, Vol.III, pp.139-44.

(60) .Ibid., p. 141

(61) .Raedts, «La Croisade des enfants,» p. 35

(62) .Ibid

(63) Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second*,, 1194-1250, trans. E.O. Lorimer (London, 1931), p. 3.

(64) .Ibid., p. 4

(65) قال إنه رأى في منامه دبّاً صغيراً يندسّ في فراشه، وراح يكبر ويكبر إلى أن دفعه إلى خارج الفراش (Ibid., p.53).

(66) زعم فريدريك أنها كانت علامة من السماء «خلافاً لكل الاحتمالات البشرية» (Ibid.).

(67) قال إنّ الربّ «وعلى النقيض من علم البشر، قد حفظه بصورة أعجوبية ليحكم الامبراطورية الرومانية» (Ibid., p.55).

(68) .Ibid., p. 57

(69) .Ibid., pp. 58-59

(70) .Ibid., p. 61

(71) .Ibid

(72) يقول إرنست كانتوروفيتش إنه كان في مظهره الخارجي أقرب إلى «أمير في حكايا الجنّيات أو إلى مغامر يلبس أطماراً»، منه إلى أمبراطور (Ibid., p.55).

(73) أعلن «أن احتذاء حذو شارل وأسلافي الآخرين يبدو لي معقولاً ولائقاً على حد سواء» (Ibid., p.73). ولقد استوعب بوضوح وجهة نظر سلفه بربروسا بشأن الامبراطورية بوصفها مؤسسة جرمانية، وعن شارلمان بوصفه جد الفرنجة. وقد يكون هذا هو السبب في أنه راق للباحث الألماني إرنست كانتوروفيتش الذي كان يكتب ما كتب في أوائل الثلاثينيات (من القرن العشرين).

(74) .Ibid

(75) أشار إلى أن «السنوات المخصّصة للوحش في رؤيا يوحنا أوشكت على الانقضاء. وكانت قد مرت فعلاً زهاء ستة قرون ونصف القرن على ولادة النبي محمد». Runciman, *A History of the Crusades*, vol. III, p.145. إذ ليس الشعراء ولا الفقراء وحدهم من كانت تراودهم أحلام رؤيوية. الرجاء أن تلاحظوا أن المسلمين باتوا الآن صورة للشرّ المطلق.

(76) Amin Maalouf, *The Crusades Through Arab Zyes*, trans. jon Rothschild (London, 1984), pp. 219-22.

(77) .Ibid., p. 146

(78) يقول نورمان دانييل إن الفرنجة، في نظر ڤيتري، كانوا «لاتيناً منزوعي الصبغة اللاتينية، ومستعمرين منزوعي الصبغة الأوروبية... ومرتدّين ثقافيين». انظر كتابه: Norman Daniel, *The Arabs and the Mediavel Europe* (London and Beirut, 1975), p. 206.

(79) Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches Towards the muslims* (New Jersey, 1984), p.73.

(80) .Ibid., p. 120

(81) .Ibid., p. 130

(82) .Ibid., p. 123

(83) أورده Régine Pernoud, *The Crusaders*, trans. Enid Grant (Edinburgh and London, 1963), p. 221.

(84) .Ibid

(85) .Runciman, *A History of the Crusades*, vol. II, p. 161

(86) .Ibid., p. 167

(87) .Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, p. 226

(88) Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh, 1960), p. 121.

(89) .Pernoud, *The Crusaders*, p. 221

(90) .Ibid., pp. 222-23

(91) .Kedar, *Crusade and Mission*, pp. 125-26

(92) .Daniel, *Islam and the West*, p. 121

الفصل العاشر

(1) Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second, 1194-1250*, trans. E. O. Lorimer (London, .1931), p. 356

(2) .Ibid., pp. 396-97

(3) .Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London and Beirut, 1975), p. 161

(4) .Ibid., pp. 254-58

(5) .Ibid., p. 148

(6) .Ibid., pp. 150-53

(7) .Ibid., p. 154

(8) Francesco Gabrieli, trans. and ed., *Arab Historians of the Crusades*, trans. from the .Italian by E. J. Costello (London, 1978, 1984), pp. 277-78

(9) .Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, pp. 154-55

(10) .Ibid., p. 156

(11) .Kantorowicz, *Frederick the Second*, p. 311

(12) .Ibid

(13) .Ibid., p. 358

(14) .Ibid., pp. 310-11

(15) .Ibid., p. 171

(16) .Ibid., p. 168

(17) .Ibid., pp. 88-90

(18) .Ibid., pp. 93-95

(19) Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vols. (Cambridge, 1954; London, .1965), vol. III, pp. 175-77

(20) Amin Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, trans. Jon Rothschild (London, .1984), pp. 226-27

(21) .Kantorowicz, *Frederick the Second, p. 176*

(22) .Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, p. 226

(23) .Ibid

(24) .Ibid. غير أن رانسيمان يقول، معوِّلاً في ذلك على مصادر غربية، إن فريدريك كان يحاول «تسريع الأمور بعرضٍ للقوة العسكرية»، وإنّ الكامل أُجبر في نهاية المطاف على التوصل إلى تفاهم معه نظراً لتردّي وضعه السياسي في المنطقة.

(25) .Runciman, *A History of the Crusades*, vol. III, p. 187

(26) .Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, p. 157

(27) .Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, p. 230

(28) Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p. 271.

(29) Ibid., p. 273.

(30) Ibid., p. 274.

(31) Runciman, *A History of the Crusades*, vol. III, pp. 188-89.

(32) Kantorowicz, *Frederick the Second*, p. 200.

(33) Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p. 274.

(34) Ibid., p. 275.

(35) Ibid.

(36) Ibid.

(37) Runciman, *A History of the Crusades*, vol. III, p. 192.

(38) Kantorowicz, *Frederick the Second*, p.519.

(39) Ibid., p. 253.

(40) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1957, 1970), pp. 113-19.

(41) Kantorowicz, *Frederick the Second*, pp. 264-65.

(42) Ibid., p. 414. إنما من المهمّ مرة أخرى أن لا نضفي المثالية على ذلك، ولاسيما فيما خصّ علاقته بالمسلمين. ففريدريك هو الذي فرض على اليهود أن يرتدوا ملابس مخصوصة، مثلما فعل البابا غريغوري، وإنْ كان سيأخذ جانب اليهود في كثير من الأحيان ضد الكنيسة، خدمةً لمآربه الخاصة ليس إلاّ. وهكذا لم يكن اليهود سوى شعب آخر يجوز أستغلاله حين يُناسبه ذلك (Ibid., p. 268).

(43) Daniel, the Arabs and Medieval Europe, p.158.

(44) Ibid., p. 164.

(45) Ibid., pp. 238-39.

(46) Ibid., pp. 243-45.

(47) Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh, 1960), pp. 79-108.

(48) Ibid., pp. 135-40. في الحقيقة، لا علاقة لتشريع محمد نظام تعدد الزوجات بالشهوة الجنسية، بل كان ذلك نابعاً من قلقه على النساء المسلمات. فأثناء حروبه مع مكة، ترمّل العديد من النساء، وفقد أطفالهن من يعيلهم. لذلك، وبغية إعالتهن وإعالة أولادهن، أُذن للرجال المسلمين بأن يتزوجوا الأرامل ويبسطوا عليهن حمايتهم. ولم يُسمح لأحد باتخاذ أكثر من أربع زوجات؛ والقرآن حازم جداً فيما خص العدل والمساواة: **﴿فإنْ خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾** [سورة النساء، 4]. فعلى الرجل أن يقدِّم مؤونة مماثلة لكل زوجة من زوجاته، ويُمضي وقتاً مساوياً مع كل واحدة منهن، ولا يؤثر أياً منهن بقدر أكبر من العاطفة. ونظراً لهذه الشروط الصارمة، يذهب المدافعون عن الإسلام في أيامنا هذه، إلى أن تعدد الزوجات غير جائز إلا في ظروف استثنائية جداً، كتلك التي سادت المدينة إبّان حياة النبي. وحيث إنه يستحيل على أي رجل أن يُعامل أكثر من زوجة واحدة بالعدل والمساواة، كما اشترط القرآن، تجدهم يستشهدون بذلك على أنه تحبيذ

صريح للزواج الأحادي. انظر: Geoffrey Parrinder, *Sex in the World's Religions* (London, 1980), p. 516.

(49) Daniel, *Islam and the West*, pp. 148-52.

(50) Ibid., pp. 289-90.

(51) Ibid., p. 84.

(52) لم يكن آريوس يؤمن بأن المسيح إلهٌ حبلت به مريم، وإنما رُقّي إلى مرتبته الخاصة أثناء مدة حياته.

(53) Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), p. 211.

(54) Ibid., pp. 217-18.

(55) Dom Gaspar Lefebvre OSB, ed., *Saint Andrew Daily Missal, with Vespers for Sundays and Feasts* (Bruges, 1961), pp. 1423-24.

(56) Ibid., p. 1421.

(57) John of Joinville, *The Life of St.Louis*, trns. René Hague and ed. Natalie de Wailly (London, 1955), pp. 37-38.

(58) Michel Dillange, *The Sainte-Chapelle*, trans. Angela Moyon (Paris, 1985), p. 9.

(59) John of Joinville, *The Life of St.* Louis, pp. 29-32.

(60) Ibid., p. 36.

(61) Ibid., p. 209.

(62) Ibid.

(63) Ibid.

(64) «سألني إنْ كنتُ أتمنى أن أحظى بالاحترام في هذه الدنيا، وأن أتمتع بالنعيم (الفردوس) بعد مماتي. وعندما أجبته بالإيجاب، قال: «احترس إذن، لئلا تفعل أو تقول شيئاً بلا وعي، فلا تستطيع الاعتراف به حتى لو كان العالم بأسره على دراية به»» (Ibid., p. 27). هذا مثال نموذجي عن أخلاقية لويس البسيطة. واستقامة جوانفيل الباعثة على الانتعاش تستحق التنويه فعلاً. فعندما سأله القديس لويس أيهما يفضّل: أنْ يُصاب بالجُذام أو يرتكب خطيئة مميتة؟ ردّ جوانفيل على الفور [لأنه «ما كان باستطاعتي أن أكذب عليه»]: «حريٌّ بي أن أقترف ثلاثين خطيئة مميتة من أن أصبح مجذوماً» (Ibid., p. 28). وحين استفسر منه لويس عما إذا سبق وأن غسل قدميّ فقير، كان جوابه أكثر إفحاماً: «لا سمح الله يا مولاي!... كلا، لن أغسل أقدام أولئك البهائم». فرد لويس قائلاً: «هذا جواب متهافت»، لكن أقصى ما كان يستطيعه هو أن يشرح له مرغوبية هذه العادة بالقول: «عليك ألا تستخفّ بما فعله الرب كأمثولة لنا» (عندما غسل يسوع أقدام تلاميذه في العشاء الأخير) (Ibid., p. 29).

(65) Ibid., p. 33.

(66) Ibid., p. 34.

(67) Ibid., p. 35.

(68) Ibid., pp. 33-34.

(69) Ibid., p. 35.

(70) Ibid., p. 35-36.

(71) Ibid., p. 36.

(72) بلانش دو كاستيل: امرأة مهولة قامت بدور الوصي على العرش عندما كان لويس بعد قاصراً. وعلى حد قولها: «كنتُ أختار له صحابته من رجال الدين فقط. ولئن كان بعد طفلاً، إلا أنني كنت أجعله يحضر ساعات القداس كلها ويستمع إلى العظات في الأعياد... وقد اعتاد أن يتذكّر أن أمه كانت توصيه في بعض الأحيان بأن يفضّل الموت على أن يرتكب خطيئة مميتة» (Ibid., p. 41). ولا يسع المرء إلا أن يشعر بالأسى للويس عندما يقرأ مثل هذا الكلام.

(73) Ibid., p. 51.

(74) Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, pp. 236-37, and Runciman, *A History of the Crusades*, vol. III, p. 257. لا بد وأن تكون رسالة فريدريك التحذيرية إلى السلطان هي التي أوحت لماثيو باريس بإطلاق مثل هذه التهمة.

(75) Régine Pernoud, *The Crusaders*, trans. Enid Grant (Edinburgh and London, 1963), pp. 247-48.

(76) *The Life of St. Louis*, p. 56.

(77) عن مثل هذه التخيلات الفانتازية المؤدية إلى الهداية، انظر: Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, p. 244.

(78) John of Joinville, The Life of St. Louis, p.57.

(79) Ibid., p. 144.

(80) Ibid., pp. 144-45.

(81) Ibid., p. 64.

(82) Ibid., pp. 77-78.

(83) Ibid., pp. 96-97. يصف جوانفيل المرض الرهيب وصفاً بيانياً: «علت الجلد بقع سوداء وطينية، كما لو كان جزمة قديمة... وبدأ اللحم على لثاتنا يتهرأ ويتساقط» (Ibid., p. 97).

(84) Ibid., p. 105.

(85) Ibid., p. 196.

(86) Ibid., p. 116.

(87) Ibid.

(88) Ibid., p. 113.

(89) Ibid., p. 196.

(90) Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, p. 44.

(91) Ibid., pp. 246-47.

(92) Ibid., p. 250.

(93) Ibid., p. 251.

(94) ثمة العديد من المباني المملوكية ظاهرة للعيان في فلسطين.

(95) Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p. 303.

(96) Ibid.

(97) .Ibid., p. 304

(98) .John of Joinville, *The Life of St. Louis*, p.213

(99) .Ibid. ويذهب جوانفيل بعيداً إلى القول إن جميع اولئك الذين شجعوا لويس على الالتحاق بالحملات الصليبية مجدداً، قد أرتكبوا خطيئة مميتة.

(100) نقلاً عن .Stephen Howarth, *The Knights Templar* (London, 1982), p. 223

(101) .Maalouf, The Crusades Through Arab Eyes, pp. 250-54

(102) لقد قاتلوا في الواقع إلى جانب المغول في محاولتهم المتجدّدة لاجتياح المنطقة عام 1281.

(103) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p. 342

(104) .Ibid

(105) .Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, pp. 256-57

(106) Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, pp. 344-50; and Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, pp. 208-9.

(107) .Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, p. 349

(108) .Ibid., p. 346

(109) «تعطينا الوثائق العائدة إلى القرن الثالث عشر أنطباعاً مفاده ان حنين اليهود إلى الأراضي المقدسة، المكبوت زمناً طويلاً والذي بقي حياً بفعل الاضطهاد والإيمان والصلاة اليومية ـ قد وجد فجأة منفذاً له في حركة العودة. فأتخذ الحجّ والهجرة طابعاً جديداً ومخصوصاً». انظر: Joshua Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages* (London, 1972), p. 244.

(110) .Ibid., p. 250

(111) .Ibid

(112) .Ibid., p. 248

(113) .Ibid., p. 247

(114) يستشهد نخمانيدس بوصية الربّ إلى يشوع بأن يذبح الكنعانيين، وينكر بشدّة أن تكون هذه الوصيّة مقتصرة على «الحرب المقدسة» الأولى في سبيل الأراضي المقدسة: «ليس الأمر كذلك. ذلك أننا أُمرنا بالقضاء على الأمم التي تشن الحرب علينا. ولكن إذا ما رغبت في السلام، فإننا سنسالمها وندعها تبقى حيث هي بشروط معينة. إنما لن ندع الأرض في حوزتهم أو في حوزة اية امة اخرى ابداً» .Ibid., p. 248

(115) .Ibid., p. 251

(116) .Runciman, *A History of the Crusades*, vol. II, p. 467

(117) للاطلاع على عمل محاكم التفتيش، انظر مواضع متفرقة من: Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (London, 1975).

(118) حذا غريغوري التاسع حذو هذه المبادرة بدعوته إلى إقامة «محكمة تفتيش عامة» ضد المهرطقين الآخرين في عام 1233. راجع: Jacques Madaule, *The Albegensian Crusade: An Historical Essay*, trans, Barbara wall (London, 1967), pp. 95-96.

الفصل الحادي عشر

(1) Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), p. 230; Friedrich Heer, *The Medieval World*, 1100-1350, trans.Janet Sondheimer (London, 1962), p. 318.

(2) أورده Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites, An Inquiry into Conflict and Prejudice* (London, 1986), p. 83.

(3) Johnson, *A History of the Jews*, pp. 221-29; Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London and Beirut, 1975), pp. 313-14.

(4) Johnson, *A History of the Jews*, pp. 230-31.

(5) Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London, 1978; 1985 ed.), p. 74.

(6) Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (London and New York, 1982), pp. 61-66; 312.

(7) Peter Mansfield, *The Arabs* (3rd ed., London, 1985), pp. 65-67.

(8) W.C. Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, 1957), p. 95.

(9) Malise Ruthven, *Islam in the World*, (London, 1984), pp. 292-93.

(10) Johnson, *A History of the Jews*, pp. 234-36.

(11) Ibid., p. 148.

(12) Encyclopaedia Judaica, VIII, 1203-5.

(13) أورده Johnson, *A History of the Jews*, p. 234.

(14) Chaim Potok, *Wanderings: A History of the Jews* (New York, 1983 ed.), p. 447.

(15) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, Paladin ed., 1970), pp. 80, 248.

(16) Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh, 1960), pp. 280-81.

(17) Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, p. 302.

(18) Johnson, *A History of the Jews*, pp. 242-43.

(19) Ibid., p.241.

(20) Daniel, *Islam and the West*, p. 284.

(21) Ibid., p.285.

(22) Ibid., p.284.

(23) Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, pp. 119-25.

(24) أورده Alan Heimert and Andrew Delbanco, eds., *The puritans in America: A Native Anthology* (Cambridge, Mass., 1985), p. 21.

(25) Ibid., p.19.

(26) Ibid., pp.19-20.

(27) Ibid., p.20.
(28) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (London, 1971), pp. 163-64.
(29) Robert Cushman, «Reasons and Considerations Touching the Lawfulness of Running Out of England into Parts of America» (1622), in Heimert and Delbanco, *The Puritans in America*, p. 44.
(30) مثال على ذلك: توماس شبيرد «المؤمّن الراسخ الإيمان» (حوالى 1633). كان يقول إن «حماستهم للتبشير بالكلمة، وليس الجُبن، ما حدا بهم إلى الهجرة إلى مكان يستطيعون فيه أن يُبشّروا وهم في مأمن من خطر السجن» (Ibid., p.33).
(31) Ibid., p.71.
(32) كذا في: Thomas Morton in his open letter, «New English Canaan,» ibid., pp. 49-50.
(33) «Reasons and Considerations,» ibid., p. 44.
(34) أوردته Regina Sharif, *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History* (London, 1983), p. 90, المصدر غير مذكور.
(35) Heimert and Delbanco, *The Puritans in America*, p. 278.
(36) Ibid., pp.115-116. يتخيّل جونسون أيضاً المسيح وهو يستدعي الحجّاج للالتحاق بجيشه من خلال مناداته التعبوية: «أوه، بلى! أوه، بلى! هيا يا شعب المسيح جميعاً، أنتم المقهورين، المسحوقين والمُهانين بسفاهة هنا. هيا اجمعوا أنفسكم، زوجاتكم وأطفالكم، وأجيبوا بنعم عندما يُنادى عليكم بأسمائكم؛ فإنكم ستركبون السفن إلى خدمته في العالم الغربي، وبالأخص لزرع المستعمرات المتحدة لإنجلترا الجديدة، حيث ستلتحقون بخدمة ملك الملوك» (Ibid., p.114).
(37) Ibid., p.7.
(38) Johnson, *A History of the Jews*, p. 276.
(39) أوردته Sharif, *Non-Jewish Zionism*, p. 24.
(40) Johnson, *A History of the Jews*, p.246.
(41) Ibid., pp. 275-277. كان اليهود في إنجلترا مواطنين كاملي المواطنية، ولايخضعون إلاّ لتلك القيود التي فُرضت لاحقاً على الكاثوليك، وغير الملتزمين بتعاليم الكنيسة الانجليزية (nonconformists) الذين رفضوا الانصياع للمادة 39 من أحكام كنيسة إنجلترا. ومثلهم تماماً، جرى تحرير اليهود من تلك القيود إبّان النصف الثاني من القرن التاسع عشر.
(42) Ibid., pp.278-82.
(43) Gershom Scholem, «The Golem of Prague and the Golem of Rehevot,» in *The Messianic Idea in Judaism* (New York, 1971), pp. 335-40.
(44) أورده Johnson, *A History of the Jews*, p. 290.
(45) Ibid., p.288.
(46) Barbara Tuchman, *Bible and Sword: How the British Came to Palestine* (New York, 1956; London, 1957, 1982), pp. 153-54.
(47) Ibid., p.154.
(48) نقلاً عن: Sharif, *Non-Jewish Zionism*, p.37.

(49) Ibid., p.40.

(50) Said, *Orientalism*, pp. 64-67.

(51) ورد في: ibid., p.66.

(52) أورده Daniel, *Islam and the West*, p. 297.

(53) P.M.Holt, Introduction to the *Cambridge History of Islam*, P.M.Holt, Anne K.S.Lambton and Bernard Lewism ed., (Cambridge, 1970), p.xvi, quoted in Said, *Orientalism*, pp.63-64.

(54) أورده Daniel, *Islam and the West*, p. 291.

(55) Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Dero E. Sauders, ed., abridged in one volume (London, 1980), p. 651.

(56) «The Hero as Prophet,» *On Heroes and Hero-Worship* (London, 1841), p.63.

(57) أورده Daniel, *Islam and the West*, p.300.

(58) أورده Johnson, *A History of the Jews*, p. 309.

(59) أورده Daniel, *Islam and the West*, p. 290.

(60) Ibid., p.287.

(61) Ibid., p.384.

(62) أورده Johnson, *A History of the Jews*, p. 309.

(63) Potok, *Wanderings*, pp. 486-89.

(64) أورده Johnson, *A History of the Jews*, p. 343.

(65) Said, *Orientalism*, p. 82.

(66) أوردته Sharif, *Non-Jewish Zionism, p.50*.

(67) Mansfield, *The Arabs*, p.134.

(68) Ibid., p. 105.

(69) Ibid., pp. 137-38.

(70) M. Baudricourt, *La Guerre et le gouvernment de l'Algérie* (Paris, 1853), p.160.

(71) أورده Said, *Orientalism*, p. 171.

(72) Ibid.

(73) Ibid., p. 172.

(74) Ibid., p. 171.

(75) Ibid., p. 173.

(76) Ibid., p. 179.

(77) Johnson, *A History of the Jews*, p. 324.

(78) Tuchman, *Bible and Sword*, p. 220.

(79) Ibid., p. 222.

(80) Ibid., p. 223.

(81) Ibid., p. 213.

(82) .Ibid., p. 212
(83) .Ibid
(84) .Ibid., p. 214
(85) .Ibid., pp. 214-15
(86) .Ibid., p. 191
(87) .Ibid., p. 175
(88) .Ibid., p. 176
(89) .*Daniel Deronda* (Panther ed., London, 1970), p.486
(90) أورده Johnson, *A History of the Jews*, p. 381.
(91) .Potok, *Wanderings*, p.491
(92) .Johnson, *A History of the Jews*, p.346
(93) Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. and trans. David Fernbach (London, 1973), p. .306
(94) بصدد مقالتي ماركس «حول المسألة اليهودية» (1844)، انظر: Johnson, *A History of the Jews*, pp. 351-52.
(95) .Ibid., p. 352
(96) أورده Said, *Orientalism*, p. 142.
(97) .Ibid., p. 149
(98) .*Religion and Art* (1881), quoted in Johnson, *A History of the Jews*, p. 394
(99) .*The Antichrist, trans, R.J. Hollingdale (London, 1968), pp. 157-62*
(100) أورده Said, *Orientalism*, p. 236.
(101) .Ibid., p. 237
(102) .Ibid., pp. 236-37
(103) .Ibid., pp. 276-77
(104) .Ibid., p. 277
(105) أورده Mansfield, *The Arabs*, p. 151.
(106) جرت محاولات في شمال إفريقيا لمحاربة القوى الاستعمارية وفق النموذج القديم: «هجرة/ جهاد»، لكن أمكن سحق هذه المحاولات بسهولة. وأشهر تلك الحركات المفوّتة وأكثرها نجاحاً، الانتفاضة المهدية بقيادة محمد أحمد، الذي أعلن عن نفسه أنه «المهدي» (المخلّص المنتظر) في عام 1881. توجّه إلى منفى اختياري هو وصحبه، لكنهم عادوا وقاتلوا البريطانيين محقّقين بعض النجاحات. ولعل أبرز انتصاراته، ذاك الذي أحرزه على الجنرال تشارلز جورج غوردن في الخرطوم (السودان) عام 1885. لكن تم إسقاط النظام المهدي في السودان عام 1898. كانت تلك الحركات القديمة الطراز بحاجة إلى أيديولوجية جديدة، وهذه ما وفرّها لها «الإصلاحيون». ولا تزال أفكار الإصلاحيين إلى اليوم تنفخ الحياة في الحركات الإسلامية التي غالباً ما تعود إلى المنظومة الإرشادية الأقدم عهداً. ولا بد من التذكير هنا، أنني ما دمتُ أقصر نقاشي على الشرق الأوسط، فلن أتناول بالحديث إصلاحيين إسلاميين هنوداً مهمّين، أمثال: سيد أحمد خان (ت

1898)؛ ومحمد إقبال (ت 1983)؛ والأحدث عهداً منهما: أبو الأعلى المودودي (ت 1979)، وإنْ كان لهؤلاء المفكّرين والكتّاب تأثير قوي على العرب في الشرق الأوسط.

(107) Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* (London, 1985), pp.183-84.

(108) Ruthven, *Islam and the West*, p.305.

(109) Lewis, *Semites and Anti-Semites*, pp. 127-31.

(110) أورده Said, *Orientalism*, p. 39.

(111) Ibid., p. 38.

(112) Lewis, *Semites and Anti-Semites*, p. 125.

(113) Conor Cruise O'Brien, *The Siege, the Saga of Zionism and Israel* (London, 1986), p.29.

(114) Quoted in Sharif, *Non-Jewish Zionism*, p.78.

(115) O'Brien, *The Siege*, pp.28-29.

(116) Ibid., p.26. انظر كذلك ما جاء في رسالة كلود مونتفيوري الموجّهة إلى حكومة الحرب، المنعقدة في شهر تشرين الأول/أكتوبر 1917، في محاولة منه للحؤول دون صدور «إعلان بلفور»: «ومما له مغزاه البعيد، أن المعادين للساميّة كانوا على الدوام من المتعاطفين مع الصهيونية» (Ibid., p.27).

(117) Sharif, *Non-Jewish Zionism*, p.80.

(118) Ibid., p. 79.

(119) Ibid.

(120) Ibid., pp. 3-4.

(121) Richard Meinertshagen, *Middle East Diary 1917-56* (London, 1960), p. 67.

(122) Ibid., p. 183.

(123) Ibid.

(124) Ibid., p. 49.

(125) Ibid.

(126) Ibid., p. 203.

(127) Ibid., p. 8.

(128) Ibid., p. 17.

(129) Ibid., p. 12.

(130) Ibid., p. 161.

(131) Ibid., p. 167.

(132) Said, *Orientalism*, pp.285-86.

(133) Potok, *Wanderings*, p.522, and Bernard Avishai, *The Tragedy of Zionism. Revolution and Democracy in the Land of Israel* (New York, 1985), pp. 358-59.

(134) Sharif, *Non-Jewish Zionism*, pp.93-97.

(135) Ibid., p. 108.

(136) David Turner and Robert Olson, «Praise the Lord and Save Israel,» *Middle East International,* 306, pp.15-16.

(137) Sharif, *Non-Jewish Zionism,* p. 135.

(138) Ibid., p. 110.

(139) Ibid.

(140) Ibid., p. 135.

الخاتمة

(1) نقلاً عن Godfrey Janson, «Khomeini's Heretical Delusions of Grandeur,» *Middle East International,* 317, p.18.

(2) Frank Barnaby, «The Nuclear Arsenal in the Middle East,» *Journal of Palestine Studies,* 17:1.

مسرد ألفبائي بأهمّ المصطلحات الواردة في الكتاب

أتابك Atabeg [تركية، وتعني حرفياً: والد الأمير]: كان الأتابك، في الأصل، حارساً يُعيَّن وصياً أو حامياً للأفراد الصغار في الأسرة السلجوقية. وفيما بعد، صار الأتابكة حكّاماً فعليّين بأسمائهم الشخصية، وحتى ولاةً ومؤسّسي سلالات حاكمة.

الاجتهاد Ijtihad [عربية]: حرفياً، تعني هذه العبارة بذل المرء المشقة أو الجُهد في أمر من الأمور. ثم صارت الكلمة تعني «التفكير والاستنتاج الفرديين» فيما خص الوحي والتنزيل الربّاني، للاهتداء إلى الحكم الشرعي في شأن من الشؤون الشرعية التي لا نصّ عليها. والإنسان الضليع بما فيه الكفاية في أمور الفقه والشريعة(*) لتطوير عُرف إسلامي ما بواسطة التفكير والاستنتاج الفرديين يُسمى «مجتهد»(*) (أي الشخص الذي يُمارس الاجتهاد). ويعتقد العديد من المسلمين أنه كان يحق لكبار العلماء (الفقهاء) في الإسلام المبكر أن يتوسلوا «الاجتهاد» ويكونوا «مجتهدين»، لكن باب الاجتهاد أُغلق بعد القرن الثامن الميلادي، ولم يعد بمقدور العلماء المسلمين سوى التفكير والنظر باستخدام طريقة القياس على المثل والنظير عند تطبيق الشريعة الإسلامية على الظروف الراهنة (تطبيق مفاهيم الشريعة على مصاديقها). أما في إيران، فثمة تقليد إسلامي آخر يسمح للمجتهدين بأن يمارسوا التفكير والاستنتاج الفرديين والإدلاء بسهمهم في الأحكام والتعاليم الإسلامية.

إرغون Irgun: الجناح العسكري والإرهابي السرّي للصهيونيين التصحيحيين(*)، الذي كان ينشط في فلسطين من عام 1931، ثم في إسرائيل حتى عام 1949، بقيادة مناحيم بيغن، الذي صار رئيساً لوزراء إسرائيل في عام 1977.

أُرثوذكس Orthodox [يونانية، وتعني الرأي الصحيح أو العقيدة القويمة]: شهدت القرون

ملاحظة: كل عبارة أو مصطلح في هذا المسرد مُرفق بنجمة (*) يعني أنه وارد هو الآخر في المسرد، فليُراجع إذن حيث يرد (م).

الخمسة الأولى من المسيحية العديد من الخلافات والنزاعات حول العقيدة، ولاسيما حول المسألة العويصة جداً، ألا وهي: كيف تسنّى ليسوع (عيسى) أن يكون إلهاً وإنساناً في آن؟ وفي العالم اليوناني بالذات، الذي طالما عُرف عنه ولعه بمحاجات فلسفية دقيقة من هذا النوع، بلغ الجدال غايةً في الحدّة والقسوة، ووُصم العديد من المصلّين والمريدين على السواء بوصمة الهرطقة والزندقة ممن يعتنقون عقيدة زائفة (باطلة)، في مقابل المسيحيين الذين يملكون دون سواهم «الرأي الصحيح». وما زالت الكنيسة اليونانية تسمّي نفسها إلى يومنا هذا بالكنيسة الأرثوذكسية، تمييزاً لنفسها عن بقية الكنائس التي تخلّت عن التأويل السليم للإيمان. أما في اليهودية، فالأرثوذكسية مصطلح يُستعمل لتمييز أولئك اليهود الذين يعتمدون تفسيراً متزمتاً وحرفياً للتوراة(*)، بالمقارنة مع اليهودية المحافظة، أو الإصلاحية، التي عملت على تعديل القوانين الدينية بما يتماشى والظروف المستجدة. إنما لا بد من التنويه هنا بأن اليهود الأرثوذكس لا يتمايزون عن اليهود المحافظين، أو الإصلاحيين، إلا في مسائل الممارسات (المعاملات) فقط، وليس في القضايا الإيمانية (العبادات)، شأنهم في ذلك شأن المسيحيين.

أركان الإسلام Pillars: إنها الفرائض الخمس التي يتوجب على كل مسلم أن يؤديها. وهي، أولاً، على المسلم (أو المسلمة) أن يجاهر باعتناقه الدين الإسلامي من خلال الإعلان البسيط (أو النطق بالشهادة) بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. والركن الثاني هو إقامة الصلاة في أوقاتها، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان (*)، وتأدية فريضة الحج(*) إلى مكة. وهكذا يتضح لنا أن الإسلام، كاليهودية، دين معاملات أكثر منه دين أرثوذكسية لاهوتية على غرار المسيحية التي تتطلّب التسليم بالعديد من «العقائد» العويصة والمبهمة إنما من غير أن تكون لها مدوّنة شرعية تماثل التوراة(*) أو الشريعة الإسلامية(*).

الأسفار الخمسة (البنتاتوخ) Pentateuch [يونانية]: وتعني حرفياً، الأسفار الخمسة الأولى من «العهد القديم» (وهي: التكوين، الخروج، اللاويين، العَدَد والتثنية)، التي يدعوها اليهود كذلك: التوراة(*)، لأنها تحتوي على شريعة موسى.

الأشكيناز Ashkenazim: في الأصل، تحريفٌ للعبارة الألمانية «Allemagne» وقد استُعملت لوصف اليهود الموجودين في ألمانيا، إنما جرى التوسّع لاحقاً في استعمالها للإحالة إلى يهود أوروبا، الشرقية والوسطى والغربية، يُقابلهم اليهود الشرقيون، أو «السفارديم»(*).

الأصولية Fundamentalism: تنطبق هذه الكلمة بوجه عام على أية حركة دينية، متشدّدة أو

متطرفة، لكن ذلك تعريف مُضلِّل على ما أرى. فعندما يستخدم المسيحيون مصطلح «الأصولية»، فإنما يقصدون به الحركة التي تعود إلى أصول الإيمان (الدين)، وإلى ما تراه روح الإنجيل. وتنزع مثل هذه الحركات المسيحية إلى الحرفية المفرطة والعدوانية في تفسيرها للكتاب المقدس. ولا شك في أن هذه الحرفية «العدوانية» تتجلى لدى بعض الحركات اليهودية المتطرفة حالياً. يميل الأصوليون المسيحيون إلى النظر في ما اعترى المسيرة الإيمانية عبر تاريخها، ويرون وجوب التخلّص مما يرونه إضافات خارجية أُقحمت في وقت متأخر على الدين المسيحي. ولربما يجوز هذا القول على بعض «الأصوليين» اليهود في إسرائيل، إنما لا ينطبق أبداً على الحركات الإسلامية المتطرفة الحديثة. كما أن من شأن إطلاق وصف «الأصولية» على الثورة الإيرانية أن يثير توقعات معيّنة وغير ملائمة لدى الأوساط الغربية.

الإقطاع Feudalism: شبكة دفاعية من الولاءات المستقلة نمت في أوروبا إبّان العصور المظلمة. فكان الرجل يربط مصيره بسيده، فيقسمان كلاهما بأن يكونا مخلصين بعضهما لبعض في كل الظروف والأحوال. أما المُقْطع(*)، فكان يتعهد بأن يذود عن حقوق سيده، ويحمي إرثه وشرفه. ومن جانبه، يعد السيد بالدفاع عن مُقْطعه في وجه أي عدو مشترك. وبدوره، يكون للسيد سيد أعلى عليه وأقوى منه نفوذاً.. وهكذا دواليك. وعلى رأس الهرم الإقطاعي، كان يتسيّد الملك أو الامبراطور.

إقطاعة Fief: اسم يُطلق على الأرض المملوكة كإرث أو ميراث، وهذه كانت بمثابة لب الإقطاع(*) أو جوهره. فالمُقْطَع(*) يتسلّم إرثه أو «إقطاعته» من سيده، الذي يكون مُلزماً أدبياً بالإسراع إلى نجدته في حال ما إذا تعرّض لهجوم أو عدوان، مثلما أن المقطع ملزم أدبياً هو الآخر بصون «إقطاعة» سيده والذود عن حياضها.

الإمام Imam [عربية، وتعني الرأس/القائد/الزعيم]: تُستخدم هذه العبارة بوجه عام لوصف أي رأس للمجتمع المسلم، أو لأي فردٍ يؤمّ المصلين في المسجد. وفي المذهب الشيعي(*)، تُطلق العبارة على ذرية علي بن أبي طالب الذين يؤمن الشيعة بأنهم دون سواهم الحكّام الشرعيون للمسلمين. كذلك ينتظر الشيعة عودة الإمام المحتجب أو المستور(*) بوصفه «خلّصاً منتظراً مسلماً يأذن مجيئه ببدء عصر ذهبي. ومن هنا، تنطوي عبارة «الإمام» على مدلولات أخطر ووزن أكبر.

الإمام المستور Hidden Imam: يُمثل الإمام المحتجب (أو المهدي المنتظر)، شخصية مخلّصية إسلامية في ما يُعرف بالشيعة الاثني عشرية. فقد أبى الشيعة(*) القبول بالسلطة

السياسية للخلفاء(*)، واتخذوا قائدهم (إمامهم) من ذرية علي بن أبي طالب، ابن عم النبي محمد وزوج ابنته فاطمة. وهناك إثنا عشر إماماً من هؤلاء، وبالنظر إلى تمثيلهم سلالة منافسة، فغالباً ما كان هؤلاء الأئمة يُقتلون على أيدي الخلفاء السُنّة(*)، حتى اضطر الإمام الثاني عشر آخر الأمر إلى الاحتجاب (دخول الغيبة) عام 874، ووافته المنيّة عام 920. وبعده لم يعد هناك أي خلفٍ متحدّر مباشرة من عليّ، وبالتالي لم تعد هناك في نظر الشيعة أية سلطة شرعية في غياب الإمام المستور؛ وهم يؤمنون بأن الإمام الثاني عشر سوف يعود في يومٍ من الأيام ويدشن بعودته هذه عصراً ذهبياً للبشرية.

الامبراطور الأخير Last Emperor: إنه الامبراطور الذي تنبأت بمجيئه «عرّافات سيبيلين»(*)، والذي انتظره على أحرّ من الجمر المسيحيون السذج والبسطاء في أوروبا خلال العصور الوسطى. كان يُتوقع من هذا الامبراطور عندما يأتي أن يُوحِّد الشرق والغرب، ويقضي على أعداء المسيح، ويزحف على القدس ليتوّج فيها، ويستعجل ظهور «المسيح الدجال»(*)، وبذلك يُؤذن بقرب قيام الساعة (الأيام الأخيرة، آخر الزمان... إلخ)، تمهيداً للعهد المجيد، عهد المجيء الثاني للمسيح. إنه، بمعنى ما، مخلّص منتظر مسيحي (انظر، المسيح، الإمام المستور...).

أمة Umma [عربية]: تسمية تطلق على جماعة الإسلام أو مجتمع الإسلام.

الأناجيل Gospels: إنها الوثائق الأربع التي اختارتها الكنيسة لتشكّل الروايات الأصلية لحياة السيد المسيح وتعاليمه. وأقدم الأناجيل عهداً هو الإنجيل المعزو إلى القديس مرقس (مرقص)، وقد كُتب حوالى العام 70 م، أي بعد موت المسيح بنصف قرن تقريباً؛ وإنجيلا متّى ولوقا، وقد كُتبا خلال ثمانينات القرن الأول الميلادي؛ وإنجيل يوحنا الذي وضع قرابة العام 100م. تعكس الأناجيل تعاليم القديس بولس التي تختلف اختلافاً جذرياً عن تعاليم الرُسُل (الحواريين) ممن اعتزموا البقاء يهوداً، حرصاً منهم على التقيّد بالتعاليم اليهودية، ونظروا إلى المسيحية على أنها ملّة (طائفة) يهودية ليس إلاّ.

اناشيد المآثرة Chanson de Geste [فرنسية، وتعني: أغاني الأعمال أو المبادرات العظيمة]: إنها تحيل إلى تلك الأناشيد التي بُدىء بتأليفها حوالى زمن الحملة الصليبية الأولى، وتشيد بالإنجازات المجيدة والروح البطولية لعصر شارلمان، وتمجِّد القوة العسكرية للفرنجة. ولعل أشهر تلك الأناشيد على الإطلاق: «أنشودة رولان».

آية الله Ayatollah [فارسية، وتعني الشاهد على إعجاز الله]: تُستخدم هذه العبارة في إيران في وصف علماء الشريعة(*) ممن بلغوا شأواً بعيداً وحازوا على إطلاع كافٍ وبما يؤهّلهم

للبتّ في مسائل الممارسات. وقد توسعت صلاحيتهم هذه قبل مدة من الزمن لتشمل حتى مسائل الاعتقادات أو الآراء الفقهية. فيختار المؤمنون واحداً من آيات الله هؤلاء يكون بمثابة «مرجع تقليد» لهم، وبذا يثقون من أنهم يلتزمون أحكام الشرع الإسلامي التزاماً سليماً. لذلك تجدهم يستشيرونه، أو يستشيرون الأعلم من بين مريديه حول نقاط دقيقة أو قضايا عويصة، مبهمة لديهم، للتأكد من أنهم يحيون حياة إسلامية لا غبار عليها. كما أنهم يطلبون مشورة آية الله (المُقتدى به) في الأمور السياسية كذلك، لأنهم على يقين من أن درايته بالشريعة الإسلامية سوف تأخذ بيدهم إلى الحُكم على وضع معيّن حُكماً سليماً، وتبيّن لهم كيف ينبغي للمسلمين الحقيقيين أن يتصرفوا فيما لو تعرّضوا للقهر والاضطهاد مثلاً.

أيلول الأسود Black September: تسمية تحيل في الأصل إلى شهر أيلول/سبتمبر 1971، حين انقلب الملك الأردني حسين على منظمة التحرير الفلسطينية(*)، وطرد أفرادها من بلاده. فتشكّلت على الأثر مجموعة إرهابية فلسطينية دعت نفسها «منظمة أيلول الأسود»، وكانت هي المسؤولة عن مقتل أحد عشر رياضياً إسرائيلياً في دورة الألعاب الأولمبية لعام 1972 في ميونيخ بألمانيا.

«أرض إسرائيل» Eretz Yisrael [عبرية]، فكرة حيوية ومحورية للغاية في أيديولوجية الحرب المقدسة اليهودية. فهي تدور حول الأرض التي وعد بها الرب أبراهام (إبراهيم) وذريته: الشعب اليهودي. وقد تبدّل اسم حفيد إبراهيم من يعقوب إلى إسرائيل كإشارة على فضلٍ استثنائي منّ به الرب عليه. وكان ليعقوب إثنا عشر ولداً، وجميعهم ولدوا في «أرض الميعاد»، لكنهم هاجروا لاحقاً إلى مصر بسبب المجاعة. وأبناء يعقوب الإثناء عشر هؤلاء أسّسوا قبائل، أو أسباط إسرائيل الإثني عشر. وعندما قاد موسى ويشوع هذه الأسباط عائدين بها إلى أرض الميعاد ووطَنا بني إسرائيل هناك، عاش كل سبط في رقعة محدّدة له من أرض إسرائيل. لذلك، يعتبر اليهود «أرض إسرائيل» بمثابة أرض آبائهم وأجدادهم؛ واليهود المتدينون من زمن يشوع وحتى يومنا هذا، يؤمنون بأن حقّهم في العودة إليها لا مراء فيه لأنه مُجاز من قبل الرب نفسه. و«أرض إسرائيل» في المفهوم الديني، تعني إسرائيل كما وردت في التوراة من دون التقيّد بحدود الدولة الحديثة.

بيتار Betar: الكلمة مركبّة من الحروف الأولى للجملة العبرية «بريت ترامبلدور» (أي عهد ترامبلدور). وتُطلق على حركة شبابية عسكرية ناشطة كانت تنتمي إلى الصهيونية التصحيحية(*) التي أسّسها فلاديمير جابوتنسكي وجوزف ترامبلدور، البطل اليهودي الأكتع في الحرب الروسية ـ اليابانية، والذي قُتل عام 1920 أثناء عمله من أجل فلسطين يهودية.

البنديكتين Bendictine: نظام ديني يتبع أحكام القديس بنديكت النورسياوي وتعاليمه. وقد أضحى الشكل السائد للرهبانية الغربية إبّان العصور المظلمة، كما شكّل قوة أساسية في «تنصير» الثقافة الأوروبية وبعث القوة والنشاط في أوصال أوروبا بعد سقوط الامبراطورية الرومانية. فكانت الرهبنة الكلونية(*) والرهبنة السسترسية هما الشكلان اللذان اتخذهما النظام الرهباني البنديكتي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. ولئن اختلف هذان السلكان الرهبانيان فيما بينهما اختلافاً حاداً، إلا انهما دأبا على التأكيد بانهما إنما يعملان بروح القديس بنديكت في حياتهما، فيعيشان عيش الكفاف والاستقرار والتبتل. وقد محور كلا النظامين الرهبانيين حياتهما على إنشاء الترانيم السماوية، وهي عبارة عن شَعيرة يومية من تلاوة المزامير ومقاطع من الكتاب المقدس كانا يُطلقان عليها اسم: «Opus Dei»، أي صنيع الرب.

تابوت العهد Ark of the Covenant: مقام أو مزار محمول كان بنو إسرائيل في غابر الأزمنة ينقلونه معهم أثناء تيههم في صحراء سيناء الذي دام أربعين سنة. وهو يحتوي على الواح الشريعة (شريعة موسى)، ويُعيِّن موضع وجود يهوه(*)، الذي يجثم عليه على شكل غيمة.

التفيلّين Tefillin: حُقّ صغير جداً مصنوع من الجلد يحتوي على عبارات من التوراة(*) التي توجز جوهر الإيمان اليهودي: «اسمع يا إسرائيل! الربّ إلهنا ربٌّ واحد». في التوراة، يؤمر اليهود بأن يعتصبوا بهذه الكلمات. فترى الرجل اليهودي أثناء الصلاة يشد «التفيلّين» إلى ذراعه وجبينه بأربطة جلدية (انظر سِفر التثنية 6:4-9).

التقليد Taqlid [عربية، وتعني المحاكاة]: يطلب هذا العُرف الإسلامي من المسلمين أن يقلّدوا «المجتهدين»(*) في التزامهم بالشرع الإسلامي، لأنهم غير مؤهلين لأن يفعلوا ذلك على مسؤوليتهم الشخصية؛ إذ لا نية لديهم لاحتراف دراسة الشرع، ولا قدرة لديهم على استيعاب كل التعقيدات التي تنطوي عليها مثل هذه الدراسة. وثمة من بين المسلمين من يعترض على مبدأ «التقليد» من أساسه، قائلين إنه عُرْف غير إسلامي لأنه يخلق صفوة أو فئة نخبوية (انظر: آية الله، الاجتهاد، المجتهد)(*).

التقويم الإسلامي Muslim Calendar: إنه تقويم قمري بكل معنى الكلمة، والسنة فيه تتألف من 354 يوماً، أي أن الشهور فيه لا تطابق فصولاً ثابتة. وقد بدأ العصر الإسلامي مع اليوم الأول من السنة التي هاجر فيها النبي محمد من مكة إلى المدينة، الموافقة للعام 622 من تقويمنا نحن.

التلمود Talmud: مجموعة القوانين المدنية والشعائرية والعُرفية اليهودية المطوّرة من تعاليم التوراة(*) ومن التعقيبات الشفهية والخطيّة عليها من جانب كبار الأحبار الربّانيين (الحاخامات).

التوراة Torah [عبرية وتعني حرفياً: التعاليم، ومضمونياً: الشرع]: تتضمن التوراة بأكملها الوصايا الـ 613 التي تُلزم اليهود المتدينين بالعمل بها. تنظّم هذه الوصايا طريقة تدبير الحياة اليومية، ومع ذلك فهي لا تُشعر المرء بأنها عبء ثقيل عليه، بل مصدر امتياز ومدعاة للفرح. يعتقد اليهود أن التوراة تتيح للناس أن يحيوا حياة غنيّة وسليمة، لأنها التعبير عن مشيئة الرب. وفي «شيمخات توراة»، ذكرى الإنعام على الشعب اليهودي بالشرع، يرقص اليهود الأرثوذكس مبتهجين وهم يرفعون لفائف التوراة عالياً. هذا وتُسهب المزامير بنوع خاص في الحديث عن نعمة الشرع. ولا يوجد ما يُناظر التوراة في المسيحية.

التوحيد Monotheism: هو الإيمان بإله واحد هو الله وعبادته؛ إنه العقيدة المركزية لليهودية والمسيحية والإسلام جميعاً.

الجهاد Jihad [عربية، وتعني حرفياً: النضال، الكفاح، المجاهدة..]: وهي تُستخدم في القرآن بصيغة الفعل: فالمسلمون مُطالبون بأن «يجاهدوا في سبيل الله جهاداً كبيراً». وفكرة الجهاد والإنجاز محورية في الإسلام، ودائماً ما تحتفظ لفظة «جهاد» بهذا التضمين الدلالي لها. لكن في كثير من الأحيان تحيل كلمة «الجهاد» إلى الحرب التي اضطر النبي محمد مُكرهاً إلى شنّها على العرب من غير المسلمين في الجزيرة العربية. وبالتوسّع في معناها، صارت العبارة تدلّ لاحقاً على «الحرب المقدسة» ضد الكفّار، وبالتحديد ضد المسيحيين الغربيين الذين سيّروا الحملات الصليبية لقهر المسلمين وإذلالهم.

الحاخام Rabbi [الرابّ/ الرّبان/ الحبر؛ عبرية وتعني حرفياً: المعلم]: معلّم ديني يهودي، وتُطلق بصفة عامة على رجال الدين اليهود.

الحالاخا Halakah [عبرية]. إنها ذلك الجزء من التلمود(*) الذي يهتمّ بالنواحي الشرعية (القانونية)، وتقابلها «الهاغادا» التي تشتمل على الحكايات والفولكلور (الأدب الشعبي) اليهودي.

الحجّ Hajj [عربية وتقابل في الانكليزية لفظة Pilgrimage]: كان الحجّ في الأصل إلى مكة وعرفات ومنى، وهو مجموعة مناسك يؤديها الوثنيون العرب في المزارات الموجودة في تلك الأنحاء من الجزيرة العربية ما قبل الإسلام. وقد أعاد النبي محمد تأويل هذه المناسك

الوثنية القديمة، وجعل «الحجّ» أحد أركان الإسلام(*)، وفريضة على جميع المسلمين. فيتوجب على كل مسلم أن يحجّ إلى مكة مرّة واحدة على الأقل في حياته «ما استطاع إلى ذلك سبيلا». والمسلّم الذي يؤدي فريضة الحجّ ينال لقب «الحاج».

الحديث Hadith [عربية، جمعها: أحاديث]: مأثور انتقل شِفاهاً عبر سلسلة موثوقة (مُسندة) من المصادر، وهو يشتمل على أقوال أو أفعال النبي محمد من أجل إرشاد المؤمنين سواء السبيل. وقد جُمعت هذه «الأحاديث النبوية» خلال القرن التاسع؛ والحديث هو أحد المصادر الرئيسية للتشريع في الإسلام.

الحنيف Hanif [عربية وجمعها: حنفاء/حنيفيون، ومعناها حرفياً: كافر/ملحد]: إنها تسمية ساخرة أطلقها الوثنيون العرب في الجزيرة العربية ما قبل الإسلام على أولئك العرب الذين اعتنقوا عقيدة التوحيد(*)، وصاروا موحدين لا يعبدون إلا الله وحده، الذي هو في اعتقادهم ربّ اليهود والمسيحيين.

حيروت Herut [عبرية، وتعني: الحرية]: حزب سياسي أسّسه عام 1928 مناحيم بيغن ومنظمة «إرغون»(*) لنشر أفكار فلاديمير جابوتنسكي والصهيونية التصحيحية(*). يمثل حزب حيروت أهمّ وأكبر حزب في الكتلة اليمينية التي تشكلت في وقت لاحق وسُمِّيت «الليكود».

الخطيئة المميتة Mortal Sin: هذا معتقد كاثوليكي. فلطالما اعتقد الكاثوليك بأن هناك صنفين من الخطايا والآثام التي يرتكبها المسيحي: خطايا مميتة وخطايا عرضية يُمكن اغتفارها. الخطيئة العرضية أقل خطورة من الأولى، كأن يضطر المرء إلى الكذب مثلاً، وبالوسع اغتفارها من خلال تلاوة فعل الندامة. أما الخطيئة المميتة فهي خطيئة كبرى كالقتل أو الزنا. ومثلما يوحي اسمها، فهي تتسبّب بموت الفضيلة في الروح، كونها تسلخ المسيحي عن الرب سلخاً مطلقاً؛ وهي لا يُمكن غفرانها إلا بواسطة «سرّ الكفارة»، عندما يعترف الكاثوليكي للكاهن ويتسلم عبره الغفران(*) من الرب. وفي حال ما إذا مات الشخص والخطيئة المميتة غير المعترف بها ما برحت تجثم على روحه، فمآله جهنم إلى أبد الآبدين. ولكي تُوصف الخطيئة بأنها مميتة، يجب أن تكون خطيرة الشأن، ولا بد من أن يكون قد ارتكبها صاحبها عن قصد ودراية، وهو على أتمّ معرفة بالعواقب الروحية المترتبة عليها.

الخلاص Salvation: جرى استخدام هذه اللفظة في كتابنا لوصف تلك الأحداث التي يتم فيها إنقاذ من يصطفيهم الله من هلاك وشيك، وبدا محتوماً لا مفر منه، وذلك بعملية قلب

مفاجئة للمحظوظ والمصائر تبدو عجائبية، ويتعذر تفسيرها إلا بتدخل ثمة عناية إلهية مفترضة. وقد حدثت هذه التجربة لكل من اليهود والمسيحيين والمسلمين على امتداد قصة الحروب المقدسة، موضوع كتابنا هذا.

الخليفة Caliph [عربية، وتعني: الخلف، الوريث، الوكيل...]: كان الخليفة، أول الأمر، خلف النبي ووكيله، وكان يُعتبر رأس السلطة العليا بالنسبة للمسلمين السُنّة(*) حتى الغزو المغولي في أواخر القرن الثالث عشر. وبحسب الشريعة(*)، كان الخليفة يتمتع بسلطات مطلقة في الشأنين الروحي (الديني) والسياسي (الدينوي). لكن مركزه ما لبث أن تضعضع وأصابه الوهن. فبعد حقبة الخلفاء «الراشدين»، أي الخلفاء الأربعة الأُول بعد النبي، وظهور السلاطين والأمراء في كل أرجاء الامبراطورية الإسلامية الشاسعة، فقد الخليفة الصدقية وأضحى حاكماً صورياً. وعندما استولى صلاح الدين وشيركوه على مصر عام 1169، كان الخليفة الفاطمي (الشيعي) هناك يتحدر في نظر الناس من سلالة علي بن أبي طالب وزوجه فاطمة، ابنة الرسول محمد. لكنه كان هو الآخر مجرد شخص لا حول له ولا قوة، وقد انتقلت مقاليد السلطة الفعلية في أواخر عهد الخلافة الفاطمية إلى يد الوزير(*).

دار الإسلام House of Islam: هو الاسم الذي يُطلق على المناطق المُسلمة المُدارة وفقاً للشريعة الإسلامية(*).

دار الحرب House of war: هو الاسم الذي يُطلق على العالم القائم خارج حدود «دار الإسلام»(*) في الشريعة الإسلامية(*). في النظرية الشرعية الإسلامية، يجب أن تبقى حالة الحرب قائمة بصورة متواصلة إلى أن يخضع العالم باسره لسيطرة الإسلام والدين الحق. وإلى أن يتحقق ذلك، من الجائز تعليق حالة الحرب بمعاهدات صُلح (أو هدنة)، إنما لا يُمكن إنهاؤها بإبرام معاهدة سلام دائم. عملياً، لقد تخلّى المسلمون عن هذه العقيدة في القرن الثامن، وتقبّلوا فكرة أن الإسلام قد بلغ حدوده الترابية القصوى، ومن ثم أقاموا علاقات تجارية وسياسية طبيعية مع البلدان غير الإسلامية.

ذمّي Dhimmi: من العبارة العربية «ذمّة»، وتعني عهداً أو ميثاقاً بين الدولة الإسلامية واليهود والمسيحيين الذين يعيشون تحت الحكم الإسلامي في أوروبا؛ وما بين الدولة الإسلامية والهندوس والبوذيين والزرداشتيين الذين يعيشون تحت الحكم الإسلامي في الشرق الأوسط وآسيا. ويحقّ لهؤلاء أن يمارسوا شعائرهم الدينية بحرية تامّة، وان يتمتعوا بالحماية العسكرية والمدنية بشرط أن يحترموا سيادة الإسلام. والناس الذين يدخلون في الذمّة، يُعرفون بالذمّيين. وبشيء من التوسّع، أضحت الكلمة تعني «الأقليات المحميّة».

رمضان Ramadan [عربية]: خلال هذا الشهر من التقويم الإسلامي(*)، يصوم المسلمون عن الطعام. وصوم رمضان يشكّل أحد أركان الإسلام الخمسة(*)، وهو يناظر فترة الصوم الكبير لدى المسيحيين، مع فارق جوهري واحد: ففي الصوم الكبير المسيحي، يتم التركيز على الألم والمعاناة والتكفير عن الذنوب. فالمسيحي الذي يصوم طوال الأسابيع الستة التي تسبق «الجمعة العظيمة» يكون واعياً، بنوع خاص، للمعاناة التي ألمّت بالسيد المسيح في «الجمعة العظيمة» (يوم الصلب)، وغالباً ما يبتغي التألم «معه». بيد أن رمضان أبعد ما يكون عن تجربة الألم والعذاب: فالمسلمون ينهضون قبل بزوغ الفجر ويتناولون وجبة عادة تتيح لهم تحمل وطأة الصوم طوال النهار. ومع الغروب، يعلّقون صيامهم ويتناولون وجبة الإفطار، وتكون عامرة هي الأخرى. فلا عجب أن نجد أناساً يزداد وزنهم وتظهر عليهم علامات البدانة في رمضان. فالغاية من الصوم ليست الكفّارة بل ذكر الله بطريقة خاصة كل سنة.

الروم Rum [عربية، ويُقصد بها: روما/رومية]: لفظة راج تداولها بين المسلمين أبّان الحقبة الصليبية للإشارة إلى بيزنطة المسيحية التي كانت تشكّل الجزء الشرقي من الامبراطورية الرومانية القديمة. كذلك كانت تُطلق على المناطق الواقعة في بلاد الأناضول وآسيا الصغرى التي غزاها الأتراك السلاجقة وانتزعوها من البيزنطيين في أواخر القرن الحادي عشر، فكان السلطان التركي يُسمى «سلطان الروم». كما أنها تُستخدم جوازاً للإحالة إلى اليونانيين.

الرؤيا Apocalypse [يونانية، وتعني: الظهور، التجلّي؛ وقد ترد أيضاً بمعنى الدينونة، القيامة...]: استطاعت الديانات الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) إن تخلق لنفسها مأثوراً رؤيوياً يتصل بالوقائع التي ستحدث في آخر الزمان، حين ستتجلّى أخيراً قدرة الله وعدالته. ومع كل من هذه المأثورات الرؤيوية الثلاثة، تضطلع مدينة القدس(*) بدور حاسم. ففي الكتابات الرؤيوية اليهودية، سيظهر المسيح على جبل الزيتون ليخوض المعركة الرهيبة مع أعداء الشعب اليهودي، ليحكم بعدها العالم حُكماً مظفّراً من القدس ويحمل السلام إلى العالم أجمع. هذا وستعرب الامم من غير اليهود (Gentile) عن فائق إجلالها وتقديرها لشعب الله المختار (انظر: المسيح، الفداء)(*). وفي المسيحية، سيُتوّج المسيح الدجّال(*) ملكاً في الهيكل، وسيحارب المسيحيين هناك، لكن «أورشليم جديدة» ستنزل من السماء، مؤذنة ببدء نظام عالمي جديد، حيث لا معاناة ولا جور بعد الآن (انظر: المسيح الدجّال، الامبراطور الأخير)(*). أما في الإسلام، فإن الله سيُنزل العقاب بالآثمين في يوم القيامة، وسينتصر الإسلام في العالم أجمع. ولسوف يهبط محمد من السماء على جبل الزيتون، ويقود المؤمنين إلى داخل المدينة، ماشياً على سيف ضخم بمثابة جسر، والسيد المسيح سيهبط

من السماء على الجامع الكبير في دمشق. هذا وتلتقي المأثورات الثلاثة في تصوّرها تحقيق انتصار عالمي أخير ونهائي للدين الحق. ولا زال الناس يؤمنون بهذه الأحداث المنتظرة في مقتبل الأيام حتى في أيامنا هذه ولدى اتباع الديانات الثلاث جميعاً. وهذا ما يؤثر بطبيعة الحال في موقف كل منهم حيال الوضع السياسي لمدينة القدس.

زميروس Zemiros: التراتيل العبرية الدينية التي تُنشد على المائدة في أيام الأعياد وكذلك أيام السبت.

الزرداشتية Zoroastrianism: الدين الرسمي لبلاد فارس قبل تحوّلها إلى الإسلام. ديانة ثنوية، تتصدى بمقتضاها روح الخير لروح الشر في مواجهة متواصلة بينهما.

السراسين/السراسنة Saracen [باليونانية Sarakenoi؛ باللاتينية: Saracenus، وهذا الأخير مشتق من لفظ «الشرقيين» العربي]: كلمة تعني القوم الذين يسكنون الخيام. وهي تسمية استخدمها اليونانيون والرومان وكذلك الروم واللاتين من المسيحيين لوصف أقوام الجزيرة العربية، ممن كانوا يعيشون في مضارب الخيام الشبيهة إلى حد بعيد بتلك التي ما زال البدو يستعملونها اليوم. لم يحدث قط أن دعا «السراسين» أنفسهم بهذه التسمية، بل كانوا يسمّون أنفسهم بـ «العرب» ليس إلا. غير أن هذا الاسم التصق بهم في العالم المسيحي حتى بعد مضي وقت طويل على توقف «السراسين» عن العيش في الخيام. وقد صارت اللفظة مُسمّى الغربيين لكل ما هو مسلم، بصرف النظر عن أصله الإثني (العرقي) إلى زمن متأخر نسبياً. فكان العرب والبربر والأتراك والأكراد يُسمّون جميعاً «سراسين».

السفارديم Sephardim: تقليد يهودي نشأ في إسبانيا، إنما يُستخدم هذا الاسم في إسرائيل اليوم للدلالة على اليهود الذين قدموا إلى إسرائيل من البلدان العربية تحديداً بعد عام 1948. وثمة ميل لدى الأشكيناز(*) إلى النظر باستعلاء وعنجهية إلى اليهود السفارديم، جاعلين منهم، في الواقع، مواطنين من الدرجة الثانية، الأمر الذي يمتعض له السفارديم امتعاضاً مريراً.

السلطان Sultan [عربية، وتعني في الأصل الوالي/الحاكم]: السلطان شخص يتقلّد سلطات عسكرية وسياسية على جماعة من المسلمين، لكنه خاضع، من الناحية النظرية، للخليفة(*).

السُنّة/السُنّي Sunna/sunni [بالعربية، السُنّة تعني: الطريقة، الأسلوب، المنوال...]: إنها طريقة النبي محمد وتشتمل على كل شيء قاله، وفعله، وأحدثه، وأمر به أو سمح بحدوثه أو نهى عنه. والسُنّي هو المسلم الذي ينتهج هذه الطريقة. بيد أن العبارة تُستخدم أكثر، في العادة، لتمييز أغلبية المسلمين عن الأقليّة الشيعية (انظر: الشيعة)(*).

السيد الأعلى Suzerain: سيد إقطاعي أعلى في القرون الوسطى. (انظر: الاقطاع، الاقطاعة)(*).

شالوتز chalutz [عبرية، وتعني: الرائد، الممهِّد، المستكشف. جمعها: شالوتزيم]. حرفياً، تعني هذه اللفظة: الطليعي أو الريادي. والمستوطنون الصهيونيون الذين كانوا يسمّون أنفسهم «شالوتزيم» في السنوات الأولى من القرن العشرين، نظروا إلى أنفسهم كطلائع عصر اشتراكي جديد. أما عبارة «شالوتز» التوراتية، فلها تضمينات أخرى، منها: التحرير، الإنقاذ، السمو. كما كانت تنطوي على أبعاد عدوانية: «نحن نعبر متجردين (أي شاكي السلاح) أمام الرب إلى أرض كنعان» (سفر العدد 32:32).

الشتات Diaspora: هذا هو الاسم المُعطى لتفرّق الشعب اليهودي وتشتّته في كل أنحاء العالم، وكذلك لأولئك اليهود ممن يعيشون خارج أرض إسرائيل(*).

الشتتل shtetl [عبرية]: بلدة أو مستوطنة صغيرة في روسيا أو بلدان شرق أوروبا.

الشرك Polytheism: الإيمان بآلهة متعددة وعبادتها، وهو نقيض التوحيد(*).

الشريعة Sharia [عربية]: القانون المقدس في الإسلام الذي جرى جمعه وتقنينه على أيدي كبار الفقهاء المسلمين في القرنين الثامن والتاسع من خلال تطبيقهم مبادىء وتعاليم القرآن والحديث النبوي على أدق تفاصيل الحياة اليومية، والذي يتسم بقدر كافٍ من المرونة والمطاوعة لإعطاء المسلمين هوية واضحة تميّزهم في كل أرجاء البلاد الإسلامية. وإذا كان الغرب قد ورث القوانين الرومانية كنظام حقوقي علماني، فإن الإسلام طوّر مدوَّنته الحقوقية الخاصة به من الشرائع الدينية. وهكذا، لا يوجد أي مرادف للشريعة أو للتوراة(*) في المسيحية. ولفظة «شريعة» تعني لغوياً الطريق أو النهج المؤدي إلى معين الماء الذي لا مناص من اتباعه دائماً وأبداً. وفي مجتمع صحراوي، فإن مثل هذا الطريق هو «حبل الحياة» بكل معنى الكلمة، لأن أي انحراف عنه يحمل في طياته مخاطر محتملة، وليس ببعيد أن تكون مميتة.

الشهيد Martyr [يونانية وتعني: الشاهد]: في عهد الكنيسة الأول، كان يُنظر إلى الشهيد كشاهد على المسيح في عالم وثني من خلال الموت من أجله. والعبارة العربية «شهيد» (جمعها شهداء) تحمل كذلك هذا التضمين الدال على الشهادة على صدق وقوة الإيمان. وفي الديانات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، جميعاً يُنظر بإجلال ومهابة إلى الشهداء ممن يُعرّضون أنفسهم طوعاً للتهلكة دفاعاً عن دينهم. وفي الحروب المقدسة للديانات الثلاث آنفة الذكر، الناس الذين يموتون في القتال ويُكرّمون بوصفهم «شهداء»، حتى وإن لقوا حتفهم في محاربة الآخرين بمنتهى العدوانية.

الشيخ Sheikh [عربية، وتعني الرجل العجوز، الأرشد، الزعيم، رجل دين...]: تُستعمل هذه الكلمة في عدد كبير من السياقات المختلفة. فالشيخ قد يكون رجل دين، أو زعيم قبيلة، أو مجرد رجل يتمتع بالاحترام والصيت الحسن في مجتمع من المجتمعات.

الشيعة Shiah [عربية، والتسمية الأدق هي: «شيعة علي»، أي أنصار علي بن أبي طالب]: هذه في الأصل حركة سياسية لأقلية من المسلمين كانت ترى أن الرسول محمد إنما أراد أن يخلفه على رأس الأمة عليّ بن أبي طالب، ابن عمه وزوج ابنته، بدلاً من أبي بكر، الخليفة الأول في الإسلام. فبعد فترة تعاقب فيها أربعة من الخلفاء الراشدين على الحكم، طرح المتحدرون من سلالة علي بديلاً لحكم الخلفاء الذين لم يعودوا بنظرهم يحكمون طبقاً للمبادىء الإسلامية. وبادعائهم أنهم هم أنفسهم أئمة المسلمين، فإنما كانوا يأخذون على عاتقهم مسؤولية ثورية جسيمة حقاً. وبعد انقطاع ذرية عليّ، أعلن معظم الشيعة أن الإمام الثاني عشر سيعود كمخلّص وهم يسمونه: «المهدي المنتظر» (انظر: الإمام المستور)(*). وللشيعة عبادات دينية تختلف قليلاً عنها لدى المسلمين السنّة(*)؛ إنما لا توجد فروق جوهرية في أُسس كلا المذهبين الإسلاميين. فالشيعة والسُنّة جميعاً يعتصمون بأركان الإسلام الخمسة(*).

الصابرا Sabra [عبرية]: الاسم الذي يُطلق على الإسرائيليين اليهود ممن وُلدوا في أرض إسرائيل(*). حرفياً، هي اسم ثمرة محلّية قاسية ومليئة بالأشواك (الصبير)، لكنها لينة وحلوة المذاق من الداخل. وقد قُصد بهذا التوصيف تقديم صورة معبِّرة لشخصية «الصابرا» الإسرائيلي.

الصليبية Crusade [من الكلمة الفرنسية croix، أي الصليب]: لم يدرج استعمال هذا المصطلح لوصف المسيحيين الذين خاضوا غمار الحروب المقدسة من أجل الأراضي المقدسة إلا في وقت متأخر نسبياً من هذه الحركة. فالصليبيون عادة ما كانوا يسمّون أنفسهم «حجاجاً»، بيد أنهم ارتبطوا ومنذ البداية بالصليب. فكانوا يخيطون شارة الصليب على ثيابهم، يحدوهم شعور بأنهم إنما يطيعون أمر المسيح لأتباعه بأن يرفعوا صلبانهم ويتبعوه حتى إلى الموت إذا ما دعت الحاجة. في زمن الحملة الصليبية الأولى، كان بوسع الانكليز القادمين إلى فرنسا للانضمام إلى الجيوش الصليبية أن يؤشروا إلى أنهم «صليبيون» برسم علامة الصليب بأصبعهم على صدورهم ليتلقوا من الفرنسيين العون وحُسن الإرشاد على الطرقات. لقد كان الصليب وعملية الصلب أمرين جد مهمّين بالنسبة للحركة الصليبية منذ انطلاقتها. فالصليبيون كانوا متوجهين إلى تحرير كنيسة القبر المقدس (كنيسة القيامة) في القدس، التي يعتقدون أنها تضم موقع الجلجلة وقبر المسيح، والتي كانت يومذاك في أيدي المسلمين.

صهيون Zion: صهيون هو اسم الحصن القديم الذي بناه اليبّوسيون في القدس(*)، والذي انتزعه منهم الملك داود حوالى العام 1000ق.م. وهو كثيراً ما يُستخدم كمرادف لأورشليم (القدس). والصهيونيون الذين أرادوا إعادة الشعب اليهودي إلى أرض آبائه، كان من الطبيعي أن ينظروا إلى الوراء، إلى الحلم الديني القديم بعودة يهودية إلى صهيون.

الصهيونية العمالية Labor Zionism: حركة صهيونية بزعامة ديفيد بن غوريون، الذي صار أول رئيس لوزراء إسرائيل عام 1948. وكانت للعمال السيطرة بلا منازع في إسرائيل حتى عام 1977، حين وصل اليمين الصهيوني بزعامة مناحيم بيغن إلى السلطة لأول مرة. كان الصهيونيون العماليون، في الاعتبار، اشتراكيين علمانيين يعتنقون فكرة إنشاء مجتمع نموذجي ومتكافىء في فلسطين. كذلك كانوا يؤمنون بأن العمل (عافوداه) على أرض إسرائيل(*) من شأنه أن يخلّص اليهود من نقاط الضعف التي اكتسبوها أثناء الشتات، وإن هذا العمل هو الذي سيعطي اليهود الحق في المطالبة بفلسطين. ومن هنا أطلقوا على جهود الاستيطان تسميته: «الفتح العمالي».

عاليا Aliya [عبرية، وتعني: صعود، هجرة]: استخدمت هذه اللفظة في الأصل للتعبير عن صعود «جبل الهيكل» من قبل الحجّاج اليهود إلى أورشليم. وهكذا صارت تعني بشيء من التوسّع: «الحجّ». كذلك اتخذت اللفظة تضمينات دالّة على السمو إلى حالة روحية فائقة الوجد والرفعة، وإلى مستوى أرفع من الكينونة. وقد شاء الصهيونيون أن يصفوا الهجرة إلى «أرض إسرائيل» بعبارة «عاليا»؛ وهي ما برحت تُستعمل إلى يومنا هذا للإشارة إلى فعل الهجرة من الشتات(*)، والصيرورة مواطنين لدولة إسرائيل. كما يتمّ استخدام لفظة «عاليا» في التاريخ الصهيوني لوصف الموجات الكبرى الخمس للهجرة اليهودية إلى فلسطين ما قبل الحرب العالمية الثانية، وهي:

العاليا الأولى: 1882-1903

العاليا الثانية: 1904-1914

العاليا الثالثة: 1919-1923

العاليا الرابعة: 1924-1928

العاليا الخامسة: 1929-1939

وغالباً ما كانت هذه الهجرات ترتبط بموجات جديدة من اللاسامية تضرب اليهود في أوروبا.

عرّافات سيبيلين Sibylline Oracles: أنتجت اليهودية الهلّينستية كُتباً حُفظت في روما

وادّعت أنها أقوال كاهنات أو متنبئات موحى إليهن. أما النصوص «السيبيلينية» المسيحية فبدأت تظهر في القرن الرابع، وآمن عدد كبير من المسيحيين في أوروبا بأنها تمثّل حقيقة الإنجيل. وقد تكهنت تلك النصوص بمجيء امبراطور سيوحّد الشرق والغرب (انظر: الامبراطور الأخير)(*)، ويذبح أعداء الله، ويُتوَّج في القدس(*). وعندئذ سيظهر المسيح الدجال(*). لكن الملاك ميكائيل سيقضي عليه، ويعود المسيح مكلّلاً بالمجد.

العهد Covenant [ترجمة للكلمة العبرية: بريت]: «العهد» مفهوم حيوي للغاية في اليهودية. فحين دعا الرب أبراهام (إبراهيم) إليه، عقد معه ميثاقاً، عهداً. وكعلامة على هذا العهد، اختتن إبراهيم نفسه وسائر الذكور من آل بيته. وكل يهودي ذكر، ما أن يبلغ الثامنة من عمره حتى يخضع لعملية الختان (بريت)، ويدخل في هذا «العهد» المبرم بين الرب وذرية إبراهيم، «شعبه المختار». وبمقتضى هذا العهد، يعد الربّ اليهودَ أن يكونوا شعبه، ويتبوّأوا مرتبة تعلو الآخرين جميعاً، بشرط واحد هو أن يطيعوه ويلتزموا التوراة(*)، شريعة موسى، التزاماً كاملاً. فينبغي لهم إذن ألا يعبدوا إلهاً أو غيره، وأن يتقيدوا بوصاياه بصورة مطلقة.

عوليه Oley [عبرية، وتعني: الحجّ؛ جمعها: عوليم]: تنطبق هذه التسمية على الصهيونيين أو اليهود ممن هاجروا إلى «أرض إسرائيل»(*)، وهي لا تزال تُستخدم للدلالة على المهاجرين إلى اليوم. أما عبارة «عوليم»، فهي مصطلح شبه غامض يحمل شحنة عالية من العاطفة والإيمان القديم والتداعيات التاريخية. فعلاوة عن أنها تؤدي معنى الصعود، صعود «جبل الهيكل» تحديداً، فإنها توحي كذلك بالسمو والتعالي فوق الرغبات الدنيوية إلى حالة ذهنية أكثر نبلاً (قارن بـ «عاليا» و «شالوتز»)(*).

الغفران Indulgence: هذا عُرف كاثوليكي معقّد اتسم ببالغ الأهمية أثناء الحملات الصليبية. فعن طريق بعض الإجراءات المعيّنة، كان الباباوات يمنّون على الكاثوليك بوسيلة للتخفيف من العقوبة المؤقتة التي ستنزل بهم نتيجة الذنوب والخطايا التي ارتكبوها في الحياة الدنيا، وكذلك في المَطْهَر purgatory، حيث يطهّرون أنفسهم من الآثام قبل دخولهم الجنة. كان الحجّ إلى القدس أو كومبوستيلا (قبر القديس يعقوب في كومبوستيلا باسبانيا)، وفيما بعد الاشتراك في إحدى الحملات الصليبية، يضمن للمسيحي إعفاءه من كل العقاب الذي ينتظره. وفي حال ما إذا مات خلاله، فهو يذهب رأساً إلى الجنة.

غوش إيمونيم Gush Emunim [عبرية، ومعناها: «كتلة الإيمان»]: مجموعة دينية ـ سياسية تشكّلت في إسرائيل عام 1974 لتهويد المناطق المحتلّة بواسطة الاستيطان غير المشروع هناك، وكذلك من خلال تشجيع يهود الشتات(*) على الهجرة إلى إسرائيل والالتحاق بهم في غزة والضفة الغربية.

غوييم Goyim [عبرية، مفردها: غوي وتعني حرفياً: أمة]: إنه الاسم الذي يطلقه اليهود على كل من هو غير يهودي Gentile، أكان مسيحياً، أم مسلماً، أم وثنياً، أم ملحداً (وترد في الترجمات العربية بصيغة: الأغيار).

الفتح Fatah [عربية]: كلمة تشير إلى فتح مكة على يد النبي محمد، كما تشير إلى أسلمة أية مدينة أو بلاد. أطلق ياسر عرفات على تنظيمه اسم «فتح»، رغم أنه حزب علماني التوجّه. ويظهر أنه أراد أن يُطمئن الدول العربية الخليجية إلى أنه لن يتبنى أفكاراً أو إيديولوجيات أجنبية كالشيوعية أو الاشتراكية في نضاله لإعادة الشعب الفلسطيني إلى وطنه. تُعدّ «فتح» أكبر تنظيم عضو في «منظمة التحرير الفلسطينية»(*).

الفتوى Fatwa [عربية]: رأي أو حُكم يصدره مرجع إسلامي كفء في تفسير أو تعليل ناحية من نواحي الشريعة(*)، وبطريقة تكون ملزمة لأولئك المسلمين الذين يتخذونه مُرشداً لهم.

الفداء Redemption: يفهم المسيحيون موت السيد المسيح وقيامته على أنهما فداء لهم، لأنهم يعتقدون أنه بهذه الوسيلة افتدى المسيح العالم. وعندما يتحدث اليهود عن «الفداء»، فإنهم عادة «ما يشيرون إلى مجيء الماشيح (المخلّص المنتظر)(*)، وبزوغ فجر عصر جديد من السلام والوئام، وعندئذ سيحيا شعب الله المختار على أرضه، أرض الميعاد، طبقاً لما جاء في التوراة(*)، وسيعترف العالم بأسره بحقيقة الديانة اليهودية. وبهذا الاعتراف سيتحقق الفداء.

الفدائي Fida'i [عربية، جمعها: فدائيون/فدائيين]: حرفياً، تعني الكلمة «من يفتدي، أي من يضحّي بحياته». وبالتوسع في استعمالها، صارت العبارة تعني المقاتل من أجل الحرية، من يكون على استعداد للمجازفة بحياته في سبيل مصلحة شعبه.

الفروسية Chivalry [من الكلمة الفرنسية Chevalier، أي: فارس، خيّال]: تنطوي هذه العبارة على قيم مختلفة تبعاً لاختلاف الأزمنة والأمكنة، إنما تركّز بصفة أساسية على المدوّنة الفروسية، أي على المسلكية التي يُفترض بالفرسان أن يحيوا ويحاربوا بها. ففي «أنشودة رولان»، مثلاً، يُنظر إلى الفروسية كرجولة بالغة العدوانية والقسوة. فكان يُفترض بالفارس أن يكون محارباً شرساً ذا بسالة مطلقة، وقوة جسمانية خارقة، ولا يُنتظر منه أن يكون حكيماً أو روحانياً. وقد حاولت الكنيسة أن تصلح من أمر الفروسية هذه وتضفي عليها مسحة مسيحية خلال القرن الحادي عشر، فعلّم رجالُها الفرسانَ أن من واجبهم أن يحموا الفقراء والمعدمين، تمشّياً مع قيم الإنجيل. وقد اتسمت هذه الفروسية المسيحية بالأهمية

إبّان الحملات الصليبية. وفي النهاية، سعت تقاليد الحب الشهم (الحب العذري) إلى تمدين الفروسية الغربية. فكان يُفترض بالفارس أن ينخرط في طلب الفضيلة والجمال والشهامة، تلهمه في ذلك سيدةٌ يكنّ لها الحب من بعيد. وكانت للمسلمين أيضاً مدوّنتهم الخاصة بهم بالفروسية، التي كانت تشاطر الفروسية المسيحية معظم قيمها.

فطير الدم Blood Libel: خرافة مسيحية معادية للسامية تعود بمنشئها إلى القرن الثاني عشر، وتزعم أن اليهود كانوا في حاجة إلى شرب دم مسيحي كل سنة، ولذلك كانوا مضطرين إلى قتل أطفال مسيحيين بطريقة الصلب التجديفي، ومن ثم يستعملون دماءهم المستنزفة في صُنع فطير (خبز) الفصح اليهودي (ترد في الترجمات العربية بصيغة: «الذبائح التلمودية»).

القاضي Qadi [عربية]: هو الشخص الذي يتولى رسمياً تطبيق أحكام الشريعة(*).

القبالا Kabala [عبرية]: مذهب صوفي يهودي.

القدس (أورشليم) Jerusalem: هذه المدينة مقدسة بالنسبة لأتباع الديانات الثلاث جميعاً:

(1) عندما فتح الملك داود هذه المدينة اليبوسية حوالى العام 1000 ق.م، أراد أن يجعل منها مركزاً لمملكته وللديانة اليهودية. ولكي يؤوي حضور الرب (الحضرة الربّانية) [هشيخناه]، شيد سليمان، ابن داود، هيكلاً تعرّض للتدمير على أيدي البابليين في العام 589ق.م. لكن اليهود استمروا يصلّون وشطر وجوههم أورشليم حيثما كانوا، وغدت المدينة من المقوّمات المحورية للهوية اليهودية.

(2) والمدينة مقدسة للمسيحيين لأنها كانت مسرحاً لموت السيد المسيح وقيامته، وتؤوي أقدس الذخائر والآثار المقدسة على الإطلاق، ألا وهي قبر المسيح. ولئن كانت أورشليم دائماً محل تبجيل لدى الروم الأرثوذكس والمسيحيين الشرقيين، إلا أن المسيحيين الغربيين هم من عُرفوا بتعلّقهم الأشد تعصباً للمدينة المقدسة، نظراً لتأويلهم المادي لمعنى القداسة(*) وقد حرّم البروتستانت ممارسات من قبيل الحجّ إلى المزارات وذخائر القديسين، واعتبروا التعلق المفرط بأورشليم، على نحو ما بدر من الصليبيين مثلاً، ضرباً من الوثنية.

(3) وفي الإسلام، القدس أو بيت المقدس، مدينة مقدسة لأن المسلمين يعتقدون أن نبيهم محمداً، أسرى إليها ليلاً في رحلة طيران يحيط بها الغموض في مطلع فترته النبوية، فهبط على «جبل الهيكل»، ومن هناك عرج إلى السماء حيث تحدث إلى موسى وعيسى (يسوع).

وهذه الرؤيا تعكس ارتباط الإسلام بالديانتين الأُخريين. والمسجدان اللذان يخلّدان ذكرى هذه الواقعة قد شُيّدا عند موقع الهيكل اليهودي. وتلك البقعة هي بنظر المسلمين ثالث أقدس الأماكن في العالم الإسلامي بعد مكة والمدينة.

القرآن Koran [عربية، وتعني: القراءة، التلاوة...]: الاسم الذي يُطلق على الكتاب المقدس للدين الإسلامي، الذي يؤمن المسلمون بأنه أُوحي به، أي أنزله الله على نبيه محمد. وقد طُلب عند التنزيل من النبي، الذي لم يكن يعرف الكتابة، أن يسمّع الكلمات وراء الصوت الآتي إليه من السماء. وقام مريدو الرسول، ممن يعرفون القراءة والكتابة، بتدوين هذه المشافهات بحدود منتصف القرن السابع. فكان كلما نزل الوحي على محمد، ينقل التنزيل إلى المسلمين الذين كان من واجبهم أن يحفظوه عن ظهر قلب، ويضعوا كل تنزيل جديد في المكان الذي يحدّده النبي.

الكعبة Ka'aba [عربية]: أقدس مقام في الإسلام. إنها عبارة عن بناء صغير مكعب الشكل يقوم وسط المسجد الجامع في مكة. يعتقد المسلمون أن إبراهيم وابنه اسماعيل أقاماه لعبادة الله الواحد الأحد. ومن «الكعبة» اشتقت الكلمة الانكليزية «cube» (المكعب).

كلوني Cluny, Cluniac: أطلق الدير البنديكتي في كلوني، من أعمال مقاطعة بورغونديا في فرنسا، حركة إصلاحية هدفت إلى «تنصير» أوروبا، وتلقين الناس فيها القيم المسيحية الحقيقية. وفي نهاية القرن العاشر، وعلى امتداد القرن الحادي عشر، شكلّت كلوني والأديرة البنديكتية الأخرى، التي انضوت تحت لواء تلك الحركة الإصلاحية، أقوى مؤسسة وأوسعها نفوذاً في طول أوروبا وعرضها.

الكيبوتز Kibbutz [مشتقة من الكلمة العبرية «كيبوش»، أي الفتح، الإخضاع، الانتزاع...]: وهي تُطلق على مستوطنة يهودية زراعية، تكون الملكية فيها مشتركة (اشتراكية).

ليحي Lehi [الأحرف الأولى من الجملة العبرية: «لوحانا حيروت يسرائيل»، أي «المقاتلون من أجل حرية إسرائيل»]: إنها منظمة صهيونية مكافحة وإرهابية قاتلت السلطات البريطانية والعرب في فلسطين قبل إنشاء دولة إسرائيل. وقد أسّسها أبراهام شتيرن، لذلك دعاها البريطانيون «عصابة شتيرن». وقادها بعد ذلك إسحاق شامير، الذي صار رئيساً لوزراء إسرائيل في عام 1986.

مارّانوس Marranos: اسم أُطلق على يهود إسبانيا ممن اعتنقوا المسيحية مُكرهين، وبقوا في اعتقاد الإسبان يمارسون عبادات ديانتهم السابقة سرّاً.

المجاهد Mujahid [عربية، وجمعها: مجاهدون/مجاهدين]: مقاتل في سبيل الحرية، يُشارك في «جهاد» أو كفاح من أجل تحرير شعبه من الطغيان والاضطهاد.

المجتهد Mujtahid [عربية، وجمعها: مجتهدون/مجتهدين]: عالِم مسلم مؤهل لمزاولة الاجتهاد(*)، أو الحكم المستقلّ في سائر القضايا المتصلة بالعبادات الإسلامية. وهذا يعني أن باستطاعته إصدار «اجتهادات» موثوقة على أساس علمه بالشريعة(*). ومن الجائز أن تكون أحكامه سياسية أيضاً؛ ولا يُفترض بالمجتهد أن يصدر أحكاماً تتعلق بالعقيدة أو الإيمان الديني، فذلك يُعتبر شأناً خاصاً بكل مسلم.

المحمدية Mohammadanism: هذه هي التسمية التي كثيراً ما يُطلقها المسيحيون والغربيون بشكل خاطىء على الإسلام، فيسمون المسلمين «محمديين» تبعاً لذلك. وهذه التسمية مزعجة بل مُهينة للمسلمين، لأنها تلمّح ضمناً إلى كون النبي محمد نظيراً للمسيح في المسيحية. ذهب الاعتقاد بالمسيحيين في العصور الوسطى إلى أن المسلمين يؤمنون بادعاء محمد الألوهية تماماً مثل المسيح. لكن فكرة كهذه ما كانت إلا لتوصم بالزندقة والمروق من قبل النبي نفسه، الذي لم يزعم قط أي شيء سوى أنه إنسان سويّ، وإن كان الله قد خصّه بامتياز من عنده. أضف إلى ذلك إن لفظة «محمدي» لطالما استُخدمت، في الأصل، بالمعنى التبخيسي، التحقيري، في السجالات ضد الإسلام التي أنتجت صورة مشوّهة عن ذلك الدين في الغرب. وهكذا، فإن لهذه اللفظة نفس التضمينات المهينة للمسلمين كالتي للفظة «يد» أو «زِد» بالنسبة لليهود.

مذبحة منظّمة Pogrom [روسية، وتعني حرفياً: التدمير]: إنها المذبحة المنظّمة التي تستهدف إبادة شخص أو طبقة أو شعب، ولاسيما الجماعات (الجاليات) اليهودية حيثما وُجدت.

مزراحي Mizrachi [اختصار للفظة العبرية: «مركز روحي»]: حركة صهيونية دينية، كان يبتغي أعضاؤها إقامة دولة دينية في إسرائيل، وإعادة بناء الهيكل طبقاً للتوراة(*). ومن هنا، لم نجد لديهم أية رغبة في اعتماد ديمقراطية علمانية تسير على النهج الحديث.

المسيح/الماشيح (المخلِّص) Messiah [عبرية، وتعني: الشخص الممسوح بالزيت]: من المنتظر أن يقوم المسيح الذي تنبأ به الانبياء بتخليص الشعب اليهودي من معاناته ومن اضطهاد غير اليهود له. كذلك من المفترض أن يضمن المسيح أيضاً الانتصار النهائي للشعب المختار، وبذلك تضطر جميع الأمم غير اليهودية أن تدفع الجزية صاغرةً إلى الشعب اليهودي، ومن ثم يبدأ عصر ذهبي من السلام والوئام الكوني. إنما لا بد من التنويه هنا بأنه لم يكن في الوارد التفكير بالمسيح ككائن سماوي، إلهي. فالقديس بولس علّم المهتدين أن

يسوع هو المسيح (كريستوبس christos هي ببساطة الترجمة اليونانية للعبارة العبرية ميشياخ Messhiach). لكن المسيحيين طوّروا فيما بعد الاعتقاد بأن يسوع هو نفسه الرب مجسَّداً، وافترضوا أن اليهود كانوا يتوقعون أن يكون المسيح ابن الرب. لكن في كتاب اليهود المقدس، فإن جملة «ابن الربّ» تعني كائناً بشرياً طبيعياً بالتمام، إنما قريب الشبه جداً بالربّ. ومثل هذا الكائن كان هو الملك داود، الذي مسحه الرب بالزيت ليجعل منه ملكاً. وقد ذهب الظنّ بالعديد من اليهود إلى أن المسيح سيكون من سلالة الملك داود عندما يجيء. واليوم، فإن اليهود الذين ينتظرون مجيء المسيح والفداء الوشيك، لا يتوقعون قدوم كائن إلهي، وإنْ كان بعضهم يتوجس خيفةً من وقوع أحداث أعجوبية وكارثية مصاحبة له.

المسيح الدجّال Antichrist: شخصية استحوذت على مخيلة المسيحيين الأوروبيين ردحاً طويلاً من الزمن. فمن بعض النبوءات الواردة في «العهد الجديد»، تكوّن لدى هؤلاء الإيمان بشخص سيرتقي سدة السلطة في آخر الزمان، ومجيئه سيكون نذيراً بنهاية العالم. إنه نقيض المسيح، لأنه طالما كان عدو المسيح وجميع المسيحيين (انظر: المسيح، الامبراطور الأخير، الإمام المستور)(*). وسوف يتسنّى للمسيح الدجّال أن يخدع أُناساً كثيرين ويجتذب إليه جمعاً غفيراً من الأتباع والأنصار، لكنه سيضطهد أيضاً جمهور المؤمنين ويحارب أنصار الله. ولسوف يتوّج في آخر المطاف ملكاً في القدس(*)، ويكرّس نفسه ويوطد دعائمه عند موضع الهيكل اليهودي بالذات. سيظهر للعيان كما لو أنه يبسط سلطانه بلا منازع، لكن الله سيُنزل عليه الملاك ميكائيل ليحاربه، ويلمّ شعث المسيحيين تمهيداً للاشتراك في المعركة الفاصلة المهولة (Armagedon). سيلي ذلك المجيء الثاني للمسيح، وبه ستبدأ حقبة من السلام والمجد. وكان يُعتقد بشكل عام أن المسيح الدجّال سيكون بشراً عادياً، إنما صاحب شرّ مطلق. هذا ولم يتخلَّ الإصلاحيون البروتستانت عن الاعتقاد بالمسيح الدجّال، بل أضافوا إلى ذلك العديد من بنات مخيلاتهم وأوهامهم. فبدلاً من رؤية المسيح الدجّال كإنسان فرد، اشتط بهم الأمر إلى رؤيته كمؤسسة شريرة كاملة، مثل كنيسة روما أو الإسلام.

المفتي Mufti [عربية]: عالِم بالشريعة(*). وهو بخلاف القاضي(*)، يحتل موقعه عادةً بصورة شخصية وطوعية وليس بموجب تعيين رسمي. ويُمنح هذا اللقب لمسلم ذائع الصيت إن لجهة تبحرّه في العلوم الدينية أو لسمعته الشخصية العطرة.

مقدس/قداسة Holy,Holiness: هذا مصطلح دقيق وجوهري. فعندما نستعمل عبارة «مقدس» هذه الأيام، فإنما تعني عادةً حالة من الصفاء أو النقاء الروحي. لكن العبارة لها معانٍ أكثر عيانية في الديانات الثلاث:

(1) في اليهودية، يرتبط مفهوم القداسة بمفهوم الفصل الجسماني (المادي)، فتُعلن قداسة الأشياء من خلال تفريقها بعضها عن بعض: يوم السبت عن بقية أيام الأسبوع؛ الحليب عن اللحم؛ واليهود عن غير اليهود. والأراضي المقدسة هي المكان الذي يجب أن يعيش فيه كشعب مقدّس أو مكرّس، قائم بذاته: «وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة» (سِفر الخروج 6:19). هذا ويزعم اليهود المتدينون المتشدّدون أن اليهود يجب أن يكونوا أمة «تعيش بمفردها»، لا بل يذهب البعض إلى المطالبة بتطهير الأراضي المقدسة من الوجود غير اليهودي.

(2) وفي المسيحية، كانت القداسة في التصوّر الشعبي في القرون الوسطى كناية عن قوة ملموسة متأصلة في بعض الموجودات المادية، ولذلك فهي في حالة تركّز وموضعة شديدين. فذخائر القديسين وآثارهم كانت توفر صلة وصل مادية مع السماء. كما كانت الأراضي المقدسة أكثر تلك الآثار قُدسيةً على الإطلاق، لأنها مشبّعة بتلك القوة المقدسة عن طريق ارتباطها المادي بالمسيح.

(3) أما في الإسلام، فلن نجد مثل هذا التبجيل لأي شيء مادي، لأن ذلك سيُوصم رأساً بالوثنية. لكن «الحرم» المكيّ يُعتبر بقعة طاهرة ومكرّسة؛ وهذا يعني ـ كما في اليهودية ـ أنها قائمة على حدة (بمعزل عن سواها). وثمة أشياء محرّمٌ إتيانها، ولاسيما العنف، في مكة ومحيطها. كما لا يجوز دخول غير المسلمين إليها.

المُقْطَع Vassal: في النظام الإقطاعي، يدلّ هذا المصطلح على الشخص الذي يُقطعه السيد الإقطاعي أرضاً بشرط أن يظل وفياً لمصالح سيده (انظر: إقطاعة)(*). وكان المُقْطَع تربطه علاقة وثيقة بسيده لا تقلّ متانةً عن علاقته بأنسبائه وأبناء عشيرته أنفسهم.

المُلاّ Mullah [عربية، جمعها: ملالي]: واعظ أو داعية إسلامي.

المملوك Mamluk [عربية، جمعها: مماليك]: استخدمت هذه اللفظة لأول مرة في وصف عبدٍ أبيض دُرِّب ليكون جندياً. وكان ذلك سبيلاً أمام العبيد لاكتساب الحرية ونيل الرفعة في العالم الإسلامي. لا بل أضحى بعض هؤلاء المماليك، ممّن اعتنقوا الإسلام وظفروا بحريتهم، قادة عسكريين ومؤسِّسي سلالات حاكمة. وأشهر تلك السلالات المملوكية، تلك التي تأسست في مصر عام 1250، زمن الحملة الصليبية السابعة، التي قُيض لها أخيراً أن تطرد الصليبيين من الدويلات الصليبية في الشرق الأدنى. وبقيت السلالة المملوكية في الحكم حتى عام 1517.

المنافق Munafiq [عربية، وجمعها: منافقون/منافقين]: في القرآن(*)، تحيل هذه العبارة إلى

قوم في المدينة اهتدوا إلى الإسلام، لكنهم لم يلتزموا الدين كما ينبغي وعملوا على تقويض السيادة السياسية للنبي محمد. ومنذئذ وهذه التسمية تُطلق على كل من يتظاهر بالإيمان بالإسلام، أو يتحدث بمعسول الكلام عن الإسلام، فيما هو ينكر مبادىء أساسية من مبادئه كالعدالة والمساواة. ومن هنا، أيضاً، يُمكن أن يعني هذا المصطلح، بشيء من التوسع، الحاكم الفاسد الذي ينكر على المسلمين حقوقهم الإنسانية المستحقة لهم، والذي يُعرف عنه البطش والقهر.

منظمة التحرير الفلسطينية Palestine Liberation Organization (PLO): هي المنظمة التي يقودها ياسر عرفات لاسترداد الشعب الفلسطيني أرضه السليبة. إنها تحالف من عدة منظمات ومجموعات، أكبرها «حركة فتح» التابعة لعرفات. ولمنظمة التحرير الفلسطينية (م.ت.ف) دستور (ميثاق وطني) يعلن أن اليهودية ليست أمة بل ديانة، وأن عدو الشعب الفلسطيني ليس اليهودية بل الصهيونية. إن م.ت.ف. حركة علمانية تعمل من أجل إقامة دولة فلسطينية علمانية مستقلة، يتمتع فيها اليهود والمسيحيون والمسلمون جميعاً بحقوق متساوية. وقد أنشأ بعض الأعضاء المتطرفين في م.ت.ف. مجموعات إرهابية.

الموريسكيون Moriscos: هو الاسم الذي أُطلق على المسلمين (المغاربة) الإسبان ممن تحوّلوا إلى المسيحية، لكن ظلوا، على ما يُعتقد، يُمارسون ديانتهم السابقة في الخفاء.

النبي prophet [لاتينية، وتعني حرفياً: المتحدث بالنيابة عن كذا]: غالباً ما يُستخدم هذا المصطلح للدلالة على شخص يتنبأ أو يتكهّن بالمستقبل. لكن في الديانات الثلاث، جميعاً، ليس التنبؤ بالمستقبل مهمة النبي الأولى، وإن كان يجوز أن يكون ذلك إحدى وظائفه. إن النبي شخص يتكلّم بالنيابة عن الرب، والرب ينقل إليه مشيئته مباشرةً؛ إنه وسيط ما بين الرب والإنسان. وهو من يُرشد مجتمع ما ويقوده قيادة صحيحة إلى أقرب إدراك لمشيئة الرب.

الهاغانا Haganah [عبرية، وتعني حرفياً: الدفاع]: تشكلّت قوات الدفاع اليهودية في فلسطين لحماية المصالح الصهيونية في ظل الانتداب البريطاني، وأضحت هذه القوات القاعدة التي بُني عليها جيش الدفاع الإسرائيلي (تساحل) بعد إعلان دولة إسرائيل عام 1948.

الهجرة Hijira [عربية]: كثيراً ما تُكتب هذه الكلمة وتُلفظ خطأً بالإنكليزية: «هجيرة» Hagira. إنها تعني هجرة النبي محمد من مكة إلى المدينة عام 622. لكن المسلمين المتأخرين لجأوا إلى استخدامها لوصف اعتزال المجتمع الذي يعيشون في كنفه لكي يحيوا حياة أكثر إسلامية بحق في نظرهم. ومثل هذه «الهجرة» يُمكن النظر إليها على أنها احتجاج وتحرك إيجابيان في سبيل الثورة والإصلاح.

الوزير Vizier [عربية]: في ظل السلالة الحاكمة الشيعية في مصر (الفاطميين) التي استولى على مقدراتها لاحقاً صلاح الدين وشيركوه، كان «الوزير» مسؤولاً عن إدارة المملكة تحت السلطة الصورية للخليفة(*). وعندما ألغى صلاح الدين الخلافة، صار «الوزير» هو السلطة العليا في مصر.

يشيفا Yeshiva [عبرية ومفردها: يشيفوت]: وتعني حرفياً: مكان الجلوس. إنها معهد لتعليم التلمود، ومركز للدولة الدينية خصوصاً، وللحياة الأرثوذكسية عموماً.

اليهودية الإصلاحية Reform Judaism: عدّلت اليهودية الإصلاحية الشريعة أو التوراة(*) لتتماشى مع الأوضاع الحديثة. أبرز وجوهها: موسى ماندلسون 1729-1786.

اليهودية التصحيحية Revisionist Judaism: أيديولوجية روّج لها فلاديمير زئيف جابوتنسكي، الذي انشق عن الصهيونية العُمالية(*). أنكر التصحيحيون أن يكون الاستيطان السلمي كافياً لانتزاع فلسطين لليهود، وحبّذوا النضال العسكري. كذلك نزع التصحيحيون نحو القومية المتطرفة، وتأثروا بالأفكار الشوفينية العرقية التي ملأت أوروبا في القرن التاسع عشر. كان جابوتنسكي على قناعة من أن اليهود لن يستطيعوا تحقيق ذواتهم إلا إذا كانت لهم أرضٌ خاصة بهم، وأبقوا على نقائهم العرقي بعدم الاختلاط بالأمم الأخرى. وقد كان مناحيم بيغن، الذي صار رئيساً لوزراء إسرائيل عام 1977، نصيراً ومريداً متحمساً لجابوتنسكي؛ كما كان إسحاق شامير، الذي تبوّأ منصب رئيس الوزراء في إسرائيل عام 1986، صهيونياً تصحيحياً هو الآخر.

يهوه Yahweh: هذا هو الاسم الذي أعطاه الرب لنفسه في الكتب المقدسة اليهودية. فعندما سأله موسى عن اسمه؛ أجابه الرب: «إهيه إشر إهيه»، أي: «أنا الذي أنا» (الخروج 14:3). فالرب يرفض أن يكشف عن اسمه لأنه يستحيل أبداً على الإنسان أن يعرّفه أو يكوِّن تصوّراً عنه. وعلى هذا الأساس، فإن اليهود الشديدي الورع والتديّن لا يذكرون اسم الله بتاتاً. وفي الطبعات الانكليزية من التوراة(*)، كثيراً ما يترجم المسيحيون اسم يهوه بـ«Jehovah».

يوم كيبور Yom Kippur [عبرية]: عيد الغفران لدى اليهود، وهو مخصَّص للصلاة والصيام فقط.

ييشوف Yishuv [عبرية]: تسمية كانت تطلق على الجالية اليهودية في فلسطين قبل إنشاء دولة إسرائيل عام 1448، وفي العموم: القسم المقيم في «أرض إسرائيل» من الشعب اليهودي في أي وقت من الأوقات.

قائمة المراجع(*)

Abelard, Peter, with Heloise, *The Letters of Abelard and Heloise*, ed. and trans. Betty Radice (London, 1974).

Adams, Henry, *Mont Saint-Michel and Chartres* (London 1986 ed.).

Akhari, Shahrough, "Shariati's Social Thought," in Nikkie R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven and London, 1983).

Arberry, A. J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, 1950).

Armstrong, Karen, *The first Christian: St. Paul's Impact on Christianity* (London, 1983).

___, *The Gospel According to Woman, Christianity's Creation of the Sex War in the West* (London, 1986; New York, 1987).

Auerbach, Erich, *Mimesis: The representation of Reality in Western Literature* (New Jersey, 1953).

Avineri, Schlomo, *The Makings of Modern Zionism* (London and New York, 1981).

Avishai, Bernard, *The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel* (New York, 1985).

Avnery, Uri, *My Friend, the Enemy* (London, 1986).

Bailey, D. S., *The Man-Woman Relation in Christian Thought* (London, 1959).

Bakhash, Shaul, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (London, 1986).

Balard, Michel, "Des châteaux forts en Palestine," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).

Baldwin, Marshall Whithed, *Raymund III of Tripolis and the Fall of Jerusalem* (Princeton, 1936).

Barkun, Michael, *Disaster and the Millennium* (New Haven and London, 1974).

Beeman, William O., "Images of the Great Satan: Representations of the

* لا تضمّ هذه القائمة الدوريات التي أشير إليها في النص والهوامش.

United States in the Iranian Revolution," in Nikkie R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven and London, 1983).

Bellow, Saul, *To Jerusalem and Back: A personnal Account* (London and New York, 1976).

Ben-Ami, Aharon, *Social Change in a Hostile Environment: The Crusaders' Kingdom of Jerusalem* (New Haven, 1969).

Bendt, Ingela, and James Downing, *We Shall Return, Women of Palestine* (London, 1982).

Berque, Jacques, *Arab Rebirth: Pain and Ecstasy*, trans. Quinton Hoare (London, 1983).

Boase, Roger, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship* (Manchester, 1977).

Brenner, Lenni, *The Iron Wall: Zionist Revisionism from Jabotinski to Shamir* (London, 1984).

Brese-Bautier, Geneviève, "L'An prochain au Saint-Sépulchre!," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).

Broughton, B. B., *The Legends of Richard I, Coeur de Lion: A Study of Sources and Variations to the Year 1600* (The Hague and Paris, 1966).

Brown, Peter, *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (London, 1972).

___, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass., and London, 1978).

___, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Classical Antiquity* (London, 1982).

Buber, Martin, *On Zion: The History of an Idea* (London, 1973).

Burman, Edward, *The Assassins: Holy Killers of Islam* (London, 1987).

Burns, Robert Ignatius, SJ, *Islam Under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia* (Princeton, 1973).

Burr, G. L., "The Year 1000 and the Antecedents of the Crusades," *American Historical Review* 6 (1900).

Calkins, Robert G., *Monuments of Medieval Art* (Ithaca and London, 1979).

Carlyle, Thomas, *On Heroes and Hero-Worship* (London, 1841).

Chrétien of Troyes, *Arthurian Romances*, ed. and trans. W. W. Comfort (London, 1975).

Cobban, Helena, *The Making of Modern Lebanon* (London, 1985).

Cohen, A., Geula, *Woman of Violence: Memoirs of a Young Terrorist*, 1943-1948 (London, 1966).

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians*

and Mystical Anarchists of the Middle Ages (London, 1957, 1970).
___, *Europe's Inner Demons* (London, 1975).
Collins, Roger, *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000* (London, 1983).
Comnena, Anna, *Alexiad*, 3 vols., ed. and trans. B. Leib (Paris, 1937-45).
Constable, Giles, "The Second Crusade as Senn by Contemporaries," *Tradition*, 9 (1953).
Contamine, Philippe, "Une Guerre pour le Royaume des cieux," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Cowdrey, H. E. J., "The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century," *Past and Present*, 46 (1970).
___, "Pope Urban's Preaching of the First Crusade," *History*, 55 (1970).
Daniel Norman, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh, 1960).
___, *The Arabs and Medieval Europe* (London and Beirut, 1975).
Daniel-Rops, Henri, *Bernard of Clairvaux*, trans. Elizabeth Abbot (New York and London, 1964).
Duby, Georges, "Les Pauvres des campgnes dans l'Occident médiéval jusqu'au XIII siècle," *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 52 (Paris, 1966).
___, *The Chivalirous Society*, trans, C. Postan (London, 1977).
___, *The Knight, the Lady and the Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France*, trans. Barbara Bray (London and New York, 1983, 1985).
Dufourcq, Charles-Emmanuel, "L'impossible Voyage en terre sainte," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Duncalf, F., "The Peasants Crusade," *American Historical Review*, 26 (1921).
EAFOD and AJAZ, eds., *Judaism or Zionism: What Difference for the Middle East?* (London, 1986).
Eco, Umberto, trans. William Weaver, *Travels in Hyper-reality* (London, 1986).
Edbury, P. W., ed., *Crusade and Settlement* (London, 1985).
Eidelberg, Shlomo, trans. and ed., *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades* (Wisconsin and London, 1977).
Einard and Notger the Stammerer, *Two Lives of Charlemagne*, trans. and ed. Lewis Thrope (London, 1969).

El-Asmar, Fawzi, *Through the Hebrew Looking Glass: Arab Stereotypes in Children's Literature* (London and Brattleboro, Vermont, 1986).
Eliot, George, *Daniel Deronda* (London, Panther ed., 1970).
Elon, Amos, *The Israelis, Founders and Sons*, 2nd ed. (London and Tel Aviv, 1981, 1983).
Evans, G. R., *The Mind of Bernard of Clairvaux* (London, 1983).
Falk, Richard, "Iran: Human Rights and International Law," in D. H. Albert, ed., *Tell the American People: Perspectives on the Iranian Revolution* (Philadelphia, 1980).
Favier, Jean, "Les Templiers, ou l'échec des banquiers de la croisade," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Finucane, Ronald C., *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval Europe* (London, 1977).
Fisch, Harold, *The Zionist Revolution: A new Perspective* (London and Tel Aviv, 1978).
Fleming, Gerald, *Hitler and the Final Solution* (Oxford and London, 1985, 1986).
Focillon, Henri, *The Year 1000* (New York, Paris and London, 1952).
___, *The Art of the West in the Middle Ages*, 2vols., 3rd ed., trans. Donald King (Oxford, 1980).
Frend, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford, 1965).
Freud, Sigmund, *Character and Culture* (New York, 1963).
___, *Letters to his Fiancée*, December 1883 (London, 1960).
Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem* 1095-1127, trans. and ed. Frances Rita Ryan (Knoxville, 1969).
Gabrieli, Francesco, trans. and ed., *Arab Historians of the Crusades*, trans. from the Italian by E. J. Costello (London, 1978, 1984).
___, *Muhammad and the Conquests of Islam*, trans. Virginia Luling and Rosamund Linell (London, 1968).
___, "Islam in the Mediterranean World," in Joseph Schacht and C. E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam* (2nd ed., Oxford, 1979).
Gauvard, Claude, "La Chasse aux hérétiques," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Geoffrey of Villehardouin and John of Joinville, *Chronicles of the Crusades*, trans. and ed. M. R. B. Shaw (London, 1963).
Gibbon, Edward, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, abridged in one volume, ed. Dero. E. Saunders (London, 1980).

Gilmour, David, *Lebanon: The Fractured Country* (London, 1983).
Gordon, A. D., *Selected Essays* (New York, 1938).
Greenberg, Blu, *On Women and Judaism: A View from Tradition* (Philadelphia, 1981).
Gresh, Alain, *The PLO: The Struggle Within, Towards an Independent Palestinian State*, trans. A. M. Berrett (London, 1985).
Grunberger, Richard, *A Social History of the Third Reich* (London, 1971).
Harkabi, Y., *Arab Attitudes to Israel* (Jerusalem, 1972).
___, *Israel's Fateful Decisions* (London ed. 1988).
Havighurst, Alfred. F., ed., *The Pirenne Thesis* (Boston, 1965).
Hays, H. R., *The Dangerous Sex: The Myth of Feminine Evil* (London, 1966).
Heer, Friedrich, *The Medieval World, 1100-1350*, trans. Janet Sondheimer (London, 1962).
Hegland, Mary, "Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village," in Nikkie R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (London, 1983).
Heikal, Mohamed, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat* (London, 1983, 1986).
Heimert, Alan, and Andrew Delbanco, eds. *The Puritans in America: A Narrative Anthology* (Cambridge, Mass., 1985).
Herrman, Klaus, "Politics and the 'Divine Promise,'" in EAFOD and AJAZ, eds., *Judaism or Zionism: What Difference for the Middle East?* (London, 1986).
Herzl, Theodor, *The Jewish State* (London, 1896).
___, *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, ed. Raphael Patai (New York, 1960).
Hess, Moses, *Rome and Jerusalem* (New York, 1943).
Hill, Rosalind, trans. and ed. *The Deeds of the Franks and Other Pilgrims to Jerusalem* (London, 1962).
Holt, P.M. ed., *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades* (Forest Grove, Oregon, 1977).
Howarth, Stephan, *The Knights Templar* (London, 1982).
Hussain, Asaf, *Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution* (London, 1985).
John of Joinville, *The Life of St. Louis*, trans. René Hague, ed. Natalie de Wailly (London, 1955).
Johnson, Paul, *A History of the Jews* (London, 1987).

Josephus, *The Jewish War*, trans. G. A. Williamson (London, 1959).
Kantorowicz, Ernst, *Frederick the Second, 1194-1250*, trans. E. O. Lorimer (London, 1931).
Kaplan, Michel, "Le Sac de Constantinople," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Kedar, Benjamin Z., *Crusade and Mission: European Approaches Towards the Muslims* (Princeton, 1984).
Kedar, B. Z., H. E. Mayer and R. C. Smail, eds., *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem. Presented to Joshua Prawer* (Jerusalem, 1982).
Keddie, Nikkie R. ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven and London, 1983).
Keneally, *Thomas, Schindler's Ark* (London and New York, 1982).
Kepel, Gilles, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, trans. John Rothschild (London, 1985).
Khan, Muhammad Zafrulla, *Islam: Its Meaning for Modern Man* (London, 1962, 1980).
Kobler, Franz, *The Vision Was There* (London, 1956).
___, *Napoleon and the Jews* (New York, 1976).
Krey, August C., *The First Crusade: The Accounts of Eye-Witnesses and Participants* (Princeton and London, 1921).
Lacqueur, Walter, *A History of Zionism* (New York, 1972).
Lacqueur, Walter, and Barry Rubin, eds., *The Israel-Arab Reader: A Documentary History of the Middle East Conflict*, (4th ed., revised and updated (London, 1984).
Lane-Poole, Stanley, *The Moors in Spain* (London and New York, 1890).
___, *Saladin and the Fall of Jerusalem* (London, and New York, 1898).
Lawrence, T. E. *Lawrence of Arabia*, ed. Davit Garnett (London, 1964).
Lecler, J., *Tolerance and Reformation* (London, 1960).
Leslie, S. Clement, *The Rift in Israel: Religious Authority and Secular Democracy* (London, 1971).
Lewis, Bernard, *The Assassins* (London, 1967).
___, *The Arabs in History* (London, 1950).
___, *Islam from the Prophet Mohammad to the Capture of Constantinople*, 2 vols, vol. I: *Politics and War*; vol. II: *Religion and Society* (New York and London, 1976).
___, *The Muslims Discovery of Europe* (New York and London, 1982).
___, *The Jews of Islam* (New York and London, 1982).

___, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* (London, 1986).
Lyons, M. C., and D. E. P. Jackson, *Saladin: The Politics of the Holy War* (Cambridge, 1982).
Maalouf, Amin, *The Crusades Through Arab Eyes*, trans. Jon Rothschild (London, 1984).
Maccoby, Hyam, *Revolution in Judaea: Jesus and the Jewish Resistance* (London, 1984).
___, *The Sacred Executioner: Human Sacrifice and the Legacy of Guilt* (London, 1982).
Madaule, Jacques, *The Albigensian Crusade: An Historical Essay*, trans. Barbara Wall (London, 1967).
Mâle, Emile, *The Gothic Image: Religious Art in France of the Thirteenth Century*, trans. Dora Nussey (London and New York, 1913).
Mansfield, Peter, *The Arabs*, 3rd ed. (London, 1985).
Markale, Jean, *Aliénor d'Aquitaine* (Paris, 1985).
Marx, Karl, *Surveys from Exile*, ed. and trans. David Fernbach (London, 1973).
Meinertzhagen, Richard, *Middle East Diary: 1917-1956* (London, 1960).
Meiring, Desmond, *Fire of Islam* (London, 1982).
Mergui, Raphael, and Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987).
Metzger, Jan, Martin Orth and Christine Sterzing eds., *This Land Is Our Land: The West Bank Under Israeli Occupation*, trans. Dan and Judy Bryant, Janet Goodwin and Stefan Schaaf (London, 1983).
Micheau, Françoise, " 'Jihad': L'Islam relève le défi," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Migne, J. P., *Patrologia Latina*, 383 vols. (Paris, 1864-84).
Mitchell, R. P., *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford, 1969).
Morisson, Cécile, "La Grande Rupture avec l'Orient," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Mortimer, Edward, *Faith and Power: The Politics of Islam* (London, 1982).
Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* (London and New York, 1985, and London, 1987).
Murphy, Thomas Patrick, ed., *The Holy War* (Columbus, 1974).
Musurillo, Herbert, ed. and trans., *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972).

Nasir, Sari J., *The Arabs and the English*, 2nd ed. (London, 1979).
Near, Henry, ed., *The Seventh Day: Soldiers Talk about the Six Day War* (London, 1970).
Nicholson, R. A., *The Mystics of Islam* (London, 1914).
O'Brien, Conor Cruise, *The Siege: The Saga of Israel and Zionism* (London, 1986).
Odo of Deuil, *De Profectione Ludovici VII in orientem: The Journey of Louis VII to the East*, ed. and trans. Virginia G. Berry (New York, 1948).
Oldenbourg, Zoé, *Le Bûcher de Montségur* (Paris, 1959).
___, *The Crusades*, trans. Anne Carter (London, 1966).
Ovendale, Ritchie, *The Origins of the Arab-Israeli Wars* (New York and London, 1984).
Oz, Amos, *My Michael*, trans. Nicholas de Lange (London, 1972, 1984).
___, *The Hill of Evil Counsel*, trans. Nicholas de Lange (London, 1978).
___, *In the Land of Israel*, trans. Maurice Goldberg-Bartura (London, 1983).
___, *A Perfect Peace*, trans. Hillel Halkin (London, 1985).
Palumbo, Michael, *The Palestinian Catastrophe: The 1948 Expulsion of a People from their Homeland* (London, 1987).
Parisse, Michel, "Godefroy de Bouillon, le croise exemplaire," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
___, "Les 'Profits' de la guerre sainte," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Parkes, J. W., *The Jew and the Medieval Community* (London, 1938).
Parrinder, Geoffrey, *Sex in the World's Religions* (London, 1980).
Pastoureau, Michel, "La Coquille et la croix: les emblèmes des croisés," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Patlagean, Evelyne, "Les Juifs, les 'Infidèles' de l'Europe," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Peretz, Don, "The Semantics of Zionism, Anti-Zionism and Anti-Semitism," in EAFOD and AJAZ, eds., *Judaism or Zionism: What Difference for the Middle East?* (London, 1986).
Pernoud, Régine, *The Crusaders*, trans. Enid Grant (Edinburgh and London, 1963).
Pirenne, H., *Mohammad and Charlemagne*, trans. Bernard Miall (New York, 1939).
Porges, Walter, "The Clergy, the Poor and the Non-Combatants on the First Crusade," *Speculum*, 21 (1946).
Potok, Chaim, *Wanderings: A History of the Jews* (New York, 1978, 1983).

Prawer, Joshua, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages* (London, 1972).

___, *The World of the Crusades* (London, 1972).

Raban, Jonathan, *Arabia Through the Looking Glass* (London, 1979, 1983).

Raedts, P., "La Croisade des enfants a-t-elle eu en lieu?," trans. Jacques Bacalu, *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).

___, "The Children's Crusade of 1212," *Journal of Medieval History*, 3 (1977).

Ranelagh, E. L., *The Past We Share: The Near-Eastern Ancestry of Western Folk Literature* (London, 1979).

Richard, Jean, "Vie et mort des États croisés", *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).

___, "La Bataille de Hattin: Saladin défait l'Occident," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).

Riley-Smith, Jonathan, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus, 1050-1310* (London, 1967).

___, *The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem*, 1174-1277 (London, 1973).

___, *What Were the Crusades?* (London, 1977).

___, "Crusading as an Act of Love," *History*, 65 (1980).

___, "The First Crusade and St. Peter," in B. Z. Kedar, H. E. Mayer and R. C. Smail, eds., *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem. Presented to Joshua Prawer* (Jerusalem, 1982).

___, *The First Crusade and the Idea of Crusading* (London, 1986).

___, with Louise Riley-Smith, *The Crusades: Idea and Reality*, 1095-1274 (London, 1981).

Rodinson, Maxime, *Israel: A Colonial-Settler State?* (New York, 1973).

___, *Mohammed*, trans. Anne Carter (2nd ed., London, 1981).

___, *Israel and the Arabs*, trans. Micheal Perl and Brian Pearce, 2nd ed. (London, 1982).

___, *Cult, Ghetto and State: The Persistance of the Jewish Question* (London, 1983).

Rose, Gregory, "*Velayat -e Faqih* and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini," in Nikkie R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven and London, 1983).

Rothschild, Jon, ed. and trans. *Forbidden Agendas: Intolerance and Defiance in the Middle East. From the Journal Khamsin* (London, 1984).

Runciman, Steven, *A History of the Crusades*, 3 vols. (Cambridge, 1954' London, 1965).
___, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy* (Cambrige, 1960).
Russel, Frederick H., *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge, 1979).
Ruthven, Malise, *Islam in the World* (London, 1984).
Said, Edward W., *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (New York and London, 1978, 1985).
___, *The Question of Palestine* (London, 1981).
___, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York, and London, 1981).
___, *After the Last Sky* (London, 1986).
Sauders, J. J., *A History of Medieval Islam* (London, 1965).
Sayigh, Rosemary, *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (London, 1979).
Schacht, Joseph, and C. E. Bosworth, eds. T*he Legacy Of Islam*, 2nd ed. (Oxford, 1979).
Schiff, Ze'ev, and Ehud Ya'ari, *Israel's Lebanon War*, trans. Ina Friedman (London, 1985).
Shahak, Israel, "The Jewish Religion and Its Attitude to Non-Jews," *Khamsin*, 8 and 9 (1981).
Shahar, Shulamith, *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, trans. Chaya Galai (New York and London, 1983).
Sharif, Regina, *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History* (London, 1983).
Sick, Gary, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran* (New York and London, 1985).
Sigal, P. A., "Et les marcheurs de Dieu prirent leurs armes," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Sivan, E., *Modern Arab Historiography of the Crusades* (Tel Aviv, 1973).
Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History* (Princeton, 1957).
Southern, R. Q., *The Making of the Middle Ages* (Oxford, 1953; London, 1987).
___, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962).
___, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London, 1970).
Sulaiman, Khalid A., *Palestine and Modern Arab Poetry* (London, 1984).
Taheri, Amir, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution*

(London, 1985, 1987).
Talbi, Mohamad, "Saint Louis: voir Tunis et mourir," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Thomas, D. M., *The White Hotel* (London and New York, 1981).
Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic* (London, 1971).
Toland, *Adolph Hitler* (London and New York, 1976).
Tuchman, Barbara W., *Bible and Sword: How the British Came to Palestine* (New York, 1956, and London, 1957, 1982).
al-Udhari, Abdullah, trans. and ed., *Victims of a Map, A Bilingual Anthology of Arabic Poetry* (London, 1984).
Usama Ibn Munqidh, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades*, trans. P. K. Hitti (New York, 1929).
Vauchez, André, "Saint Bernard, un prédicateur irrésistible," *L'Histoire*, 47 (Paris, 1982).
Ward, Barbara, *Miracles and the Medieval Mind* (London, 1982).
Watt, W. Montgomery,*Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953).
___, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956).
___, *Muhammad: Prophet and Stateman* (Oxford, 1961).
___, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh, 1965).
___, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh, 1972).
___, "Islam and the Holy War," in Thomas Patrick Murphy, ed., *The Holy War* (Columbus, 1974).
___, "The Significance of the Early Stages of Imami Shiism," in Nikkie R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven and London, 1983).
William, Archbishop of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, trans. E. A. Babcock and A. C. Krey, 2 vols. (New York, 1943).
Williams, Watkin W., *St. Bernard of Clairvaux* (Manchester, 1935).
Wolff, Philippe, *The Awakening of Europe*, trans. Anne Carter (London, 1968).
Wood, Charles T., *The Age of Chivalry: Manners and Morals, 1000-1450* (London, 1970).
Wright, Robin, *Sacred Rage: The Crusade of Modern Islam* (London, 1986).
Yadin, Yigael, *Masada: Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand*, trans. trans. Moshe Pearlman (London, 1966).
Yehoshua, A. B., *A Late Divorce*, trans. Hillel Halkin (New York and London, 1984; London, 1985).
___, *The Lover*, trans. Philip Simpson (New York, 1977; London, 1985).